



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

**OTRAS VOCES DESDE LA FRONTERA:
PRAXIS, TEOLOGÍAS Y MUJERES CATÓLICAS
EN FRONTERA COMALAPA**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA

**PRESENTA:
ADRIELA PÉREZ PÉREZ**

**TUTORA PRINCIPAL
DRA. ENRIQUETA LERMA RODRÍGUEZ (CIMSUR-UNAM)**

**ASESORES
DRA. SANDRA CAÑAS CUEVAS (CIMSUR-UNAM)
DR. JAIME TOMÁS PAGE PLIEGO (CIMSUR-UNAM)
DRA. DOLORES CAMACHO VELÁZQUEZ (CIMSUR-UNAM)
DRA. GABRIELA ROBLEDO HERNÁNDEZ (CIESAS-SURESTE)**

CIUDAD DE MÉXICO

ENERO DE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos

El escrito se pudo construir gracias a diversos rostros y experiencias que estuvieron acompañándome durante el proceso de investigación. Entre ellos agradezco a las mujeres católicas de la Parroquia Santo Niño de Atocha que en todo momento compartieron su experiencia. El encuentro en un espacio fronterizo permitió el cumplimiento de los objetivos de la investigación, y a través de la disposición y el acompañamiento de las mujeres pude conocer parte de su vida y recorrido dentro de la parroquia. Así mismo agradezco a participantes hombres, quienes colaboraron compartiendo parte del proceso histórico de la parroquia y su pastoral actual. Gracias a ellas y ellos pude concluir la investigación.

En el ámbito académico agradezco las aportaciones de investigadores e investigadoras del Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR-UNAM) que sirvieron para construir la reflexión teórica e histórica de esta investigación, entre ellos se encuentra la Dra. Enriqueta Lerma Rodríguez, la Dra. Sandra Cañas Cuevas, y el Dr. Gabriel Ascencio Franco. También agradezco a las participantes de la línea de investigación “Construcción de la Frontera Sur: Territorio, dinámicas y Significados”, por el espacio brindado para presentar avances de investigación y por cada uno de sus comentarios. De igual manera, agradezco al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM, por el apoyo para la realización de la investigación en el marco del proyecto denominado “La frontera Chiapas-Guatemala: territorio, problemáticas y dinámicas sociales”, No. IN303217. Agradezco también a mis sinodales por sus comentarios para mejorar el texto y por marcar precisiones reflexivas sobre los resultados finales.

De manera personal, agradezco el acompañamiento a mi tutora la Dra. Enriqueta Lerma Rodríguez, su aporte y conocimiento permitieron ampliar el panorama sobre los estudios de la Frontera Sur. Sus comentarios y revisiones fueron de gran valía para concluir la tesis.

Agradezco también la escucha y los comentarios de Alejandro Rodríguez López, estudiante de doctorado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Parte importante para el cumplimiento de la maestría se pudo dar gracias al apoyo y respaldo institucional en el proceso de investigación del Programa de Posgrado en Antropología de la UNAM. Finalmente agradezco las becas otorgadas por la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM. El apoyo me permitió realizar las estancias de campo que permitieron desarrollar la etnografía sobre la praxis de mujeres católicas. De igual manera, pude realizar una estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid, y aquí no puedo olvidar el apoyo de la Dra. Ángeles J. Perona quien aceptó la solicitud para realizar dicho intercambio.

Índice

Introducción.....	5
Aspectos metodológicos.....	12
Selección metodológica para los sujetos de investigación: delimitación del campo.....	13
Capítulo I. De la praxis filosófica a la antropología de la praxis. Apuntes para una construcción conceptual.....	17
1.1 Introducción.....	17
1.2 Apuntes teórico-epistemológicos del concepto de praxis.....	19
1.3 Reflexiones de la praxis sobre mujeres creyentes desde mujeres antropólogas: encuentros teóricos-metodológicos para pensar una antropología de la praxis.....	25
1.3.1 Feminismo poscolonial y los sujetos de la praxis.....	25
1.3.2 La participación de las mujeres de Chiapas en espacios religiosos: algunos estudios.....	27
1.4 La hermenéutica de la Teología de la Liberación como marco de sentido para los sujetos de la praxis.....	31
1.5 La praxis en su dimensión antropológica.....	36
Capítulo II. La praxis de las mujeres católicas. Algunos rasgos históricos en México y en Chiapas.....	42
2.1 Introducción.....	42
2.2 El Concilio Vaticano II y su relación con el mundo contemporáneo.....	45
2.3 Efectos del Concilio Vaticano II en el contexto mexicano y chiapaneco.....	49
2.3.1 Teología de la Liberación en el contexto de Chiapas. Diferentes rostros y praxis.....	50
2.4 La pastoral diocesana en el proceso histórico de la Parroquia Santo Niño de Atocha en Frontera Comalapa.....	55
2.4.1 El auge de la pastoral diocesana en el periodo de Chicomalapa.....	55
2.4.2 La pastoral de la Parroquia Santo Niño de Atocha en Frontera Comalapa.....	67
Capítulo III. La organización y la praxis en la Parroquia Santo Niño de Atocha.....	75
3.1 Introducción.....	75
3.2 ¿Quiénes son estas mujeres? Caracterización socio antropológica.....	76
3.3 El marco de sentido común del trabajo pastoral de las mujeres.....	83
3.4 Marcos de sentido por áreas y praxis de las laicas.....	87
3.4.1 Teología India.....	88
3.4.1.1 Creyentes de Teología India y transformaciones a escalas diversas.....	94
3.4.2 Ministros y Liturgia.....	98
3.4.2.1 Creyentes como ministros y liturgia; transformaciones a escalas diversas.....	101
3.4.3 Área de mujeres.....	106
3.4.3.1 Área de mujeres: transformaciones a escalas diversas.....	108
3.5 Los “otros” que propician la praxis en las mujeres.....	113

Capítulo IV. Etnografía de las laicas y la ritualidad en la Parroquia Santo Niño de Atocha.....	118
4.1 Introducción.....	118
4.2 Primer escenario etnográfico: las posadas.....	119
4.3 Segundo escenario etnográfico: Semana Santa.....	122
4.4 Tercer escenario etnográfico: Día de muertos.....	126
4.5 Cuarto escenario etnográfico: La fiesta de San Juan.....	128
4.5.1 La relación entre mujeres con la naturaleza y seres sagrados, “los abuelos y las abuelas”.....	130
4.6 Etnografía de las ritualidades en su dimensión parroquial y en su diversificación de áreas en el contexto de Frontera Comalapa.....	132
4.6.1 “Somos de la frontera”: construcción de una identidad religiosa en torno a La imagen del Santo Niño de Atocha.....	132
4.7 Celebración de ritos en el ciclo anual de la parroquia.....	139
4.7.1 El rito del grupo de Teología India.....	139
4.7.2 El peregrinar de las mujeres.....	141
Consideraciones finales.....	145
Bibliografía.....	150

Introducción

Esta investigación es un análisis antropológico sobre la transformación de integrantes de la Iglesia católica en el municipio Frontera Comalapa, Chiapas, ubicado a poco más de 20 kilómetros de la línea internacional entre México y Guatemala. Mi interés se centró en abordar algunos aspectos doctrinales y organizativos de la institución católica, sobre todo al grupo de creyentes que a nivel de parroquia optaron por vincularse a la Teología de la Liberación. Dicho eje teológico me llevó a atender las elaboraciones más recientes de discursos y organizaciones de temas y sujetos no contenidos en las primeras reflexiones de esta tradición. La selección implicó reconocer la complejidad de las relaciones culturales presentes en la parroquia Santo Niño de Atocha de Frontera Comalapa. También fue necesario registrar las diversas formas institucionales, a veces en disputa, en que se expresa la creencia religiosa.

En la parroquia de Comalapa se presenta más de un rostro de “ser Iglesia”, situación que muestra las tensiones ideológicas que atraviesan al catolicismo del sur de México. Ésta tiene tintes liberacionistas, pero también intenciones evangelizadoras, asistencialistas y jerárquicas de un sector más ortodoxo. Estos elementos exigen superar visiones reductivas del fenómeno religioso en ámbitos católicos que consideran sólo el cuerpo jerárquico o las organizaciones laicales¹ como representantes únicos de la experiencia religiosa dentro del catolicismo; obviando la diversidad de sujetos y principios interpretativos que complejizan lo que teológicamente denominan “el pueblo de Dios”. Por ejemplo, al igual que otras parroquias, la de Comalapa cuenta con tres líneas de trabajo: *social; profética y litúrgica*, pero en la parroquia del Santo Niño de Atocha, integrada a la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, estos tres ejes se subdividen en 21 espacios de trabajo que contemplan diversas dimensiones pastorales y buscan atender sujetos específicos, como presos, migrantes, enfermos, niños o mujeres. Las múltiples áreas que forman la pastoral de la parroquia tienen variadas concepciones del entorno social en el que se encuentran insertos, gracias a la presencia de teologías que en algunos de sus postulados pueden generar conflictos entre sí:

¹Por organizaciones *laicales* estoy haciendo alusión a grupos de creyentes no consagrados que participan dentro de la vida de la Iglesia, como los grupos carismáticos o de asociaciones familiares y juveniles. Marcando así la diferencia con organizaciones *laicas*, que refieren a agrupaciones desvinculadas de la Iglesia, por ejemplo las asociaciones civiles o de derechos humanos.

Teología de la Liberación, Teología India, Teología Ecológica, Teología Institucional y Teología de Género.

A las múltiples dinámicas se suma la presencia de órdenes religiosas, que son corporaciones independientes de la Diócesis con objetivos y medios de trabajo propios, como los jesuitas, encargados de atender el área de migrantes. Con lo que respecta al sacerdote encargado de atender la parroquia, éste se adscribe al grupo de diocesanos.² Sus diversas dinámicas organizacionales construyen un entramado social diversificado que se expande del interior hacia el exterior construyendo relaciones múltiples, a través de espacios que la misma parroquia oferta a sus feligreses para que obtengan un capital cultural amplio, y les permita construir un referente de sentido que pueda incentivar a la praxis. Es común, entonces, que como parte de la participación eclesial, tanto el cuerpo clerical como laical tomen talleres, cursos y seminarios tanto de corte doctrinal-teológico como de carácter social. En ese sentido, tanto los discursos que gestionan como sus redes sociales se amplían considerablemente a espacios nacionales e internacionales.

Me aproximé a este contexto, en 2015, cuando tuve mi primer encuentro con algunas integrantes católicas de la parroquia en San José, Costa Rica. Aquí, el Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) oferta anualmente el Seminario de *Lectura Popular de la Biblia* (en aquel año, el tema fue “Lectura popular de la Biblia para la descolonización del Abya Yala”); entonces coincidí con católicas de la parroquia Santo Niño de Atocha de Comalapa, y este encuentro marcó mi interés por conocer el trabajo parroquial desarrollado en el contexto fronterizo entre Chiapas y Guatemala. No obstante, mi inserción al campo de estudio se dio en el mes de diciembre del año 2016 de manera abierta. El primer contacto fue gracias a integrantes de la organización jerárquica, y con ellos me refiero al párroco y a la religiosa. Estas dos personas fungieron como porteros, a través de ellos tuve facilidad para insertarme al campo y tener contacto con los sujetos de estudio.

² La diferencia entre el clero diocesano o secular con el clero regular de las órdenes religiosas, consistente en que el primero recibe toda su formación sacerdotal al interior de la Diócesis a la cual pertenecen. Por el contrario, los religiosos tienen una estructura formativa paralela a las Diócesis y sólo reciben templos o áreas específicas de una parroquia por encargo del obispo. En este caso, los jesuitas colaboran en la parroquia Santo Niño de Atocha, pero tan sólo tienen a su cargo el área de migrantes y no el total de la pastoral parroquial.

Desde el comienzo me mostré ante ellos como estudiante de la maestría en Antropología, entregándoles mi carta de presentación emitida por el Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur (CIMSUR). Nunca oculté mis intereses y objetivos sobre la investigación a realizar. Consideré importante compartir de manera clara mis objetivos para establecer las relaciones y poder afianzar confianza entre investigadora y los integrantes del campo de estudio.

En la primera estancia de campo hice los primeros contactos con laicas y también conocí parte de la organización que han construido. El primer espacio donde llegué fue la Casa Pastoral, lugar donde me dieron un espacio para estar durante los días que duró la estancia de campo. En esta Casa viven el párroco, la religiosa y otra joven que los apoya en las labores doméstica. La relación con el párroco y la religiosa permitió que el primer día de estancia conociera las actividades que tendrían durante las siguientes semanas. La primera noche tuve la oportunidad de asistir a las actividades de “las posaditas”, analizadas en el cuarto capítulo de este trabajo.

El segundo espacio en el que tuve la oportunidad de estar fue la parroquia Santo Niño de Atocha. Esa noche me reencontré con la laica a quien conocí en Costa Rica, el reencuentro fue alegre y cercano. Amablemente me comentó las actividades que estaban realizando. Posteriormente, la religiosa me presentó a otros participantes de la parroquia, entre ellos mujeres quienes inmediatamente me preguntaron si yo era “Adriela”, la joven de la que tanto había hablado la religiosa. Me quedé impresionada al saber que ya sabían de mí. Dicha actitud la comprendí en la medida que fui conociendo el trabajo pastoral de la parroquia (un espacio en el cuál invitan a personas que contribuyen a dotar de información y herramientas metodológicas para la problematización de los fenómenos sociales, políticos y económicos que acontecen en el municipio y en el estado de Chiapas). Esa noche conocí a mujeres que en el proceso de investigación se convirtieron en informantes claves.

Ahora bien, para poder realizar la investigación realicé una distancia de los trabajos sociológicos y antropológicos que describen la religión como un espacio de enajenación *per se*. La perspectiva teórica-metodológica construida en esta pesquisa problematizó antropológicamente la noción de praxis para descolocarme de los contenidos elaborados desde el enmarque analítico del marxismo economicista clásico, y abrir sus posibilidades

analíticas para observar y comprender algunas transformaciones en ámbitos religiosos. Este procedimiento teórico sigue, en parte, las aportaciones latinoamericanas que, desde la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez y Enrique Dussel y la pedagogía Paulo Freire, se han trabajado sobre el concepto de praxis con el fin de analizar procesos de resistencia social y cambios políticos (no europeos ni surgidos desde el proletariado). Si bien, los autores mencionados proporcionan claves epistemológicas para articular dialécticamente tres ejes fundamentales para pensar la acción transformadora: a) teoría; b) sujeto; y c) realidad; todos desarrollan reflexiones con altos grados de generalización que carecen de mecanismos metodológicos para llevar a cabo la observación empírica. Por lo tanto, propongo el abordaje conceptual desde una perspectiva etnográfica que, en este caso, resultó en una propuesta teórica y su posterior observación de otros sujetos (mujeres católicas), instituciones (Iglesia católica) y realidades (contexto fronterizo del sur de México) no contenidos en las conceptualizaciones de praxis señaladas.

Los capítulos que integran el cuerpo de la tesis son cuatro. En el primer apartado el lector podrá adentrarse al marco teórico epistemológico construido para la investigación, ahí abordé reflexiones variadas que se sustentan en diversas disciplinas como: filosofía, pedagogía, teología, feminismo poscolonial y antropología. Análisis que me permitió concluir una propuesta antropológica sobre el concepto de praxis, ésta consta de ocho puntos o momentos a considerar en un estudio empírico de transformación. Estos puntos son la reelaboración metodológica que desde la antropología tracé para pensar la praxis de las mujeres laicas católicas de la parroquia Santo Niño de Atocha en Frontera Comalapa. De estos elementos, en este trabajo retomó cinco presentes a lo largo de los capítulos, dejando los demás momentos como propuestas a contrastar y debatir, teniendo en mente lo dicho por Alfred Whitehead: “Es más importante que una idea sea fértil antes que correcta” (1925:138).

El segundo capítulo es una reconstrucción histórica que relaciona la praxis de las mujeres con en el devenir de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Comienzo el capítulo haciendo puntualizando algunos aspectos del contexto social en el que surgió el Concilio Vaticano II. Resalto algunas transformaciones sociales y culturales que caracterizaron la mitad del siglo XX, y cómo este ambiente interpeló a la institución católica de tal manera que planteó la celebración del Concilio más importante de los últimos siglos en la Iglesia para su adecuación con la mentalidad contemporánea. Vale la pena mencionar la intensión

por parte del Vaticano II de proponer aspectos relacionados al lugar de la mujer en el mundo contemporáneo en alguno de los documentos finales. Sin embargo, en el capítulo recupero lecturas críticas feministas sobre este punto que señalan la timidez de los planteamientos y la reproducción de roles establecidos para las mujeres en el ámbito religioso católico.

Establecido estos puntos, abordo la historia de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas y la continuación que supuso del Vaticano II en el diseño pastoral en tiempos del obispado de Samuel Ruiz. En este sentido, interesa contextualizar lo planteado por el Concilio para la situación de México en general y Chiapas en particular. Frente a la amplia literatura que trabaja este tema, este capítulo se distingue por incorporar la presencia de las mujeres como actores eclesiales importantes para la historia de la Diócesis; aspecto que ha quedado obviado en los trabajos hechos hasta ahora, por centrarse en la figura de Samuel Ruiz o en el papel de los diáconos permanentes. Este giro analítico es consecuencia de las reflexiones contenidas en el capítulo teórico con respecto a la lectura feminista del acontecer histórico; denunciando la centralidad masculina en la voz que cuenta la historia.

Asimismo, cierro el capítulo segundo con apuntes contextuales que caracterizan la pastoral de la parroquia Santo Niño de Atocha. Para esto hago uso de datos de campo que registran el proceso de fundación de la parroquia de Comalapa, desde el momento previo en que no existía la división del territorio pastoral en dos parroquias entre Chicomuselo y Frontera Comalapa, entonces denominado “Chicomalapa”. Aquí mismo, anoto las particularidades sociales y culturales de Frontera Comalapa con relación a su situación fronteriza entre Chiapas y Guatemala. En términos generales, este capítulo atiende el primer punto de la propuesta metodológica contenida en el capítulo teórico: *La praxis problematizada desde la antropología lleva a colocarla en el plano de la cultura, implicando la relación de esta con la situación geográfica e histórica.*

En el tercer capítulo desarrollo el análisis de las praxis de las mujeres laicas de la parroquia de Frontera Comalapa. En este capítulo trabajo cuatro aspectos de la propuesta metodológica para abordar antropológicamente la praxis. En primera instancia, se inicia la caracterización de quienes generosamente me compartieron su experiencia. Este punto es fundamental para dotar de concreción socio antropológica al sujeto de la praxis y, así, superar el planteamiento filosófico. En segundo momento, abordo lo que interpreto del marco de

sentido que funge como orientador en la acción transformadora de las creyentes. Habrá que recordar aquí la importancia que tiene la “teoría” en la conceptualización de la praxis. Sin embargo, la propuesta de este trabajo se separa del terreno meramente científico o intelectual, para colocarse en otros ámbitos sociales, capaces de construir marcos simbólicos que incentivan la transformación. De acuerdo con esto, este capítulo recupera tanto los aspectos comunes liberacionistas y tradicionalistas presentes en los grupos estudiados, como las diversas hermenéuticas (Teología India, Teología de Género) que cada área ha desarrollado y puesto en práctica en su trabajo pastoral. En tercer lugar, la estructura del capítulo presenta las distintas transformaciones a escalas diferenciadas, a partir de cada vivencia grupal e individual. Por último, resalto los elementos (aspectos políticos, personales y familiares) que permiten la emergencia de los sujetos de la praxis.

El último capítulo profundiza en mostrar cómo dentro de una colectividad cultural religiosa confluyen diversas hermenéuticas teológicas, construcción de las praxis y se ven reflejadas en algunas celebraciones del ciclo ritual. También sigo enfatizando en cómo los fenómenos sociales del contexto de Frontera Comalapa se convierten en ejes que propician las praxis. En este caso, sobresale la festividad del Santo Niño de Atocha, como respuesta a la alta movilidad del contexto, pues en estas festividades se procura generar identidad cultural local.

La consolidación de la estructura de la tesis tuvo como base la siguiente pregunta de investigación: ¿Qué praxis han construido las mujeres de la parroquia Santo Niño de Atocha a partir de su vinculación con la Teología de la Liberación en el contexto social del municipio de Frontera Comalapa? Pregunta que derivó en el siguiente objetivo específico: “Explicar la praxis de las mujeres de la Parroquia Santo Niño de Atocha con relación en la Teología de la Liberación y el contexto de Frontera Comalapa, a partir de los espacios que ocupan y actividades realizadas, de igual manera, identificar si el desempeño de trabajos les ha permitido transformarse, y si es así, de qué forma”.

Tales metas se vieron precisadas con la derivación de los siguientes cinco objetivos particulares:

1. Identificar las características de la organización parroquial en el contexto de la frontera.

2. Conocer las formas de apropiación de la Teología de la Liberación por las mujeres e identificar si han tenido transformaciones.
3. Identificar los espacios y grupos donde desempeñan sus actividades y qué tipo de relaciones han desarrollado
4. Conocer la relación con el contexto social y la Teología de la Liberación, que permita entender la participación de las mujeres en una institución eclesial.
5. Caracterizar la praxis de las mujeres dentro de la parroquia Santo Niño de Atocha

La indagación de estos objetivos contó con una hipótesis que permitió perfilar la observación y la investigación documental, así como el enfoque analítico: La apropiación de la Teología de la Liberación incentiva en las mujeres católicas la construcción de una praxis que les permite vincular interpretaciones bíblicas, experiencias biográficas y contexto social para la construcción de una mirada crítica frente a las problemáticas de la localidad. Pero, sobre todo, les permite empoderarse y reflexionar sobre la necesidad de transformar su contexto social y relaciones sociales.

Por otra parte, este trabajo contó con una aspiración académica que bien puede ser considerada como una justificación de investigación: la motivación de esta pesquisa busca contribuir a los pocos estudios con visión antropológica que relacionan la participación de mujeres creyentes católicas en procesos de reivindicación y participación política: con ello me refiero al trabajo de Hernández Castillo (1998 y 2008); Masson (2008) y Cañas (2012). Dichos estudios comparten elementos comunes que corresponden al sujeto de estudio: están centrados en mujeres indígenas católicas. En su abordaje colocan a las mujeres creyentes como sujetos con capacidad de transformar sus condiciones sociales; expandir su visión del mundo; mayor valoración como sujetos y la forma en que en un espacio religioso les aporta elementos para transformarse.

Además de esto, la investigación tiene dos componentes a considerar para llenar el vacío sobre los estudios del fenómeno religioso de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, que se caracterizan por investigar sobre indígenas de los Altos de Chiapas: es un trabajo centrado en mujeres laicas mestizas en contexto fronterizo, por ello, el análisis que realizo contribuye a dar cuenta sobre la situación histórica de las mujeres creyentes no indígenas insertas en un contexto fronterizo. Por lo tanto, mi investigación se descoloca de

la zona de estudio histórica de la antropología (Altos de Chiapas) para ver desde otra orilla (Frontera Comalapa) y desde otras experiencias (mujeres mestizas).

Por otro lado, mi investigación contribuye a seguir poniendo atención sobre la participación de las laicas dentro del catolicismo y sus transformaciones. De igual manera, conviene mencionar que los estudios sobre el catolicismo en Chiapas y México han tenido mayor prioridad por analizar a sujetos hombres pertenecientes a la jerarquía eclesial, o bien, a movimientos seculares fuertemente institucionalizados (Renovación Carismática, Movimiento Familiar Cristiano, Acción Católica, CODIMUJ, Comunidades Eclesiales de Base) y con ello me refiero a los textos de Bermúdez (2005); Gorski (1998); Valtierra (2012); Blancarte (2014); De la Torre (2006); Saavedra (2007); y Fazio, (1994). Ante ello, consideré importante abordar a mujeres que estuvieran presentes en la organización parroquial (como se señaló arriba) pero que no fueran parte de alguno de estos movimientos seculares con órganos centrales de gobierno fuera de la parroquia y estatutos claramente definidos dictados para todos los miembros del país; sino, más bien, creyentes con redes nacionales e internacionales, pero con una marcada organización local.

Aspectos Metodológicos

Las técnicas metodológicas utilizadas para recabar información fueron la observación participante y las entrevistas. También utilicé grabadora y redacté asiduamente el diario de campo. La entrevista, como técnica de la etnografía, me permitió revalorar históricamente la biografía de las mujeres, insertas en los procesos de cambio y continuidad sociales y religiosos del contexto fronterizo; es decir, para esta investigación, la virtud de la entrevista radicó en conocer la experiencia de las creyentes, tanto biográfica como colectivamente. El número de entrevistados fue de doce personas. Entre ellas 6 mujeres que se insertan a las tres áreas de trabajo. Las actividades diferenciadas que mantiene cada área implicaron disponibilidad de tiempo para comprender la acción y experiencia de cada una de ellas. La entrevista a una mujer que actualmente no pertenece a ninguna de las tres áreas seleccionadas, me permitió comprender parte de la organización parroquial, la importancia de los encuentros internacionales y la diversidad de eventos que se desarrollan a nivel parroquia; de igual manera la información proporcionada aportó datos para comprender con mayor exhaustividad el trabajos de las tres áreas seleccionadas.

La entrevista también se utilizó para conocer el proceso histórico de la conformación de la parroquia Santo Niño de Atocha. Con el transcurrir de la observación consideré importante conocer más sobre la historia de la parroquia, sobre todo en el periodo que ellos le nombraron “Chicomalapa”, iniciado en la década de 1970. Para comprender parte de ese proceso y entender la labor de las mujeres necesité entrevistar a dos religiosas que actualmente viven en la Ciudad de México. A través de sus testimonios pude comprender la labor histórica de las laicas en proceso organizacional de la parroquia Santo Niño de Atocha.

Para comprender los procesos históricos de algunas áreas de trabajo y parte de la historia parroquial también entrevisté a hombres, quienes aportaron datos importantes para comprender el entramado social, tanto de la parroquia como de su labor frente a los fenómenos sociales que se presentan en el municipio. La entrevista como recurso para la construcción etnográfica me permitió complementar lo observado, es decir, profundizar en el sentido de acción, discursos, relaciones construidas al interior de la parroquia y las dinámicas sociales del municipio.

Es importante mencionar, entonces, que tanto las entrevistas como la observación se realizaron de tal forma que pude conocer el trabajo de las mujeres dentro y fuera de la parroquia. De igual manera, identificar la forma organizacional de la parroquia Santo Niño de Atocha y su trabajo frente a las distintas problemáticas que se presentan en el municipio. Las entrevistas fueron grabadas a partir de obtener el permiso de cada uno de los entrevistados. El hecho de recurrir al uso de tecnología para recabar la información no significó dejar de lado el diario de campo, el cual estuvo presente en todo el proceso de investigación, que al final se convirtió en un instrumento clave en el análisis de los datos y la construcción etnográfica de los capítulos.

Selección metodológica para los sujetos de investigación: delimitación del campo

Debido a la pluralidad religiosa dentro del ámbito parroquial, con aristas a nivel organizacional y teológico, la investigación exigió hacer opciones metodológicas para recabar la información pertinente y conocer la praxis de las mujeres laicas. Seleccioné tres áreas: Teología India, área de Mujeres, y Ministros y Liturgia. Para ello, marqué tres aspectos metodológicos que me permitieran entender las características de su acción en un espacio cultural religioso.

El primer aspecto para delimitar el campo de estudio fue considerar la historia de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, donde la participación de las creyentes ha estado presente de manera considerable. La labor de las mujeres se ha concretizado institucionalmente en lo que llaman “área de mujeres”, adscrita a la dimensión *social*, constituida desde el año 1991 como parte de la Diócesis. Posteriormente, en el año 1992 se consolida la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), lugar donde integrantes del área de mujeres pertenecientes a distintas zonas adheridas a la Diócesis se reúnen en San Cristóbal para seguir su formación fundamentada en una hermenéutica marcada por una visión de género. La Coordinación ha estado encabezada por religiosas y colaboradoras laicas.

Dicho fenómeno ha sido analizado por investigadoras como Santana Echeagaray *et.al.* (2006) y Pilar R. Gil Tébar (2009). Estos trabajos abordan el proceso histórico de la CODIMUJ y presentan el tipo de formación que reciben las mujeres, sobre todo pertenecientes a grupos indígenas provenientes de municipios aledaños a San Cristóbal de Las Casas. Para la academia chiapaneca, estos son trabajos importantes que se ocuparon del análisis de creyentes católicas ubicadas en Los Altos de Chiapas. Sin embargo, contrario a las características de la antropología hecha en Chiapas en sus inicios, me pareció importante indagar la labor de las laicas pertenecientes a dicha área desde otra ubicación geográfica y con otras dinámicas socioculturales, y con ello me refiero al contexto fronterizo entre Chiapas y Guatemala. Así, el primer aspecto metodológico a considerar fue vincularme con mujeres que pertenecieran al área de mujeres en la parroquia de Comalapa.

En la medida que transcurrieron las visitas de campo y una vez comprendida la complejidad del entramado social y cultural en la parroquia, consideré viable abordar otras áreas de trabajo donde las mujeres participan: estas participan en 21 áreas existentes. Por lo tanto, una investigación sobre la praxis de las mujeres requiere de la observación no sólo del área institucional destinada a ellas, sino registrar las configuraciones religiosas y de género que se construyen en todo el cuerpo parroquial, y así dar un panorama amplio del sentir, pensar y hacer de las mujeres en una iglesia local.

Para la selección de otros grupos me guie de un segundo principio: retomar las tres dimensiones de trabajo que fungen como base para la funcionalidad de la parroquia en

particular y de la Diócesis en general. Es decir, las tres líneas pastorales: *social*, *profética* y *litúrgica*.³ Estas permiten la constitución diversificada de la institución, es decir, muestran sus distintos rostros (evangelizadora, asistencialista e institucional). Como parroquia también manifiestan proyectos particulares de acuerdo a los fenómenos sociales existentes en el municipio (migración local e internacional; alta movilidad social por el comercio; prostitución; venta de drogas; lucha contra las mineras y la inseguridad). Por ejemplo, se encuentra la Pastoral de la Tierra, encargada de concientizar sobre el cuidado de la naturaleza, evitando el uso de agroquímicos, dicho espacio resultaba atractivo para la investigación, no obstante, en el periodo de campo no se encontró la participación de las mujeres (aunque sí ha habido presencia de mujeres en esta pastoral y no hay impedimentos para que en el futuro se puedan integrar).

Buscando mujeres que participaran en las líneas pastorales mencionadas, me vinculé de manera inmediata con el área de Teología India, la cual se encuentra adscrita a la dimensión *profética*. Esta área es una interesante expresión de prácticas contemporáneas latinoamericanas que expresan la diversidad y complejidad del fenómeno religioso católico. Aquí participan dos mujeres. En el caso de la parroquia del Santo Niño de Atocha, la importancia de su intervención reside en la contribución al proyecto parroquial en la construcción de una identidad local debido a su ubicación fronteriza. Consideran que es importante construir y cohesionar el tejido social para afrontar la alta movilidad poblacional y las problemáticas típicas de contextos fronterizos internacionales. En la praxis de esta área resalta también los esfuerzos por recuperar una herencia autóctona, situación que ha tenido muy presente la Diócesis en zonas indígenas.⁴ Para el caso de Frontera Comalapa, la Teología India ha establecido relaciones con el país vecino (Quetzaltenango- Guatemala) para adquirir conocimientos sobre la “espiritualidad maya”. Al mismo tiempo, mantienen una

³ El área de mujeres está inscrita en la pastoral social. Por tal motivo, tan sólo hacía falta buscar áreas o grupos que estuvieran en las líneas profética y litúrgica.

⁴ Este fenómeno ha sido estudiado por Valtierra Zamudio (2012), Groski (1999) y Morales Bermúdez (2005) por mencionar algunos. En dichos trabajos se percibe la ausencia de la participación de las mujeres, además, consideran a la Teología India como una etapa en el desarrollo histórico de la Diócesis, sin observar la coexistencia y diálogo de otras teologías presentes en las praxis contemporáneas, por considerarlas superadas. Esta visión descansa en una postura de corte evolucionista de sucesión de etapas. Contrario a esto, esta investigación demuestra la presencia en la parroquia de Comalapa de hermenéuticas y grupos que interactúan en un mismo espacio.

preocupación por considerar el entorno natural en su práctica religiosa. Estas características demuestran la complejidad que guarda tan sólo un grupo de creyentes que integra el amplio abanico de la parroquia en Frontera Comalapa.

Finalmente, decidí trabajar con algún grupo que perteneciera a la dimensión *litúrgica*, así fue como opté por las mujeres que participan en el área de Liturgia y Ministros. La formación que ellas reciben es de carácter doctrinal-sacramental, orientado a colaborar con los diversos ritos católicos (misas, bautizos, comunión) y contribuyen a la existencia del rostro institucional; no obstante, la flexibilidad de la Iglesia en ofertar cursos permite que dichas mujeres cuenten con otro capital cultural para resignificar su visión del mundo. La experiencia de las mujeres de este grupo religioso fue central para comprender que los diversos órganos y sectores de la parroquia no están desvinculados entre sí, sino que mantienen vínculos y cooperación. Aquí se entiende que las mujeres ministros, si bien, no se adscriben al Área de Mujeres o a la Teología India, sí comparten ciertos elementos discursivos de estas dos áreas y dotan de referentes de sentido críticos para pensar su entorno social. Estos lineamientos fueron fundamentales para irme adentrando al complejo entramado que presenta el grupo religioso de la parroquia de Frontera Comalapa.

Capítulo I

De la praxis filosófica a la antropología de la praxis

Apuntes para una construcción conceptual

1.1 Introducción

El objetivo de este capítulo es hacer apuntes teórico-metodológicos para construir un acercamiento antropológico a la noción de praxis. Esto surge por la preocupación por comprender la praxis de las laicas dentro de la institución parroquial. En este sentido, en las siguientes líneas se expone cómo el concepto de praxis, en su dimensión epistemológica, aporta elementos precisos para dar cuenta de la acción transformadora de algunas mujeres creyentes pertenecientes a la parroquia Santo Niño de Atocha, ubicada en Frontera Comalapa. En términos generales, puedo argumentar que el concepto de praxis en América Latina ha sido tratado desde distintas perspectivas, algunas de ellas parten de la filosofía, la pedagogía y la teología. Aquí se encuentran planteamientos de algunos autores como Sánchez Vázquez, Enrique Dussel y Paulo Freire, quienes me interesa resaltar porque se separan del uso que se ha dado a este concepto en su acepción economicista y anclado en relaciones de producción, emanadas de un contexto alemán en el que el sujeto de la praxis aparece ligado a la clase proletaria.

Estos autores, especialmente Dussel y Adolfo Sánchez Vázquez, sin salirse de un discurso filosófico, recuperan epistemológicamente el concepto de praxis desde tres aspectos para la obtención de conocimiento acerca de transformaciones sociohistóricas fuera del ámbito occidental. En esta misma línea, pero desde la pedagogía, Freire aborda el concepto para dotarle características epistemológicas propias de la disciplina que sigue. Los tres autores proponen el sentido de la praxis pensando en las realidades como México y América Latina. Tal propuesta permite de manera viable la transición del concepto de praxis, del plano de la filosofía y de la pedagogía al de la antropología, tal como intentaré mostrar adelante.

Recupero los posicionamientos antes mencionados para rescatar, en primer momento, la epistemología (lógica de pensamiento) del concepto de praxis, para luego, colocarlo en un plano antropológico que permita historizar la reflexión filosófica y llamar la atención sobre el papel que tienen estos aspectos en los procesos de construcción de alternativas políticas, nociones necesarias en el pensamiento antropológico de la cultura. Los tres autores

mencionados proponen una epistemología de la praxis que refleja el carácter dialéctico en su sentido articulador y permite ver la transformación del hombre y la transformación de la realidad cultural que lo constituye. En ese sentido, aportan elementos importantes que posibilitan situar el análisis de la praxis en otros contextos sociales, otros sujetos y con otros marcos de sentido que guían la transformación, que los contenidos en las acepciones marxistas clásicas.

Para descolocarme del tinte filosófico y pedagógico impregnado en el concepto de praxis, y ubicarlo en el plano antropológico de las relaciones socioculturales heterogéneas construidas en el marco de la práctica religiosa de mujeres chiapanecas que habitan la región frontera del sur de México, es pertinente, en este ejercicio analítico, echar mano de la perspectiva feminista poscolonial que reconoce la diversidad de enclaves sociales y de experiencias dentro de una colectividad cultural, y así observar otros sujetos de la praxis. En la misma sintonía, resalto interpretaciones sobre la Teología de la Liberación que registran la aparición de nuevas voces en su interior, construidas al margen del dominio inicial de la reflexión de teólogos varones que tienen al sujeto pobre como lugar de enunciación teológica por excelencia de la liberación. Me refiero aquí a la reflexión de teólogas que concretizan al sujeto pobre en las mujeres latinoamericanas. Dicha acción refleja un planteamiento central de este capítulo: la diversidad de experiencias en función de las condiciones culturales y sociales.

El contenido de este capítulo está dividido en cuatro apartados. El primero de ellos anota una exposición sucinta del pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez, Enrique Dussel y Freire. Me sirvo de estos autores para apuntar aspectos epistemológicos sobre el concepto de praxis, base para la construcción de una propuesta metodológica de observación empírica antropológica. La epistemología o lógica de pensamiento que se explora en estos autores está centrada en lo dialéctico como articulación, e implica: a) un sujeto comunitario; b) un marco de sentido; c) un contexto cultural; y d) un sujeto *otro* que propicia la emergencia del sujeto comunitario de la praxis.

El segundo apartado está centrado en presentar la corriente poscolonial feminista: una reflexión que me permite hacer un posicionamiento metodológico sobre el abordaje del sujeto de la praxis en su carácter biográfico y colectivo. Desde este posicionamiento hago una crítica

al rastro patriarcal que se encuentra en la noción de sujeto de Dussel y Sánchez Vázquez. Ambos no terminan por sacudirse las implicaciones de género eurocéntricas que contienen los universales filosóficos; y, sin negar sus aportaciones, lo dicho en este apartado puede tomarse más como una prolongación crítica de sus estudios, que un rechazo de éstos. Esto es importante porque traza relaciones con el tercer apartado para hacer referencia a la construcción de marcos de sentido, descolocados del plano científico. Trato de mostrar la praxis anclada en instituciones creyentes que permiten la emergencia del sujeto de la praxis en el marco religioso (idea poco agradable para el pensamiento moderno político que supone un accionar secular). Para ejemplificar esto, presento algunas características de la Teología de la Liberación cuyo contenido puede abordarse como un marco de sentido desde el cual pueden emerger sujetos de la praxis.

Finalmente, y haciendo una síntesis analítica del capítulo, en el cuarto apartado defino qué estoy entendiendo por praxis, en su dimensión antropológica, que me permitirá entender los entrecruces entre el creer y el accionar de las mujeres católicas. En este sentido, la definición también está dada con la pretensión de dotar a mi análisis elementos más específicos que sean funcionales en la observación de otras realidades y otros sujetos desde la cuales emergen transformaciones sociales.

1.2 Apuntes teórico-epistemológicos del concepto de praxis

El concepto de praxis mantiene una clara herencia con el pensamiento marxista, pues fue construido en el marco del análisis de la lucha de clases y a partir del contexto industrial alemán, y con un sujeto particular: el proletariado. Así lo señaló Gramsci en *Cuadernos de la cárcel* al escrudiñar en la genealogía de esta noción:

[La] filosofía de la praxis nació en el terreno del máximo desarrollo de la cultura de la primera mitad del siglo XIX, una cultura representada por la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y la literatura y la práctica política francesa. En el origen de la filosofía de la praxis se encuentran estos tres movimientos culturales. (SPN, pp. 399-400. Citado en Crehan, 2002:103).⁵

⁵ SPN: *Selections from the Prison Notebooks de Gramsci*.

Para el caso latinoamericano, la filosofía de la praxis marxista ha sido recuperada por autores cuyos aportes reflejan un potencial analítico para otras realidades, en esta lista, resalto el trabajo de Adolfo Sánchez Vázquez (2014). Este autor centra su análisis en la distinción que hace entre práctica y praxis. La primera refiere a la vida cotidiana donde el sujeto es nombrado *ordinario*. La práctica es aquella que se realiza en su carácter utilitario y refiere a la satisfacción de necesidades de la vida cotidiana. Para este autor, en la acción del hombre ordinario se presenta una reflexión, sin embargo, esta se queda en el plano de la práctica utilitaria. A diferencia de la práctica, la *praxis* corresponde a una epistemología dialéctica que articula teoría y acción. Por ello, la praxis es tanto conocimiento como acción que conlleva a una acción transformadora.

En su relación empírica, el sujeto de la praxis, analizado por Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía de la praxis*, es el encargado de la articulación de la teoría y la realidad, cuyo movimiento dialéctico permite la existencia de una praxis transformadora. Sánchez Vázquez presenta la praxis basada en una dialéctica articuladora, entre teoría y realidad a partir de un sujeto, no obstante, vale la pena preguntar ¿quién es este sujeto en Sánchez Vázquez?

En términos epistemológicos, la praxis para Sánchez Vázquez está definida por una visión filosófica, esto significa que el sujeto de la praxis está centrado en el sujeto filosófico o, al menos, está preocupado por llevar la filosofía al terreno de la praxis. Si bien es cierto la elaboración de este autor sobre el sujeto se aleja de la idea de que este en tanto productor de conocimiento no está alejado de la realidad, no obstante, restringe su visión a los intelectuales filósofos. En este sentido, refleja la superación del pensamiento hegeliano y mecanismo tradicional

[...] la praxis humana es fundamento, base del conocimiento, puesto que primero ha creado los objetos que se van a reconocer (al contrario del materialismo tradicional) pero no es asunto aislado del espíritu, pues con intervenciones materiales crea una realidad objetiva, real, sensorial (al contrario del idealismo) (Gandler, 2008:205).

La praxis entonces no es únicamente razón en el plano de las ideas sino en el proceso de construcción de conocimiento, desde realidades vividas; dicha alusión parte de la recuperación que hace Sánchez Vázquez en Marx sobre la postura antropológica del

concepto, al colocar al sujeto en sus dos dimensiones: como hombre de razón y como sujeto social.

Desde la reflexión de este autor se retoma la praxis en su carácter dialéctico, como articulación y no como exclusión, que implica la existencia de un marco teórico, un sujeto y una realidad. Por lo tanto, la praxis representa al sujeto en su carácter universal.

Ahora bien, siguiendo el plano filosófico sobre las reflexiones en torno a la praxis en su carácter epistemológico, me es pertinente puntualizar algunos aspectos que se reflejan en el pensamiento de Enrique Dussel (1983; 1998; 2014 y 2016), autor que ha abordado las condiciones sociales de América Latina, a partir de su propuesta teórica, basada en la ética de la liberación y praxis de la liberación. La primera se centra en la lógica de pensamiento de la totalidad, que refiere a relaciones asimétricas entre oprimidos y opresores. La ética de la liberación está centrada en la “situación excepcional del excluido” (Dussel, 1998:414). Por lo tanto, la ética de la liberación señala un sistema de dominación ante el cual las víctimas deben tomar conciencia. El sistema de dominación es nombrado por Dussel como la totalidad “unidimensional en el sentido de que no hay otro, porque el que gobierna la totalidad impide que aquél que es oprimido se le ponga a su frente como el *otro*” (Dussel, 1990:12).

Dussel señala que el excluido (víctima) tiene que alcanzar la posición de otro, para marcar relaciones del “cara a cara”. Para concretizar su pensamiento representa tres relaciones asimétricas a las que nombra como “la erótica, la pedagógica y la política”. Como ejemplo, resalto la erótica, que refiere a la relación entre hombres y mujeres, donde apunta que la totalidad corresponde a los hombres, es decir, en el plano de sujeto, en cuya mirada se nombra a las mujeres como objetos, la relación entonces refiere al sujeto y al objeto. Frente a esto, Dussel argumenta que la mujer tiene que cambiar su situación de opresión para iniciar una relación del “cara a cara”.

Para lograrlo, se tiene que realizar una praxis transformadora (como segundo aspecto) que implica tres momentos: el primero refiere a la ética de la liberación, la transformación de la conciencia del oprimido, que le permita negar su condición de víctima y también nombrar las condiciones sociales que la produjeron; el segundo momento es el encuentro comunitario entre las víctimas el “proceso histórico liberador del nosotros comunitario” (Dussel, 1983:4): el segundo momento de la praxis mantiene el principio de la proximidad

que permite acortar la distancia entre las víctimas. El tercer momento es la irrupción del grupo de víctimas en el orden de las cosas, para iniciar la creación de un nuevo orden que implica “la obligación de realizar, de construir, de crear, de dar existencia empírica a las instituciones del nuevo orden más justo” (Dussel, 2006:174).

Como se puede observar, en Dussel se hace visible un sujeto nombrado como “víctima” y una realidad que refiere a América Latina. Sin embargo, los dos aspectos se enmarcan en una visión homogénea, ni el contexto, ni el “sujeto victima” marca especificidades concretas. Pese a eso, me es pertinente retomar el sentido comunitario que persiste en el sujeto de la praxis, cuyo principio de encuentro está referido a la proximidad que es la acotación de la distancia entre las víctimas para iniciar proyectos comunes.

En resumen, los dos autores antes mencionados abordan la praxis en su visión epistemológica dialéctica, como articulación, en cuyo movimiento se hace presente un marco teórico, un sujeto comunitario y un contexto social. Asimismo, en los dos autores se percibe un elemento importante que refiere a relaciones dialécticas entre sujetos-sujetos, dicho aspecto es importante resaltarlos porque refiere a un principio que permite el surgimiento de la praxis del sujeto colectivo, es decir, la apelación de *otro* que afecta al *otro* cuya respuesta se hace visible en resurgimiento de un sujeto de la praxis.

Sin embargo, la crítica que hago a estas perspectivas es que retoman la praxis desde un marco puramente filosófico, lo que implica reiterar una lógica homogénea: en primer lugar, ambos autores hablan del sujeto como un todo (el hombre filosófico, para Sánchez Vázquez, y las víctimas, para Dussel), y presentan a los sujetos en el plano de relaciones asimétricas visibles. Sánchez Vázquez, al referirse a la práctica del sujeto ordinario y al sujeto de la praxis, marca una distinción entre el sujeto de la praxis y el sujeto ordinario. Al hablar de dos sujetos, el ordinario y el filosófico, tiende a separarlos, situación que no refleja una relación dialéctica, es decir el sujeto de la praxis no incluye al ordinario, por lo tanto, el sujeto de la praxis está por encima de otros sujetos. Es colocado en el plano de la construcción de conocimiento, a partir de la realidad donde se encuentra, pero lo desarticula de su ser cultural, dotándole únicamente de características de ser filosófico.

Dussel, al hablar de la erótica, presenta al sujeto (hombre) colocado en el plano de lo concreto, y al objeto (mujer) en la abstracción, sin posibilidad de pensarla como un ser social.

Evidentemente el autor propone que el objeto tiene que colocarse en el plano del sujeto, en la relación “cara a cara” es decir colocarse en lo social, al hacer dicha alusión en principio niega el ser social de las mujeres colocadas en el plano del objeto.

En segundo lugar, ambos refieren a la existencia de la teoría únicamente en el plano de lo científico, y desconocen la posible emergencia de marcos de sentido en diversos contextos sociales para la acción transformadora (como el ámbito religioso del cual me ocupo en este caso). Finalmente, la tercera crítica es que abordan las realidades desde una visión estructuralista y homogénea, como lo hace Dussel al hablar homogéneamente de América Latina como el otro oprimido a partir de relaciones asimétricas frente al opresor. Con base en lo anterior, considero importante no caer en lógicas homogéneas y universales.⁶

¿Cómo cambiar dicha situación sobre el concepto de la praxis para acercarse desde un plano antropológico? Para ello, me parece pertinente resaltar los aportes de Freire en su abordaje de la praxis desde la pedagogía. El autor refiere a la praxis en su aplicación contextual, es decir, no habla del Tercer Mundo o América Latina como una totalidad, sino desde particularidades culturales e históricas específicas, como el caso de las comunidades rurales analfabetas de Brasil, durante la mitad del siglo XX. De manera concreta, el autor habla de los “círculos culturales” de analfabetos, desde los cuales la praxis surgirá a partir de las necesidades más próximas. El sentido de la praxis de los grupos culturales se caracteriza por la relación entre el tipo de instrumentos teóricos que aborden con las condiciones reales de existencia.

Los sujetos, en la reflexión de Freire, están centrados en el Partido Revolucionario y en los analfabetos: en los dos grupos propone una relación dialéctica siempre en la búsqueda “De la organización consciente de las clases oprimidas para que, superando el estado de ‘clase en sí’ se asuman como en ‘clase para sí’”. (Freire, 2013:36). Desde la *pedagogía liberadora*, Freire apunta una relación dialéctica entre los dos grupos, es decir, el Partido Revolucionario tiene que estar en la disposición de aprender con las masas populares, de no ser así, romperían con la dialéctica marcando relaciones elitistas. Por lo tanto, “el propio

⁶ La crítica que realizan algunas feministas al pensamiento latinoamericanista, entre ellos Dussel y Aníbal Quijano entorno a su modelo dicotómico y homogéneo se puede observar con mayor profundidad en escritos de Breny Mendoza (2014) y Vuola (2001).

educador necesita ser educado” (Freire, 2013:37).⁷ En Freire se identifica, además, el interés de partir de las preocupaciones particulares de los sujetos analfabetas para generar su alfabetización y desde ahí generar círculos de reflexión sobre su realidad e incluir la praxis. En resumen, en Freire encuentro un ejemplo de elementos concretos para que un sujeto pueda transformarse, y de ahí que esta investigación busque exponer antropológicamente los aspectos culturales, sociales e históricos que intervienen en el proceso de transformación de las mujeres de las creyentes de la parroquia Santo Niño de Atocha. Superando así los postulados de Dussel y Sánchez Vázquez, quienes ofrecen modelos teóricos de gran valía pero con ausencias metodológicas para aterrizarlos.

Tratando de recuperar las tres aproximaciones señaladas, la definición de praxis que aquí se aborda tiene la preocupación por integrar el plano antropológico, lo que implica visualizar su carácter epistemológico (sujeto de conocimiento inmerso en la dialéctica como articulación) y metodológico (sujeto colectivo y sus particularidades), así como las relaciones de apelación entre sujeto-*otro* (este puede ser cualquiera, todo sin excluir las particularidades de un contexto sociocultural específico). Más adelante, retomaré de nuevo a los tres autores antes señalados Adolfo Sánchez Vázquez, Dussel y Freire, para concretar mi propuesta de articular la dimensión antropológica de la praxis.

Ahora bien, en las siguientes líneas antes de presentar la definición del concepto de praxis en su sentido antropológico, me parece pertinente resaltar el trabajo de algunas antropólogas. La motivación para recurrir a dichos aportes está basada en dos momentos importantes: el primer en resolver el carácter homogéneo y excluyente del sujeto de la praxis,

⁷ Freire, señala que el proceso de liberación tiene que venir en el proceso de aprendizaje y concientización de las personas, en ese sentido, toda concientización está inserta en la praxis que refiere a la unidad entre teoría práctica, reflexión acción. De manera concreta, señala algunas consideraciones sobre el acto de leer en su sentido liberacionista: “a) que asuma el papel del sujeto de ese acto... estudiar seriamente un texto es estudiar el estudio de quien estudiando lo escribió. Es percibir el condicionamiento histórico-sociológico del conocimiento... Estudiar es una forma de reinventar, de recrear, de reescribir, tarea de sujeto y no de objeto... b) El acto de estudiar, en el fondo, es una actitud frente al mundo... c) Que el estudio de un tema específico exige del estudiante que se ponga, hasta donde sea posible, al tanto de la bibliografía referente al tema u objeto de su inquietud. d) Que el acto de estudiar es asumir una relación de diálogo con el autor del texto... cuya mediación se encuentra en los temas de que se trata...e) que el acto de estudiar exige humildad. Sí quien estudia asume realmente una posición humilde, coherente con la actitud crítica, no se siente disminuido si encuentra dificultades, a veces grandes, para penetrar en la significación más profunda del texto... (Freire, 2013:48-52).

ello implica marcar mi posicionamiento metodológico sobre el sujeto de la praxis. El segundo momento es presentar las reflexiones que estas autoras han desarrollado sobre sus datos etnográficos, obtenidos en algunos estudios sobre grupos de creyentes. En ellos se refleja la acción de las mujeres creyentes y su carácter transformador.

Por otro lado, retomar sus investigaciones permite hacer visible otros contextos y procesos históricos donde se han dado acciones transformadoras por parte de las mujeres creyentes. De igual manera, se hacen perceptibles instrumentos necesarios de la praxis que no se reducen a instituciones académicas, sino que aparecen en otras instituciones como la religiosa.

1.3 Reflexiones de la praxis sobre mujeres creyentes desde mujeres antropólogas: encuentros teóricos-metodológicos para pensar una antropología de la praxis.

Antes de la “palabra de Dios”, así vivíamos,
no pensábamos nada, pero cuando empezamos a aprender
“La palabra de Dios, empezamos a ver muchas cosas que
no estaban bien y es cuando vimos que nuestra necesidad era mucha.
[...] ya estudiábamos la “Palabra de Dios” analicé mi sufrimiento,
sentí que yo era una persona que valgo y que también podría dar el ejemplo aquí en mi barrio
porque se escuchaba que se organizaba la gente, pero no sabíamos por qué, pero yo dije: “Pues voy
a organizar un grupo de mujeres, yo misma.
(Masson, 2008:96)

1.3.1 Feminismo poscolonial y los sujetos de la praxis

Me parece importante resolver a nivel metodológico el aspecto homogeneizador del sujeto de la praxis que no resuelven las discusiones de Dussel y Sánchez Vázquez. Es decir, no considerar al sujeto como un todo, aunque formen parte de una misma institución o colectividad. Para dar solución a este problema echaré mano del postulado epistemológico al que se adscriben algunas feministas de la corriente poscolonial, sobre todo haciendo énfasis en el reconocimiento de la diversidad, con el fin de ver a las mujeres como actrices sociales: esto para visualizar en qué sentido estoy abordando al sujeto de la praxis mujeres.

La corriente feminista poscolonial surge de la ruptura con el feminismo occidental eurocéntrico, que únicamente retoma la situación de mujeres blancas y desde ahí representa a las mujeres del mal llamado “tercer mundo”. El feminismo poscolonial rompe con las representaciones universales sobre las mujeres y analiza la condición histórica de mujeres pertenecientes a otros países no occidentales. Como ejemplo de esta corriente se encuentra

el escrito de Chandra Tapalde Mohanty (2008). La perspectiva de esta autora se enmarca en lo deconstructivo, orientado a criticar el discurso del feminismo occidental que ha contribuido a la construcción de la “mujer del tercer mundo”, representada de manera homogénea, es decir, como mujeres pasivas, violentadas, dominadas por los hombres y sin posibilidad de transformarse o colocarse como sujetos activos.

Para Chandra Tapalde los textos de algunas feministas han contribuido en un aspecto estratégico para la construcción del *otro* no occidental. Su crítica se desarrolla bajo tres principios analíticos presentes en el discurso feminista occidental sobre la mujer del “tercer mundo”. Para intereses de la investigación sólo resalto el primero de ellos que versa en torno a la categoría de “mujeres”, y cuya noción ha transitado bajo la representación de un grupo constituido como si se tratara de mujeres con intereses, deseos y formas de significar su vida cotidiana de manera idéntica. Para la autora, tal mirada reduce la búsqueda de sentido y de experiencia de cada una de las mujeres, ya que no toma en cuenta las diferencias de clase, de status o culturales, y puede seguir reproduciendo una mirada de carácter homogéneo.

Bajo esta tesitura, resalto el trabajo de Saba Mahmood (2008), quien tiene por objetivo dar cuenta de la agencia que subyace en las prácticas de un movimiento que no tiene la intención de modificar sus normas, pero sí hace uso de ella para lograr sus propósitos. Este trabajo lo realizó en una mezquita, analizando la participación de las mujeres en el Cairo, Egipto. La novedad de su estudio versa en abordar la agencia que no conlleva un movimiento revolucionario, ni a la resistencia abierta contra las relaciones de dominación, sino a la capacidad de acción, aun dentro de las relaciones normativas.

Su escrito se separa de los estudios dicotómicos que analizan la resistencia entre oprimidos frente a los opresores. Por ello, propone poner atención en los deseos y motivaciones de las mujeres en seguir dentro de la normatividad que se presenta en la mezquita. El principal eje en su escrito está en la capacidad de agencia social que puede estar inscrita en actos que producen cambios progresistas, pero también en aquellos que permiten la continuidad o la estabilidad de las relaciones. Su orientación analítica busca una antropología particular del sujeto que permita conocer las aspiraciones, deseos, motivaciones y compromisos para entender la importancia de las prácticas en las cuales se adentran las personas, en este caso las mujeres creyentes del Islam.

Para no caer en una postura universalista y homogénea sobre el sujeto “mujeres”, siguiendo a estas autoras, abordaré tanto el aspecto biográfico como colectivo de las mujeres a quienes dedico este estudio. Teniendo en cuenta el contexto y la institución en la cual participan, además del sentido que cobra para ellas formar parte de una cultura religiosa y vivir en un contexto fronterizo (Frontera Comalapa).

Los estudios que han transitado bajo la línea poscolonial no sólo reconocen la diversidad de mujeres, también han estudiado la acción transformadora de las mujeres en contextos religiosos específicos. Para este caso vale la pena recuperar los trabajos de antropólogas en el contexto de Chiapas.

1.3.2 La participación de las mujeres de Chiapas en espacios religiosos: algunos estudios

El marco conceptual de estos trabajos, aunque no remite formalmente a la praxis, se fundamenta en la construcción de la agencia social, como una acción que permite ciertas transformaciones. Tales escritos me permiten observar a la institución religiosa como un lugar donde las mujeres adquieren elementos que les posibilitan construir una praxis transformadora.

Aida Hernández (1998) propone un abordaje epistemológico centrado en la valoración de la agencia social y política de sectores de mujeres religiosas (monjas) y de laicas indígenas. Su abordaje teórico metodológico tiene como objetivo cuestionar las representaciones hechas por algunas antropólogas feministas sobre las mujeres indígenas vistas como víctimas y pasivas insertas en estructuras patriarcales. Hernández resalta el trabajo y participación de las mujeres indígenas no sólo en los movimientos campesinos por demanda de tierra, sino también por la igualdad en sus relaciones familiares, en su comunidad y en su organización.

En esa misma línea se encuentran el trabajo de Masson (2008), quien realiza su investigación en una cooperativa de mujeres: *Tzome Ixuk*. Se trata de mujeres tojolabales del barrio Los Pocitos perteneciente al municipio de Margaritas. Mujeres creyentes, quienes participaron de la línea de la Teología de la Liberación. Desde sus testimonios recupera la forma en que las mujeres iniciaron su cooperativa con recursos obtenidos de la asociación Cáritas; y su participación en las reuniones del área de mujeres, inscrita a la línea de la Teología de Liberación. La cooperativa fue un espacio que permitió la solidaridad

comunitaria entre mujeres, donde aprendieron a realizar cuentas con las ventas de abarrotes; a valorarse y a identificar la explotación que vivían al trabajar en espacios domésticos ajenos y propios. La parroquia fue un espacio para seguir reflexionando sobre la realidad y su situación social como mujeres, teniendo como base textos bíblicos. Desde la unión y reflexión, dadas en la cooperativa y en la parroquia, también empezaron a nombrar y socializar la violencia que viven en sus espacios domésticos. El texto de Masson, visibiliza los espacios que insertan a las mujeres a vivir ciertos roles de género, como el ser madre, cuidar de los hijos y de sus esposos; el racismo que enfrentan en sus relaciones con gente mestiza. Pero también hace visible otros espacios que les permiten reflexionar sobre su situación e incidir, no de manera radical; pero sí en transformaciones subjetivas y en sus relaciones sociales (con esposos y patronas).

En los estudios sobre mujeres creyentes en contextos urbanos encontramos el trabajo de Gabriela Robledo (2009), quien recupera la historia de la migración de mujeres indígenas creyentes, expulsada de sus comunidades y reinstaladas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En el texto Robledo hace visible cómo lo religioso sirvió como marco de orientación para las mujeres indígenas, a partir de su inserción en el espacio urbano y las transformaciones que vivieron al encontrarse con otras opciones religiosas, como son “la Asamblea Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, de carácter pentecostal, y la congregación del templo católico El divino Pastor” (Robledo, 2009:162).

Robledo centra su investigación tanto en la incidencia religiosa como “en las interacciones en que ellas se encuentran insertas” (Robledo, 2009:21); es decir, en escenarios como el hogar, la estructura social y las relaciones interétnicas. La autora también aborda el papel de las prácticas religiosas “en la configuración de una identidad colectiva en la ciudad, la transformación de la dinámica familiar bajo su influencia y su efecto en las identidades femeninas”, así como la participación social a que se abrieron en demanda del respeto a sus derechos humanos (Robledo, 2009:23-24).

Desde la teoría de Giddens sobre la estructuración, “donde los actores tienen la capacidad de constituir y construir los sistemas sociales mediante sus interacciones” (Robledo, 2009:21); la autora ve a las mujeres como actoras que inciden en la estructura religiosa, negocian y traspasan las reglas en dicho espacio. Para la autora, la identidad de

estas mujeres transita en relación dialéctica entre lo adquirido en el ámbito rural y lo obtenido en el espacio urbano. También señala cómo los elementos de la identidad étnica han sido transformados por las mujeres:

[...] supone la ruptura de los vínculos con sus vecinos y la red extensa de parientes que en la comunidad eran de vital importancia. En estas condiciones el grupo religioso es un espacio para construir un modelo de interacción, el cual le ofrece al migrante la posibilidad de vivir un sentido de comunidad validado con rituales y elementos sagrados. Estos vínculos significativos refuerzan la identidad étnica de los actores (Robledo, 2009:102).

Un elemento de la identidad étnica traído a la ciudad es la vestimenta: “las mujeres cuando asisten al culto, usan su traje tradicional, de tal manera que es fácil identificar su comunidad de pertenencia” (Robledo, 2009:102). Con lo que respecta a las transformaciones de las identidades femeninas la autora señala que “es más evidente en las jóvenes, entre quienes encontramos incluso quienes conscientemente eligen no casarse a cambio de tener la posibilidad de estudiar o mantener una autonomía personal” (Robledo, 2009:160).

Otro escrito que recupero es el de Sandra Cañas (2012), quien aborda la forma en cómo las mujeres indígenas de la colonia el Encuentro ubicada en San Cristóbal de Las Casas se han apropiado del Islam-Sunni. La autora devela en su texto la postura de los indígenas en la apropiación del Islam, la cual ha estado marcada por una constante negociación de las mujeres sobre el uso del velo; la poligamia; el matrimonio, la apropiación del espacio (Mezquita) y el acceso a los libros sagrados. En su apropiación del Islam, según Cañas, las mujeres han desarrollado una relación dialéctica entre este y la tradición, es decir, estos no se excluyen sino se complementan. Por ello, sus sujetos argumentan que se puede ser “musulmán e indígena a la vez”.

Los elementos de esta identidad étnica van desde la vestimenta, la lengua y prácticas alimenticias. No obstante, dichos aspectos identitarios colectivos se articulan con elementos obtenidos en el Islam los cual inciden en la subjetividad de las mujeres, como ejemplo, se encuentra que:

[...] han incorporado cambios en su persona [...] las indígenas más jóvenes han dejado de depilarse las cejas, peinarse con adornos, perfumarse o maquillarse, porque,

según el profeta las mujeres deben de ser modestas y sencillas. Sin antes de ser musulmanas se pintaban un poco la boca y los ojos, ahora no lo hacen para nada (Cañas, 2012:46).

Con lo que respecta al uso del velo, la apropiación de dicho elemento en las mujeres se torna en una reflexión crítica: “Para las mujeres del movimiento de la mezquita, el uso del velo se relaciona con la tarea de llegar a ser cierto tipo de persona, más específicamente, con cultivar cualidades que las escrituras sagradas definen como propias de las mujeres musulmanas; entre ellas, la modestia, la piedad y la timidez” (Cañas, 2012:51). Las mujeres creyentes, resaltan diversidad de transformaciones y experiencias a partir de procesos históricos, relaciones, edades y contextos concretos.

Como se puede observar en estos trabajos, tanto el sujeto de la praxis como los marcos de sentido religioso que orientan la praxis son diversos (desde el Islam, al cristianismo, con las tendencias específicas en su interior, como los adeptos a la Teología de la Liberación o al pentecostalismo). La praxis necesita ser comprendida desde los sujetos que la realizan, en los contextos particulares en los que se articulan y por los marcos de sentidos específicos que dotan de recursos interpretativos.

A partir de esto, considero que el sujeto de la praxis puede surgir desde diferentes grupos socioculturales que pueden o no contener aspectos del sujeto filosófico del que habla Adolfo Sánchez; la víctima, a la que refiere Dussel, o en un círculo cultural (analfabetos) donde coloca Freire el énfasis en su pedagogía de la Liberación. En este caso, en las mujeres creyentes de diversos grupos religiosos y contextos sociales como lo demuestran las antropólogas citadas.

La praxis surge de la diversidad de sujetos, lo mismo sucede con el referente teórico que guía la acción, este puede surgir tanto de ámbitos científicos como de otras instituciones: religiosas, políticas, educativas o artísticas. Para esclarecer dicha postura, en el ámbito religioso, me parece pertinente presentar a la Teología de la Liberación en su nivel

hermenéutico, mismo que ha servido como marco de sentido que guía la praxis de algunos creyentes.⁸

1.4 La hermenéutica de la Teología de la Liberación como marco de sentido para los sujetos de la praxis

Me parece importante puntualizar algunas consideraciones de la Teología de la Liberación en América Latina para seguir reflexionando sobre la praxis en sus diversos contextos y procesos históricos que se han presentado desde el ámbito religioso católico.

De acuerdo con Gustavo Gutiérrez (1975), la teología ha tenido un proceso de transición en los últimos siglos: primeramente, ha ido desde su forma clásica, centrada en lo espiritual, es decir, desde la herencia monástica del medio oriente que ha tenido mayor énfasis en la vida consagrada, pasando por una teología racional pensada como ciencia a partir del uso de categorías aristotélicas y su encuentro con el análisis de las ciencias sociales, principalmente de los aportes marxistas; para llegar, finalmente, a una teología de la praxis que conlleva a tener una mirada crítica sobre el lugar de los creyentes en la sociedad. Por ello, lo racional se orientan hacia un actuar cristiano con el mundo, iniciándose una “exigencia de acción pastoral, de compromiso, de servicio con los demás” (Gutiérrez, 1975:30).

Las relecturas de la praxis en Gustavo Gutiérrez hechas por otros teólogos apuntan a tres momentos y sujetos específicos:

[...] La práctica pastoral de la Iglesia [...] la práctica política de los cristianos, la participación de los laicos, sacerdotes y religiosos en el movimiento popular [...] y la práctica política en la que el sujeto o agente era simplemente la clase popular [...]
La práctica política ya no era un nuevo objeto de reflexión teológica sino un punto de partida (Vuola, 2001: 45).

Desde esta mirada, la perspectiva se enfocará en la acción del hombre con un propósito de transformación política. La práctica estará orientada a los países pobres y dominados del sistema capitalista. La Teología de la Liberación en América Latina ha tenido un proceso de

⁸ Por hermenéutica teológica, entiendo una cierta matriz religiosa de interpretación simbólica del mundo que se origina a partir de condiciones sociales, culturales e intelectuales de un momento histórico concreto, y posibilita una forma particular de interpretar los textos bíblicos.

reflexión desde el ámbito eclesial. Esto se observa en el Concilio Vaticano II, en sus documentos conciliares, como la *Lumen Gentium* (LG) donde se señala que la opción de la Iglesia estará comprometida con “abrazar a los afligidos por la debilidad humana, más aún reconoce a los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ello a Cristo” (LG, 8). La iglesia empieza a cuestionar sus premisas y a tener una reinterpretación en su composición estructural (relectura de la noción teológica de la Iglesia como cuerpo de Cristo), que refiere a la unidad comunitaria entre los creyentes. En América Latina cobra relevancia la Conferencia de Medellín, celebrada en 1968. Pero es hasta la Conferencia de Obispos Latinoamericanos de Puebla de 1979 donde se rectifica “la opción preferencial por los pobres” (Löwy, 1999:50). Es en este horizonte teológico interpretativo desde el que se puede hablar de una Teología de la Liberación, cuyos principios se hacen visibles en América Latina.

Para Elina Vuola (2001), en el método de la Teología de la Liberación en América Latina se hace visible la *praxis* como punto de partida y será el *pobre* el sujeto ideal para desarrollarla: “Los teólogos de la liberación utilizan el concepto de la praxis en el sentido marxista clásico y también lo especifican para connotar las condiciones históricas, políticas y económicas de América Latina considerados desde el punto de vista de los más afectados por las mismas” (Vuola, 2001:41).

La praxis abordada por Gutiérrez tiene su dimensión teórica en la misma teología, es decir, la teología es “la reflexión crítica sobre la praxis a la luz de la palabra de Dios”; como alude Vuola, la fe está en la praxis:

La praxis es tanto el punto de partida como el objetivo de los teólogos de la liberación. La TL desea servir a intereses prácticos y emancipatorios, aunque no los considere como el único medio y criterio de la teología. La praxis de la que hablan los teólogos latinoamericanos es la praxis histórica liberadora. La existencia de millones de pobres y oprimidos es un hecho pero este hecho como tal no es el que conforma la praxis. Es sobre todo la lucha por la liberación de este agente, el compromiso por la transformación de las estructuras sociales opresivas que conforman la praxis (Vuola, 2001: 44-45).

Sin embargo, al analizar esta propuesta, la autora suma una crítica al señalar el lugar subordinado en que fueron colocadas las mujeres. En su trabajo, la autora aborda la forma en que los teólogos, promotores iniciales de la Teología de la Liberación, omiten la situación de las mujeres en América Latina. El “pobre” mantiene un sentido homogéneo o bien de carácter de clase en el sentido marxista, señala Vuola (2001:61), a diferencia de la “pobreza”, que es una condición que se comparte entre hombres, mujeres, niños o ancianos. Debido a la exclusión de las mujeres en la Teología de la Liberación, se inicia la reflexión teológica por mujeres.

En América Latina se empieza hablar de Teología Feminista a partir de reuniones pioneras que colocan a las mujeres como problema teológico. Entre las teólogas que hacen este giro se encuentran algunas pensadoras, como Ivone Gebara, quien señala que “la opción por el pobre no es una afirmación genérica, sino histórica y concreta. Esto quiere decir que, en los diferentes países culturales, el pobre debe ser identificado, situado históricamente como aquel a partir de cual debe nacer algo nuevo” (Vuola, 2001:161). Ivone Gebara ha realizado escritos como “Teología de la Liberación y Género [... e] introduce la hermenéutica de género como una nueva categoría de la hermenéutica bíblica feminista contextualizada en la vida y experiencia de las mujeres pobres de América Latina” (Marcos, 2007:43)

La discusión acerca del lugar de las mujeres dentro de la Iglesia está presente también en otras teólogas feministas como Rebeca Montemayor, quien desde su espacio pastoral ha iniciado un proceso comunitario “inspirado en su pastoral con las mujeres de sus comunidades religiosas” (Montemayor, 2008:14).

Elsa Tamez y Mercedes Navarro también han realizado una reinterpretación de la Biblia desde el pensamiento feminista y revelan “el universo androcéntrico donde las mujeres existen para los otros” (Tamez y Navarro, 2008:14). Junto con otras académicas y religiosas analizan la forma en que la religión es influida e influye en las relaciones de poder. Elsa Tamez también hace visible el cuestionamiento centrado en tradiciones cristianas, donde se refleja relaciones androcéntricas y patriarcales, ante ello, ha buscado descolocar la imagen de Dios como hombre, y una de las alternativas ha sido pensar a Dios como madre y no únicamente como padre “incorporando imágenes femeninas de Dios, tratado de ver el

Espíritu Santo como femenino; también ha revalorizado lo cotidiano y la dimensión del placer” (Marcos, 2007:40).

Sin embargo, la crítica que realizan las teólogas a los teólogos de la liberación y a la misma Iglesia no las llevó a abandonar el espacio religioso, pues con sus referentes bíblicos encontraron elementos para abordar la situación de las mujeres dentro de las iglesias. Colocar al sujeto pobre y la experiencia de las mujeres llevó a las teólogas al reconocimiento de la diversidad de mujeres y a los diferentes aspectos que las oprimen. Tanto antropólogas como teólogas feministas enfatizan en la posibilidad de liberación de las mujeres dentro del ámbito religioso, reconociendo las dinámicas de poder que en ella coexiste.

Vuola (2001) realiza una crítica tanto a la Teología de la Liberación como a la Teología Feminista. La crítica a la primera teología versa en haber abordado al pobre como clase productiva y no como sujetos corporales marcados por el género, la raza, clase y vida cotidiana (Vuola, 2001:220). La reducción de la praxis de la Teología de la Liberación también refiera a que su metodología estuvo centrada en un nivel macro para explicar la realidad; por lo cual, impide ver la esfera privada y de la vida cotidiana (Vuola, 2001:172). Con lo que respecta a la Teología Feminista, la principal crítica está orientada a la no conceptualización de la “experiencia de las mujeres”, aunque en ella se reconoce una concreción sobre el sentido de la *praxis* en la vida cotidiana de las mujeres (Vuola, 2001:142). Otro aspecto importante que recupera la autora es el intento que hicieron algunos teólogos de la liberación por enmendar el error de la Teología de Liberación al no abordar la experiencia de las mujeres. Entre ellos resalta los trabajos de Enrique Dussel y Leonardo Boff. Pese a su intento, serán criticados por colocarse en la estructura binaria entre la femineidad y la masculinidad como dos polos opuestos y por seguir la línea de la teología tradicional. A Dussel se le critica por haber considerado que las feministas intentaban ser hombres (Vuola, 2001:154-155). Dussel, en sus escritos, aborda el concepto del *otro* y la *totalidad*. Para Vuola, el teólogo no resuelve quién es el *otro*. Por otro lado, la autora señala que tanto la Teología de la Liberación como la Teología Feminista, no han abordado aspectos sobre la ética sexual de las mujeres creyentes, como un elemento importante para la liberación de las mujeres.

Por otro lado, hay que precisar que en gran medida la Teología de Liberación, como ejercicio hermenéutico, es resultado de una reflexión de teólogos y teólogas, es decir, de sujetos con formación profesional en el ámbito religioso. Esto resulta interesante de considerar, porque, en algunos casos, conduce a interpretaciones institucionales. En este sentido, esta investigación se preocupa por observar el modo en que las diversas interpretaciones teológicas existentes en la parroquia de Comalapa son apropiadas por laicos y laicas y no profesionales de la religión.

En los inicios de la Teología de la Liberación, la centralidad de los hombres en la producción del marco de sentido que guio la praxis transformadora, excluyó al grupo de mujeres (teólogas feministas). Dicha acción no significó obstáculo para las mujeres debido a que retomaron elementos de la Teología de la Liberación para abordar la situación de las mujeres oprimidas y para replantear su situación dentro de la institución religiosa. En esa dirección puedo decir que la Teología de Liberación ha sido un marco teórico para las mujeres que ha permitido la transformación de sus conciencias, cuya transcendencia se enmarcó como crítica a las condiciones del lugar estructural de las mujeres dentro de la Iglesia. De igual manera, han transformado la imagen de Dios en la medida que refleje el rostro de la mujer y no únicamente la imagen del hombre.

Teniendo este panorama me parece pertinente ahora definir la Teología de la Liberación como un movimiento interpretativo teológico y, retomado tanto por teólogos y teólogas de la liberación, como por laicos y laicas de la Iglesia católica a partir de sus experiencias propias, marcadas por procesos históricos y sociales. La Teología de la Liberación que aquí interesa articular para la discusión, es aquella que estructura en su interior aspectos sociopolíticos, de género, de identidad y de participación eclesial.

La praxis es diversa en la medida que es producida por diversos sectores de la institución eclesial: es decir por sujetos que ocupan un lugar diferente dentro de la Iglesia, pues no siempre viene de sujetos que ocupan lugares jerárquicos, como ha sido el caso de obispos, párrocos, teólogas y teólogos, también la praxis se construye por grupos subalternos que forman parte de la misma institución eclesial. Lo importante es saber qué praxis desarrollan esos grupos y si esta se guía de una teoría para transformarse ontológicamente y para accionar frente a las condiciones de su realidad.

1.5 La praxis en su dimensión antropológica

En su carácter antropológico, el sentido de la praxis implica diversos momentos: lleva al reconocimiento de sujetos en su carácter comunitario y en sus especificidades biográficas y culturales. El sujeto de la praxis, también me parece importante descolocarlo de una visión filosófica, pues implica no centrarlo únicamente en el hombre de razón, colocado en el plano homogéneo, sino en la posibilidad de construirse desde realidades concretas. Es importante reconocer que surge no solamente en un ambiente científico, sino en otras áreas culturales. Ahora bien, una vez resaltada dichos aspectos a tomar en consideración, me parece, importante plasmar en las siguientes líneas algunas puntualizaciones que a mi consideración son importantes para realizar un análisis sobre el concepto de praxis en el marco de una dimensión antropológica. Desde esa preocupación propongo ocho momentos importantes.

1.- La praxis problematizada desde la antropología lleva a colocarla en el plano de la cultura, implicando la relación de esta con la situación geográfica e histórica.

La praxis implica considerarla en aspectos geográficos e históricos específicos, lo que caracteriza, en parte, a los grupos culturales. La praxis desde su visión antropológica debe contemplar que la diversidad de culturas es un aspecto que dinamiza la construcción diversa de sujetos; por lo tanto, la acción transformadora emerge desde la diversidad de grupos, con herencias culturales propias; que los sujetos se constituyen en procesos históricos diversos, a partir de la diversidad de generaciones, movilidad social, por procesos educativos, entre otros. Pero también desde fuerzas exteriores que la han propiciado (políticas gubernamentales, efectos globales, proyectos políticos entre otras más) o interacción con nuevos referentes culturales.

2. Desde la dimensión antropológica también considero que puede ser caracterizada en su dimensión normativa de género y en su proceso de transformación.

Como estructura existente por las prácticas sociales y como lugar donde los sujetos se insertan, es importante problematizarla desde dos aspectos que reside en el núcleo enmarcado en las pautas de comportamiento heterosexual cuyo resultado ha sido el binomio de géneros que refiere a lo masculino o femenino. O bien puede estar modificada por prácticas cuyo sentido lleva a romper dicha heterosexualidad normativa, cuyos sujetos se representan como

gays, lesbianas, bisexuales entre otras más. Por lo tanto, es importante describir la cultura y las praxis, siempre en constante relación dialéctica con las construcciones de género.

3. En su sentido antropológico es importante hablar de las diversas praxis: ello conlleva hablar de dimensiones que componen el todo cultural, lo que significa reconocer diversos sujetos y por lo tanto posibilidad de praxis diferenciadas pero siempre ancladas en la complejidad cultural.

Cada grupo social mantiene una visión sobre la permanencia y la transformación, heredada de y a sus miembros, en ese sentido, podemos hablar de *praxis* existentes en un grupo cultural, que se configuran de manera diferenciada en los distintos sectores. Con base en lo anterior, podemos hablar de *las praxis*, ya que se diversifican en distintos tipos, según los grupos, que forman una sociedad, y que significan marcos de sentido de diferente forma. Visto así, es posible considerar a *las praxis* como una forma de romper la homogeneidad cultural.

4.- El sujeto de la praxis, en su acepción antropológica se ancla en reflexionar el proceso de su construcción que va desde aspectos macros como su ser cultural, que implica formas específicas de ver el mundo, hasta situaciones micro como su ser genérico, que lo hace desempeñar roles específicos en su grupo social y lo coloca en una posición jerárquica concreta.

El sujeto, está marcado por elementos jerárquicos que le sitúan en cierta forma de realizar su vida cotidiana y relacionarse con su grupo. El sujeto puede permanecer con el marco de sentido y seguir las pautas de comportamiento que la norma cultural le indica, o bien, el sujeto puede interactuar con otro marco de sentido que lo lleva replantear su visión del mundo: otra forma de ver y entender el mundo cultural que lo constituyó, por lo tanto, su visión se extiende y su práctica transita de lo utilitario a la praxis transformadora. En este sentido emerge el aspecto dialéctico de la praxis marcado por el sujeto ordinario y el sujeto de la praxis. En el sujeto de la praxis se contiene al hombre ordinario porque no pierde su especificidad cultural e histórica. El sujeto llega a dicho momento a partir de un marco que le ha permitido guiar su praxis cultural desde otro sentido. Por lo tanto, la transición del sujeto se puede dar tanto por la existencia de dos marcos de sentido que le permitieron realizar dicha movimiento o bien porque su marco inicial que le doto de su ser cultural ha manifestado

transformaciones. Ante ello, el sujeto ordinario y de la praxis permanece en continua interacción, lo mismo, sucede con los marcos de sentido.

5.- Hablar de una praxis en su sentido cultural, implica abordar el poder, es decir, reconocer que todo sujeto está inserto en relaciones y estructuras de dominación, lo que propicia el surgimiento de un sujeto de la praxis

La praxis del sujeto puede orientarse a nivel de la estructura, dirigida a cuestionar las normas a través de instrumentos obtenidos en su colectividad. Por otro lado, puede surgir a nivel comunitario sin que la acción sea vista como una ruptura total. Es importante tener en cuenta que la praxis puede construirse como resistencia frente a otros grupos que inciden en sus dinámicas culturales o bien sus entorno sociocultural.

6.- Hablar antropológicamente de las praxis implica encontrar las dimensiones transformadoras, con distintas escalas y matices.

Algunas pueden manifestarse con mayor claridad, colocadas en el plano de la transformación radical o revolucionaria; otras se pueden ver reflejadas en el plano del individuo; otras más en el plano colectivo; en los discursos; en las técnicas corporales; en la apropiación de espacios y en procesos rituales. Toda dimensión estará marcada por el grupo cultural del que se hable, por sus condiciones históricas y por el marco de sentido que lo guíe.

7.- El lector se habrá dado cuenta que en la recuperación de dialéctica de Sánchez Vázquez se enuncia la teoría como un marco que guía la acción del sujeto de la praxis. Para fines de una visión antropológica es pertinente sustituir dicho aspecto (teoría) por marco de sentido, en el caso de la reflexión fuera del campo científico.

Ahora bien, me parece pertinente referir a una pregunta para seguir con la reflexión ¿la epistemología solo se vincula en el plano científico?, ¿es posible hablar de epistemología en otros marco de sentido? Para fines de esta marco teórico y del proceso de investigación que realizo con las mujeres daré una respuesta hipotética: a mi parecer, en los marcos de sentido, producidos en distintos grupos culturales que generan praxis, se puede percibir elementos que propician la transformación, tal es el caso de la hermenéutica de la Teología de la Liberación, que nació desde sujetos (teólogos y teólogas) con formación especializada en su campo, ello significó la construcción de conocimiento fundamentado en el método.

La epistemología se hace visible en los documentos del Concilio Vaticano II, sobre todo en la *Lumen Gentium*, cuando refieren al cuerpo de Cristo, cuyo sentido está refiriendo a la unidad, a la construcción comunitaria entre los creyentes. En este sentido de unidad implicó tomar en cuenta al sujeto excluido por un sistema que lo oprimía. Ese sujeto se le denominó el “pobre”. Para alcanzar el deseo comunitario, se inició la práctica de inclusión a través de la evangelización. Dicha práctica, cobro significados específicos para contextos particulares como fue el caso de América Latina, donde la práctica se convirtió en *praxis* cuyo sentido fue liberar a los “pobres”.

Si en un principio la epistemología fue la unidad entre creyentes, dicho postulado transitó en América latina en la unidad evangelizadora, pero con un tinte liberador y transformador. En América Latina no se habla de una teología sin apellidos, sino de La Teología de la Liberación “porque se trata del ejercicio de una reflexión teológica hecha desde y sobre la praxis histórica; definida como acción liberadora desde la clave hermenéutica cristiana” (García, 2010:288) el principio epistemológico de la teología en América Latina es la liberación, por lo que se habla de la Teología de la Liberación: cuya método consiste en tres principios básicos: ver pensar y actuar, la forma metodológica en que los teólogos la desarrollaron fue desde una “triple mediación: la socioanalítica; la hermenéutica teológica y la práctico-pastoral” (García, 2010:289). La primera refiere a un “conocimiento de la realidad social” la segunda se centra en la interpretación de lo observado, desde un referente cristiano y el tercero refiere a acciones “que puede concretarse en diversos niveles de acción pastoral; tanto en los ámbitos generales, como en los más inmediatos y concretos” (García, 2010:290).

Frente a lo expuesto me parece pertinente señalar que la producción de conocimiento en su carácter epistemológico puede presentarse en otros espacios, como es en este caso, en instituciones religiosas. Para el caso que me ocupa, es claro que el marco de sentido que propicia la Teología de la Liberación a los creyentes que la retoman permite que surja un *sujeto creyente de la praxis creyente*. En este sentido, como he remarcado varias veces y sobre todo desde una visión antropológica de la praxis es importante reconocer la existencia de *praxis* en diversas formas a partir de sus contextos culturales. Lo importante es identificar, en primer momento, de manera general, cuáles son los principios culturales que comparten

un grupo, posteriormente, ahondar de manera concreta en la praxis de un grupo que forma parte del todo cultural.

8.- *El otro u otros, debe ser representado antropológicamente como un sujeto con características históricas y culturales específicas.*

Finalmente me parece pertinente resaltar de manera sucinta otro aspecto que permite que nazca el sujeto de la praxis y esto no refiere al marco de sentido sino al sujeto *otro* al que refiere Dussel y Freire, ese otro que afecta o incide en las dinámicas del grupo cultural que se estudia. Ese *otro* u *otros* serán representados a partir de los contextos específicos donde se encuentran los sujetos de investigación.

En resumen, el concepto de praxis en sentido antropológico, reconoce la diversidad de experiencias marcada por aspectos históricos, culturales y por contextos geográficos particulares: abordar la cultura en su núcleo normativo y transformador, implica reconocer los elementos que permiten los cambios en la experiencia de los creyentes; es importante caracterizar al sujeto de la praxis, dar cuenta de la transición dialéctica que vive el sujeto cultural (del sujeto ordinario al sujeto de praxis, siempre articulados); reconocer que el sujeto de la praxis está inmerso en relaciones de poder; tomar en cuenta que la praxis transformadora tiene escalas y matices; identificar la epistemología implícita en el marco de sentido que guía la praxis del sujeto cultural y, finalmente, identificar quién es ese otro u otros que propicia que surja el sujeto de la praxis y que además propicia la aparición de un marco de sentido que tiene la intención de transformar las condiciones culturales y sociales de existencia.

Dicho lo anterior, a manera de cierre me queda por señalar que la propuesta de analizar la dimensión antropológica de la praxis en los ocho puntos anteriores, me pareció pertinente para mostrar qué implicaciones tiene el análisis de los procesos de transformación en un contexto sociocultural particular. Si desde la filosofía nos lleva abordar el lugar y el sujeto, pero desde una perspectiva homogénea y universal, desde la antropología implica la relación de la estructura (cultura y su marco de sentido que marca las pautas para comprender al mundo) y el sujeto comunitario de manera dialéctica, siempre caracterizando las dimensiones en planos y realidades concretas, que permita mostrar la diversidad y especificidades de cada grupo cultural y las praxis existentes en ellas.

Ahora bien, de los ocho puntos señalados para el uso del concepto de praxis desde la antropología me es apropiado sólo retomar algunos aspectos y profundizar en ellos a partir de los sujetos (mujeres creyentes) y el espacio cultural (influido socialmente por la Parroquia Santo Niño de Atocha) marcando sus especificidades. Ello, me lleva a retomar cinco elementos. Los cinco puntos se encuadran en conocer la praxis de algunas mujeres creyentes de la parroquia. Por lo tanto, es importante retomar la cultura y sus condicionantes geográficas e históricas; colocar al sujeto y caracterizarlo; mostrar los tipos de praxis en sus escalas y matices; presentar el marco de sentido que guía la praxis de los sujetos e identificar quién es ese otro u otros que propician las praxis.

Capítulo II

Las praxis de mujeres católicas

Algunos rasgos históricos de la Iglesia en México y en Chiapas

2.1 Introducción

Abordar sucesos sociales como procesos históricos requiere marcar las encrucijadas políticas, económicas y culturales que hacen parte de su constitución. No obstante, las discusiones metodológicas contemporáneas vienen señalando que en las reconstrucciones históricas se resaltan ciertos actores y se ponen énfasis en determinados acontecimientos, de acuerdo a supuestos reflexivos que subyacen al ejercicio académico. De ahí que reinterpretaciones hechas desde posturas diferentes a las académicamente convencionales se preocupen por destacar rostros ausentes y praxis calladas. En este sentido, presento algunos datos históricos de la Iglesia católica durante el siglo XX que permitan comprender la construcción de praxis de algunas mujeres tanto dentro como en los márgenes de la institución (religiosas y teólogas). Parte de la historia que aquí se presenta está marcada por múltiples aspectos sociales que se entrelazan para dar sentido a la realidad actual, expresada en grupos concretos, en formas de ver el mundo y en praxis específicas. Los sucesos, se inscriben en una visión macro y micro que permiten entender las dinámicas y procesos históricos de la parroquia Santo Niño de Atocha.

El objetivo de este capítulo es, entonces, señalar de manera sucinta eventos de carácter social y político para entender el proceso histórico de la Iglesia católica (con énfasis en México y Chiapas), y así entender la historicidad y los elementos que han permitido la constitución cultural de un grupo católico en un contexto fronterizo. También, este capítulo busca señalar cómo ciertos hechos extra-eclesiales marcaron pautas de comportamiento y transformaron las praxis al interior del catolicismo, como el replanteamiento hermenéutico teológico. De igual manera, presento las praxis de religiosas a través de la historia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas Chiapas, para descolocar la mirada histórica que ha estado centrado en su mayoría de veces en la figura de hombres, claro ejemplo, ha sido la historia de la Diócesis de San Cristóbal a partir del año 1960 donde se habló repetidas veces

del obispo Samuel Ruiz, invisibilizando así el trabajo de mujeres: catequistas, religiosas y laicas. Se habla de las religiosas en este capítulo, porque son referentes históricos que posibilitan entender parte del trabajo de algunas mujeres. En esa dinámica se aborda parte de la Teología India desarrollada en la Diócesis, esto por su relación actual en la vida de laicas de quienes se hablará con mayor profundidad en el capítulo etnográfico.

Por ello, en las siguientes líneas, me interesa abordar aspectos históricos de la Iglesia católica, principalmente el contexto en el que emergen los postulados del Concilio Vaticano II, con los que se propuso insertarse al mundo contemporáneo y así consolidar una nueva forma de ser y estar. Se exponen algunos elementos que reconfiguraron ciertos aspectos y le permitieron cohesionarse y seguir vigente en un mundo en el que se habían dado transformaciones diversas que descolocaron el lugar de lo religioso en la vida social y política. De igual manera, se puntualizan sus supuestos ideológicos, relacionados con el papel de las mujeres dentro de la Iglesia. Mostrar dicho escenario permitirá entender algunos procesos de consolidación de la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, así, como comprender el trabajo de algunas parroquias, como es el caso de Frontera Comalapa, que admita entender las praxis de algunas mujeres laicas⁹ que participan en el área de Mujeres, Teología india y Liturgia. Una historia que tiene su anclaje en un contexto particular como es Frontera Comalapa y la instauración pastoral de la parroquia en dicho lugar.

El capítulo está integrado por tres apartados. El primero de ellos versa en torno a entender en qué contexto social se dio el Concilio Vaticano II; es decir, realizaré algunas puntualizaciones históricas del siglo XX de manera general para mostrar un panorama que permita entender algunos postulados de dicho Concilio, centrándome en los referidos al trabajo pastoral y a ciertos documentos relacionados con la situación de las mujeres creyentes. Por lo tanto, señalo aspectos políticos, económicos, sociales y movimientos de mujeres creyentes y no creyentes que ha incidido profundamente en el papel de la religión y

⁹ Los laicos o laicas son aquellos creyentes que no pertenecen a la jerarquía de la Iglesia católica, es decir, no son parte del clero católico (obispos o sacerdotes). No obstante, son reconocidos como miembros de la Iglesia a partir de tomar parte de los sacramentos. A nivel de jerarquía constituyen el último peldaño nombrados muchas veces como “Pueblo de Dios”. En los documentos del Concilio Vaticano II, su labor y reconocimiento está plasmado en la *Lumen Gentium*. Con lo que respecta a las religiosas, estas mantienen una formación teológica, y de acuerdo a la orden que pertenezcan desarrollan una espiritualidad ya sea de carácter contemplativo o bien participativo en sectores específicos de la sociedad.

exigieron una respuesta institucional por parte de la Iglesia. Recuperar algunas manifestaciones o críticas de mujeres creyentes tiene sentido en la medida en que iré presentando cómo marcaron historia en la institución católica en Chiapas, una historia propia y desde ellas, debido al poco reconocimiento y valor de su trabajo por parte de la institución católica.

En el segundo apartado se enfatiza en los efectos del Concilio Vaticano II para el contexto de México y Chiapas. Esbozo la escisión de la propia Iglesia entre aquellos que estuvieron deseosos de llevar a cabo algunos decretos conciliares y en los que se resistieron al cambio. En esa dinámica resalto aspectos del trabajo pastoral de Samuel Ruiz para el caso de Chiapas, de igual manera, abordo áreas que se desarrollaron con el paso de los años en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas: el Área de Mujeres¹⁰ y la Teología India. En este punto resalto praxis desde sujetos diversos: mujeres y hombres que han estado presentes en el trabajo pastoral y también abordo las Conferencias Episcopales regionales latinoamericanas de Medellín, Puebla y Santo Domingo, eventos importantes que incidieron en el proyecto diocesano.

En lo que respecta a la tercera parte, me inserto en la pastoral diocesana, tomando como caso concreto la Parroquia Santo Niño de Atocha. Parto desde el tiempo que fue nombrado “Chicomalapa”, que va desde la década de los 70 al 2001. Resaltando aspectos en torno al trabajo de los laicos y laicas; el trabajo de religiosas con laicas; el cambio de obispo en la Diócesis de San Cristóbal y sus efectos tanto en el periodo de “Chicomalapa” como en la pastoral de la Parroquia Santo Niño de Atocha. En dicho apartado hago uso de datos etnográficos obtenidos en campo en el periodo 2016-2017 y la narrativa está construida para colocarse desde el modo de significar los procesos eclesiales de los propios sujetos. En la presentación de los testimonios algunas veces coloqué el nombre real de los informantes y otras veces utilicé seudónimos por petición de los mismos. Analizo testimonios de integrantes de la parroquia y también de una religiosa que en su momento perteneció a la compañía de María y trabajó en el periodo de Chicomalapa con las mujeres de la región: a la par de ese testimonio presento la experiencia de la religiosa Aurora en la zona Chól para

¹⁰ Parte del material que cito fue obtenido en trabajo de campo con religiosas del área de CODIMUJ, que han y siguen trabajando con mujeres creyentes.

complementar la reflexión. Por otro lado, abordo la organización estructural de la Parroquia Santo Niño de Atocha y parte del trabajo que ha desarrollado en años recientes en un contexto fronterizo como es el municipio de Frontera Comalapa, para entender este espacio cultural señalo algunos sucesos socio-históricos.

2.2 El Concilio Vaticano II y su relación con el mundo contemporáneo

El lugar de la Iglesia católica en el mundo perdía la centralidad debido al proceso de secularización iniciado con la modernidad,¹¹ en el cual se apertura la diferenciación de instituciones con legitimidad propia y la revaloración de la razón del individuo. La modernidad anunciaba la muerte de la religión, argumentando que esta había perdido tanto la función de cohesionar el mundo social como el control de la orientación de sentido. Por tal motivo y para poder incidir en otros espacios sociales, la religión tuvo que reestructurarse en la modernidad desarrollando un proceso de secularización desde su interior (Gaytán, 2010). El ejemplo paradigmático de esta transformación fue marcado con la celebración del Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII y realizado entre 1962 y 1965, y cuya frase celebré fue el *aggiornamento*: la apuesta al día. Juan XXIII “deseaba un concilio orientado por el anuncio del mensaje al mundo de hoy” (Madrigal, 2011:71): “leer los signos de los tiempos”.

En México, durante los siglos XIX y XX se da la apuesta moderna y liberal de la construcción y consolidación del Estado nación, generando sentimientos de ciudadanía con la idea de un solo pueblo, que ponían el centro de la cohesión social no en la participación de una religión, sino en un cierto tratado civil de convivencia por medio de la identidad nacional. Lo anterior dio como resultado una serie de enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado por el control de la vida pública.

Ahora bien, ¿qué pasaba en este contexto con las mujeres? El surgimiento del feminismo significó un “producto y una crítica a la modernidad” (Scott, 2015:39). Las mujeres salen del anonimato y se convierten en actrices sociales. En México, Espinosa (2009) aborda cuatro vertientes del feminismo mexicano que van desde “*la histórica, la popular, la*

¹¹ La palabra secularización “viene del latín *saecularis*, que significa ‘profano’ y que, a su vez, proviene del *saeculum* que significa ‘mundo’. Secularizar quiere decir entonces, en el latín eclesiástico, pasar de un estado religioso a un estado laico, de una vida orientada hacia la trascendencia a una orientada hacia el mundo profano” (Miguel, 2010:136).

civil y la indígena” (2009:24); de igual manera señala que los movimientos feministas “se asocia[n] a factores y procesos nacionales y mundiales, que afectaron y siguen afectando la vida de las mujeres y sus condiciones para participar en el plano social y político” (Espinosa, 2009:25).¹²

Con la cita anterior Gisela Espinosa Damián, hace visible la diversidad de contextos culturales marcados por procesos políticos, culturales y de clase, así también puntualizar los diferentes grupos de feministas que emergieron en dichas coyunturas. Los grupos fuera del ámbito eclesial pudieron haber incidido en el pensamiento de algunas creyentes católicas. Una de esas posibilidades, se hace visible en el texto de Espinosa donde señala que en el Primer Encuentro Nacional de Mujeres realizado en 1980 en México, fue convocado por grupos cercanos a la Teología de Liberación, organizaciones civiles y feministas: evento en el cual hicieron presencia campesinas de Chiapas. Los temas abordados fueron, “Familia y sexualidad” trabajo doméstico y “participación política de la mujer” (Espinosa, 2009:94-96).

En un momento histórico marcado por los diversos procesos enunciados arriba, el Concilio Vaticano II llamaba a la Iglesia a estar con el mundo de “hoy”. ¿Cuáles fueron entonces sus propuestas? La apuesta se centró en una Iglesia incluyente y ecuménica; se propuso una hermenéutica bíblica que permitiera entender al hombre de ese momento; aprobó el llamado a la comunión en el cual todos son convocados a la salvación. Finalmente, refrendó la importancia de incluir a sectores laicos en la estructura eclesial en la misión de la Iglesia, en el proceso de evangelización, del apostolado en la familia y de la comunión de la Iglesia, entre otros más. Para las mujeres en sus diversos decretos conciliares el mensaje fue:

(Servicio) los otros hermanos, sean hombres o mujeres, que pertenecen de una forma especial a la diócesis, prestan una grande ayuda a la sagrada jerarquía y pueden y deben aumentarla cada día, puesto que van creciendo las necesidades del apostolado (*Christus Dominus* -Cristo el señor, 34).

¹² El *feminismo histórico* surgió para contrarrestar las políticas poblacionales, una de ellas consistió en la “planificación familiar” en los años setenta y ochenta.; el *feminismo popular* la integraron mujeres de barrios pobres, obreras y empleadas, además de campesinas cuya lucha estuvo orientada a cambiar las relaciones entre los géneros; con lo que respecta al *feminismo civil* se caracterizó por el desarrollo de metodologías para implementar talleres con grupos de mujeres víctimas de violencia en espacios rurales y urbanos y el *feminismo indígena*, surgió a partir de los procesos políticos y culturales de 1994, justamente con el levantamiento zapatista. Tanto el *feminismo popular* como *civil* trabajaron apoyándose uno a otro. (Espinosa, 2009:25;83-85 y 233)

(Matrimonio) La activa presencia del padre contribuye sobremanera a la formación de los hijos; pero también debe asegurarse el cuidado de la madre en el hogar, que necesitan principalmente los niños menores, sin dejar por eso a un lado la legítima promoción social de la mujer (*Christus Dominus* -Cristo el señor, 52).

Vosotras, las mujeres, tenéis siempre como misión la guardia del hogar, el amor a las fuentes de la vida, el sentido de la cuna. Estáis presentes en el ministerio de la que comienza. Consoláis en la partida de la muerte [...] Esposas, madres de familia, primeras educadoras del género humano en el secreto de los hogares, transmitid a vuestros hijos y a vuestras hijas las tradiciones de vuestros padres [...] y vosotras también mujeres soltera, saber que podéis cumplir toda vuestra vocación de devoción [...] Vosotras, sobre todo, vírgenes consagradas, en un mundo donde el egoísmo y la búsqueda de placeres quisieran hacer la ley, sed guardiana de la pureza, del desinterés, de la piedad [...] Mujeres que sufrís, en fin, que os mantenéis firmes bajo la cruz a imagen de María [...] Mujeres, vosotras que sabéis hacer la verdad dulce, tierna, accesible, dedicaos a hacer penetrar el espíritu de este Concilio en las instituciones, escuela, hogares y en la vida de cada día (Mensaje del Concilio a las mujeres, 343).

Los documentos del concilio son fuentes que develan la forma en que se incluye a las mujeres en espacios que las llevan a reproducir roles institucionales de carácter desigual y normativo. Por ejemplo, los párrafos citados se observa el lugar designado a la mujer en la reproducción social y cultural mediante el “cuidado”, tanto en la familia como en la iglesia (aquí me refiero a religiosas desempeñando actividades al servicio de los jerarcas). En donde los documentos conciliares se refieren a las laicas y religiosas se refleja la insistente postura de los jerarcas sobre las actividades “naturales” que deben desempeñar las mujeres. En la mirada sobre la situación de las mujeres, los jerarcas tienen un posicionamiento tradicionalista que no permite pensarlas en otros cargos y espacios. En Roma se establecían estos decretos, pero en otros contextos se daban manifestaciones críticas sobre la condición de las mujeres al interior de las iglesias, tal como lo señalan los siguientes escritos.

El feminismo con sus diversos rostros y con la experiencia de mujeres se insertó en espacios religiosos, a partir de momentos históricos coyunturales, en América Latina. Ana María Bidegain analiza en el artículo “Mujeres católicas en el cambio societal y religioso en la segunda mitad del siglo XX” (2015), el funcionamiento de grupos de católicas en el

contexto de Brasil. En su reflexión aborda la experiencia de la Juventud Universitaria Cristiana (JUC): “la JUC formó parte de la acción católica, la gran estrategia pastoral de la Iglesia Católica, cuna del mayor cambio religioso en el catolicismo en el siglo XX” (Bidegain, 2015:383). La autora señala que las “mujeres católicas latinoamericanas se vieron evocadas a rechazar el modelo tradicional femenino ampliamente divulgado por la iglesia hasta la década de 1950 e inicios de los años 60, y reinventar uno nuevo en las décadas siguientes” (Bidegain, 2015:383).

El Concilio Vaticano II y sus documentos han sido reinterpretados desde diversas miradas. Robles (2014), en su texto *El Concilio Vaticano II ante las reivindicaciones feministas del siglo XX. Algunas consecuencias y desafíos*, se pregunta ¿cómo asumió el Concilio Vaticano II las demandas sociales y eclesiales de algunas mujeres americanas y europeas de los siglos XIX y XX? Para ella, los movimientos de mujeres iniciaron el quiebre con la antropología dualista que se vivía en las iglesias: la valoración de unos cuerpos (el de los hombres) y el desprestigio de otros (el de las mujeres), lo que significó una reforma para repensar la teología. La autora resalta lo contenido en el documento *Gaudium et Spes*, donde se enfatiza la unidad del ser humano: “Ya no se habla de una dualidad entre cuerpo y alma, sino de una unidad total del ser humano. ‘Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir’. Ambas realidades dan cuenta de la existencia de un solo ser y ni una de ellas, corporeidad o espiritualidad, es superior a la otra” (Robles, 2014: 60). La valoración a los cuerpos tanto de mujeres como hombres, señala la autora, ha sido una base que puede permitir romper con la dualidad y propiciar una nueva forma de pensar el lugar de la mujer. El contexto del Concilio permite seguir pensando sobre el lugar de la mujer en la Iglesia. No obstante, reconoce que:

En la Iglesia católica se realizan esfuerzos por implicar a la mujer en el trabajo teológico, pero todavía está lejos de ser considerada una interlocutora y protagonista del quehacer eclesial. La mujer cristiana y teóloga constata que las grandes transformaciones operadas en la Iglesia serán el resultado de sus propios esfuerzos e iniciativas. No bastará con sacar su voz y pedir mayor inserción, la mujer recuperará su lugar en la Iglesia en la medida que trabaje por una reestructuración de la teología desde sus bases (Robles, 2014:69).

El llamado de la Iglesia a no estar ausente de los aspectos sociales, marca entonces en las creyentes católicas una visión ambivalente entre un modelo de Iglesia liberadora y uno de carácter normativo. Ahora bien, es importante señalar que los documentos para laicas creyentes son de carácter ambivalente y de tensiones estructurales. Por un lado, avizora elementos incluyentes, es decir, se las inserta en el proceso evangelizador; no obstante, a nivel de la estructura eclesial no se percibe el carácter liberador puesto que no hay modificaciones importantes en la organización institucional.

2.3 Efectos del Concilio Vaticano II en el contexto mexicano y chiapaneco

“Leer los signos de los tiempos” significó para la religión católica no quedarse aislada de los acontecimientos de la sociedad moderna, dicha apuesta conllevó a una escisión organizacional a nivel interno de la institución católica, es decir, las pugnas al interior de la Iglesia entre la parte conservadora y los que deseaban un cambio se hizo evidente. El lado conservador rechazó el modelo de Iglesia participativa y los que tomaron la propuesta del Vaticano II emprendieron ensayos de modificaciones pastorales y litúrgicas. En esta segunda posición, resulta interesante considerar las discusiones generadas en la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, Colombia, donde se habló de la situación del hombre latinoamericano (Sánchez, 2012). En este contexto, las teólogas feministas empezaron a hablar de las mujeres latinoamericanas y sus experiencias de vida en contexto de explotación y pobreza.

Ahora bien, con lo que respecta al contexto mexicano, en la década 1960 se percibe un contexto en el cual se cuestiona el gobierno presidencialista, y se presenta una diversificación de movimientos que denuncian la crisis económica y política. Pero para Blancarte, la participación de la Iglesia en estos temas se inicia en la década de los cincuenta. Según sus análisis, el Concilio impulsará la transformación de la Iglesia, a finales de “1965 la iglesia mexicana (obispos, sacerdotes, dirigentes y militantes católicos) era en su mayoría una iglesia más abierta al mundo, es decir, al mundo de lo secular” (Blancarte, 2014:2008). Dicha apertura pudo tener como referente los documentos conciliares del Concilio Vaticano II, no obstante, el autor señala que la transformación no se dio de manera complementaria, es decir, se vivieron procesos de cambio y continuidad, dos aspectos que coexisten en una misma institución, teniendo como resultado la convivencia de diferentes corrientes con

objetivos específicos: “En 1968 había por los menos cuatro corrientes en el seno de la iglesia mexicana: *la corriente conciliadora o pragmática [...] la corriente intransigente preconiliar [...] la corriente neointransigente moderada [...] la corriente neointransigente radical.*” (Blancarte, 2014:237-238).

Con lo que respecta a la corriente *neointransigente radical*, sus postulados liberacionistas se reflejaron en la Conferencia de Medellín celebrada en el 1968 y en la Conferencia de Puebla de 1979, donde se ratificó “la opción preferencial por los pobres” (Löwy, 1999:50). Así también, en los documentos de Medellín “se encuentra lo que es considerado como un aporte latinoamericano a la teología cristiana ‘Teología de la liberación’” (Morales, 2005:142). Blancarte señala que los resultados “[...] de Medellín fueron introducidos en México, pero de una manera desigual en las distintas diócesis siguiendo la personalidad y el apoyo que cada prelado le diera a los documentos. Hubo algunos obispos (como Samuel Ruiz o Adalberto Almeida que fueron muy entusiastas y otros que se sirvieron menos de ellos o que lo hicieron de manera distinta” (Blancarte, 2014:254).

2.3.1 Teología de la Liberación en el contexto de Chiapas. Diferentes rostros y praxis

Para el caso de Chiapas, la reflexión sobre el papel de la Iglesia en el mundo se desarrolla en los 40 años de trabajo de Samuel Ruiz en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. La línea de trabajo pastoral de Ruiz se puede comprender por su participación en el Concilio Vaticano II y en las Conferencias de Medellín y Puebla. De igual manera, por la influencia pastoral iniciada con su antecesor el obispo Lucio Torreblanca quien “ya había notado una situación de explotación en la población indígena que no cesaba a pesar de las políticas agrarias” (Valtierra, 2012:77).

La Teología de la Liberación, centrada en los pobres de Chiapas, tiene su auge en dos momentos históricos: el Congreso indígena de 1974 y la Asamblea Diocesana de 1975. En el primero de ellos se retomaron temas específicos como salud, justicia, denuncia de invasiones de tierras y la corrupción por parte de funcionarios (Valtierra, 2012; Morales, 1992). Es interesante señalar que, en este primer Congreso, las mujeres estuvieron ahí, aunque en silencio, pero hicieron acto de presencia (CODIMUJ, 1999). En el segundo momento, la primera Asamblea Diocesana, se proclamó “<la opción preferencial por los

pobres> que esa opción, que centra a los pobres como objeto de la pastoral” (Bermúdez, 2005:145). Pero será en 1976 donde se exponga de manera más clara la directriz de la Diócesis: “Nuestro compromiso de fe sólo podrá ser vivido auténticamente si es Buena Nueva para el pobre, para el oprimido, y si suscita, apoya e impulsa un proceso liberador del oprimido” (Bermúdez, 2005:145). El énfasis de la pastoral en los pobres es nombrada como la fase de la “Teología de liberación”, donde se retoma a los pobres como un todo sin especificar género o sexo, de igual manera es la etapa donde no se tomó en cuenta la especificidad de las culturas (Valtierra, 2014:82).

Bajo esta tesitura, Samuel Ruiz, “[...] empezó a sensibilizarse acerca de la situación de las mujeres” (Santana *et. al.*, 2006:77). De igual manera, la diversidad poblacional que debía atender, llevó a Ruiz a dejar la evangelización en manos del pueblo. Parte del trabajo en las diferentes comunidades quedó en manos de religiosas, cuyo resultado fue la consolidación del área de mujeres. Religiosas y laicas iniciaron el proceso de reflexión en torno a la condición de las mujeres. El proceso fue arduo, pero finalmente se consolidó institucionalmente el “Área de mujeres” en 1991 al interior de la Diócesis. Desde entonces esta área ha seguido organizando el trabajo con las mujeres, sobre todos en las zonas Ch’ol, Chab, Tsotzil, Tseltal, Centro, Sur y Sureste, que corresponden a la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En el caso que nos ocupa, Frontera Comalapa forma parte de la zona diocesana sureste.

En la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), en San Cristóbal de Las Casas, es donde se reúnen las representantes o asesoras encargadas de seguir la reflexión en torno a las problemáticas que experimentan las mujeres de las diferentes zonas de la Diócesis. En el libro *Con Mente y corazón de mujer*, CODIMUJ (1999) hace un recorrido histórico en el que presenta los retos y la vida de las mujeres de Chiapas desde 1960. Aquí se esboza el proceso que las llevó a consolidarse como área de mujeres en la pastoral diocesana, la metodología para trabajar con los grupos; su situación como mujeres, cómo experimentaban el rostro patriarcal en sus comunidades (obligadas a casarse, violentadas, sin reconocimiento de su trabajo, tanto en el campo, como en ámbito doméstico y sin derecho a hablar). En dicho escrito reconocen al Concilio Vaticano II como un momento importante en el que se tomó en cuenta “de manera directa a las mujeres”, reconociéndolas como parte de los abandonados y excluidos (CODIMUJ, 1999:29). Pese al lugar que se le designó en los documentos

conciliares, se puede observar cómo en procesos concretos de trabajo los documentos conciliares han sido un referente esencial para reivindicar a grupos de mujeres, tales como CODIMUJ.¹³

El Concilio Vaticano II dio pauta para la participación del grupo de laicos y a religiosas. La CODIMUJ resalta la figura de Samuel Ruiz y las condiciones en que encontró a las mujeres “Él se acercó a ella y sintió su dolor [...] veía cómo se le acercaban las mujeres a saludarlos, siempre agachadas, tapándose la cara con el rebozo” (CODIMUJ, 1999:33). Dichos momentos y reconocimientos, señalan las autoras del libro, fueron “la semillas para cultivar el cambio en la vida de las mujeres” (CODIMUJ, 1999:33). Es importante recalcar que aunque Samuel Ruiz conoció la realidad de las mujeres, serán las religiosas que desarrollen el trabajo con sus congéneres, para iniciar una praxis de liberación mutua. Una acción importante y necesaria, debido a que ni el Concilio Vaticano II, ni la CELAM de Medellín retomaron ampliamente la condición de las mujeres oprimidas y excluidas. Por lo que el trabajo de las integrantes del área de mujeres y la CODIMUJ es relevante en la medida que ocuparon un espacio dentro la Diócesis de San Cristóbal a partir de la pastoral que han venido realizando para:

Que las mujeres se valoraran como indígenas. Que conocieran a más mujeres. Qué compartieran sus problemas e inquietudes. Que se sintieran capaces de aprender. Que aprendieran que eran personas libres y que podían participar en las comunidades, en la sociedad y en la iglesia. Que las mujeres aprendieran a trabajar en equipo (CODIMUJ, 1999:47).

El trabajo del área de mujeres estaba dirigido a dar cuenta de su situación de género, como indígenas y mestizas, y también para que las creyentes incidieran en la transformación de su realidad.

Ahora bien, otra de las pautas que propició el Concilio Vaticano II fue la permisibilidad a las Iglesias autóctonas, lo que se observa en su documento *Ad Gentes (Sobre*

¹³ Para tener un panorama histórico sobre el trabajo e inicios de la CODIMUJ, se puede recurrir al texto de Pilar R. Gil Tébar (2009) *Caminando con un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*; al libro de la Coordinación Diocesana de Mujeres. (1999). *Con mirada, mente y corazón de mujer. Chiapas* y al de Santana, Echegaray *et.al.* (2006). *El empoderamiento de las mujeres desde la lectura feminista: el caso de la CODIMUJ en Chiapas*.

la actividad misionera de la Iglesia), cuya propuesta fue elaborado en el plano diocesano de la siguiente manera: “que en todas las misiones surgieran las Iglesias autóctonas, con recursos propios, clero propio, teología propia, espiritualidad propia, y obispos propios” (Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente, 1999:42).

Con base a esta apertura, en América Latina la situación de los indígenas y la Teología India han tenido un proceso de transición que inaugura la Conferencia de Puebla (1979): la “valoración de los indígenas en y desde su identidad cultural fue una preocupación de los misioneros que trabajaban entre ellos [...]. Al nivel continental latinoamericano, el Departamento de Misiones del CELAM (DEMIS), desde su fundación en 1966, ha promovido una valoración teológica de las culturas indígenas por medio de una serie de encuentros y publicaciones” (Gorski, 1998:11).

No obstante, será la Conferencia de Santo Domingo (1992) donde se reconocerá el carácter “multiétnico y pluricultural”, surgiendo entonces “una evangelización inculturada” (Gorski, 1998:12) que enfatiza la valoración de “la cosmovisión y símbolos de los pueblos originarios, cuya reflexión teológica propia debería ser respetada” (Gorski, 1998:12).

Ante dichos sucesos históricos en América Latina, y a la par del trabajo liberacionista, surge la apertura a interpretaciones venidas de las propias comunidades, lo que se nombró Teología India. El sujeto de la Teología india ha estado centrado en la comunidad indígena. Los protagonistas que favorecieron dicho diálogo sobre la “Teología India”, como señala Gorski, fueron “Instituciones de carácter antropológico-pastoral” (Gorski, 1998:13). Con lo que respecta a los participantes indígenas del grupo pastoral, el autor habla de figuras como sacerdotes católicos, confesiones cristianas con orientación ecuménica, teólogos católicos y obispos. Con lo que concierne al primer grupo, podría entenderse su intervención a través de la participación años atrás en lo que se denominó “*Declaración de Barbados*” (1971), en donde denunciaron las condiciones de los indígenas. Ahí se demandó la responsabilidad “que deben de asumir los estados, las iglesias y antropólogos en relación con los grupos étnicos aborígenes del continente” (Bonfil Batalla *et al.*, 1977:109).

En lo que respecta a la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, dicha propuestas se enmarca desde el Concilio Vaticano II. La figura del proyecto de una iglesia inculturada puede estar reflejada en la figura del diácono indígena, y fue en 1975 cuando se concretizó

tal apuesta. Samuel Ruiz, empezó a hablar de los “nuevos *ministerios* [...] en especial quiso reflexionar en lo que se refiere al sacramento del orden [...] El obispo se preocupaba por el sacerdocio de los indígenas y por la constitución de una iglesia autóctona” (Directorio Diocesano para el Diaconado Indígena Permanente, 1999:27). Con el objetivo de hablar de una Iglesia encarnada se empieza el proceso de formación teológica, nombrado como Teología India. De dicha interpretación han participado sacerdotes indígenas y en Chiapas específicamente los diáconos indígenas.

En resumen, la importancia de estos datos históricos reside en conocer los hilos que se han ido tejiendo después del Concilio Vaticano II en la Iglesia católica y en lugares concretos, tales como la diócesis de San Cristóbal, lugar donde tuvieron gran influencia los documentos conciliares, así como mostrar los discursos construidos en torno a una nueva hermenéutica teológica, sus praxis y los sujetos que se han instituido en este proceso histórico. De igual manera, se trata de resaltar, cuál ha sido el papel de las diversas mujeres (teólogas, monjas, laicas, investigadores e investigadoras) en esa historia. Es pertinente preguntar si en los últimos años han aparecido otros u otras creyentes que se apropian tanto de una teología liberacionista como india. Esto con el fin de descentralizar a ciertas figuras (obispos, sacerdotes, diáconos) que con el paso de los años se han vuelto portadores oficiales para contar el proceso histórico de la Teología de la Liberación y de la Teología India. Ejemplos claros han sido los textos que cité sobre el proceso histórico de la Iglesia católica en México y Chiapas, en ellos vemos repetidas veces la figura de Samuel Ruiz, sacerdotes, diáconos y teólogos. Son praxis con rostros reiterativos en la historia.

Con esto no quiero decir que no sea importante nombrarlos, pero sí quiero señalar que al paso de los años es central identificar otros sujetos que configuran esta praxis para entender cómo se están construyendo diversos sujetos que han participado a lo largo de los años, comprender los que han decidido unirse para contar otras historias desde otros contextos y vivencias. Entre esos sujetos están las mujeres laicas, presentes en todo el proceso histórico de la Iglesia. Dicha puntualización, para muchos, podría nuevamente estar cayendo en una mirada centralista al resaltar únicamente a las mujeres, no obstante, para fines de este escrito se habla de ellas por la poca existencia de documentación sobre sus aportes y de sus experiencias vividas en un espacio eclesial.

2.4 La pastoral diocesana en el proceso histórico de la Parroquia Santo Niño de Atocha en Frontera Comalapa

2.4.1 El auge de la pastoral diocesana en el periodo de Chicomalapa

Una parte importante en el proceso histórico de la Parroquia Santo Niño de Atocha en Frontera Comalapa se encuentra en el periodo de “Chicomalapa”, en cuyo momento se fincan las bases para el reconocimiento del trabajo de laicas y laicos; se evidencia la importancia del trabajo de algunas religiosas con el sector de mujeres y se presenta la escisión de grupos al interior de la parroquia. Dichos sucesos en el periodo actual de la parroquia cobran sentido, por tal motivo, abordaré la historia partiendo de ese periodo. Posteriormente, presentaré algunos datos que permitan comprender parte de la historia actual de la parroquia, en el contexto de Frontera Comalapa.

De acuerdo a los datos obtenidos en trabajo de campo, la parroquia Santo Niño de Atocha ha tenido diferentes etapas. La representación histórica de uno de los integrantes laicos de la parroquia quien se sumó al trabajo pastoral de la Iglesia en 1995, recuerda que el proyecto se realizaba entre dos iglesias, nombradas de manera conjunta como Chicomalapa, es decir, Chicomuselo y Frontera Comalapa. Durante dicho periodo fueron diferentes personajes que realizaban la labor, entre ellos el “Padre Miguel Ángel, el padre José Luis Chanfón y algunas religiosas como la hermana Martina, Chacha y Guicha”.¹⁴ Tanto las religiosas, como el padre, se encargaban de las actividades en los dos territorios. La labor efectuada entre hombres y mujeres bajo el cargo pastoral de Samuel Ruiz, tuvo el cuidado de no centralizar el poder en una sola persona, por tal motivo, no existía un párroco. El trabajo era efectuado principalmente por los laicos y laicas:

La palabra del laico era muy fuerte en misa, no sólo llegábamos a sentarnos. Cada sábado en ese entonces la misa grande y fuerte era en sábado a las 6 de la tarde. Llegábamos a misa, lleno total en la parroquia y pasábamos la comunidad del centro, la comunidad de Cuernavaca, el grupo de juvenil, el grupo de mujeres y todos pasaban a leer su reflexión de

¹⁴ Los nombres de Chacha y Guicha fueron puestos por los laicos de la parroquia. Para el caso de Chacha, su nombre corresponde a María Elena López Gallardo, con este nombre citaré la próximos párrafos para hacer referencia a su testimonio.

acuerdo a la lectura. Era una misa de dos horas o dos horas y media, pero que se nos iba como agua. Era muy participativa, entonces teníamos mucho trabajo. (Entrevista realizada a Raúl en el mes de diciembre en la Casa Pastoral, en el año 2016).¹⁵

La centralidad y el reconocimiento de los laicos fue uno de los aspectos que anunció el Concilio Vaticano II, bajo esa premisa la valoración se hizo presente en el trabajo de Chicomalapa. En ese sentido, se refleja la participación de las religiosas hacia el sector de mujeres laicas. Con lo que respecta al trabajo del área de mujeres desarrollaron una praxis de proximidad entre las creyentes de la región, marcando así un encuentro mujer-mujer.

En la zona sureste el trabajo con las mujeres estuvo presente desde los años 1980 en adelante. De acuerdo con un informe de 1989, elaborado por religiosas que trabajaron en la zona sureste se expone que los grupos de mujeres estaban presentes en los municipios de Chicomuselo (288 mujeres), Comalapa (195 mujeres), Trinitaria (63 mujeres), Comitán (70 mujeres) y La Independencia (75 mujeres). En dicho documento señalan que llevaron promoviendo a las mujeres a nivel local:

1. Número de años de trabajo pastoral en la parroquia y con grupo de mujeres

	Trabajo colectivo	Trabajo con mujeres
Chicomuselo	10 años	4 años
Comalapa	10 años	2 años
Trinitaria	5 años	4 años
Independencia	8 años	6 años
Comitán	3 años	3 años
Margaritas	4 años	–

Fuente: Elaboración personal, 2017.

El trabajo con las mujeres en los municipios de la zona sureste tuvo un proceso de transición histórica trazado con las reflexiones entre laicas y religiosas. En cada municipio el trabajo adquirió características propias de acuerdo a las diferentes realidades sociales. La labor se

¹⁵ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

desarrolló bajo los lineamientos de la pastoral de la Diócesis de San Cristóbal. Tanto hombres como mujeres fueron convocados al proyecto doctrinario y liberador, entre ellos religiosas, tal fue el caso de María Elena López Gallardo (conocida por los laicos como la hermana Chacha), quien llegó en 1990, siendo parte de la Compañía de María de Nuestra Señora, grupo convocado por la Conferencia de Religiosos Mexicanos (CIRM) para apoyar la misión de Chiapas. María recuerda que a su llegada se encontró con un contexto de mucho conflicto y de mucha efervescencia política:

Con los refugiados, pues allá en Guatemala estaba brotando mucha conciencia política, las organizaciones campesinas y eso siguió y ya estaba por tronar lo de los zapatistas. Se estaban formando hasta que brotó en el 94, bueno yo llegué en el 90, pero ya estaban en las asambleas diocesanas y pues se decía que estaba la situación muy difícil y entonces fue que por el tratado de Libre Comercio y es que en el 90. ¿Te acuerdas? O sea, es que se iban a celebrar lo de los 500 [años del Encuentro de dos mundos], [por esos] años entonces había sacado Eduardo Galeano su libro *Las venas abiertas de América Latina*, de ese libro se hicieron unos folletitos populares y cuando yo llegué a Chicomuselo se estaban reflexionando esos folletitos populares de *Las venas abiertas de América Latina*, esos folletitos eran de la diócesis. Entonces se estaba tomando mucha conciencia de la situación de abuso de los pobres, entonces cuando yo llegué don Samuel nos dijo pues “bienvenidos al conflicto” (Entrevista realizada a María Elena en el mes de julio en la Ciudad de México, en el año 2017).¹⁶

La labor doctrinal de María Elena en primer momento estuvo con la catequesis de niños. Con lo que respecta al trabajo con las mujeres, muchas de sus antecesoras ya habían empezado a formar grupos de trabajo. Lo que ya se había constituido era una organización de trabajo en Chicomuselo, Comalapa y Trinitaria. En los tres grupos hubo dos coordinadoras locales quienes se reunían en cada zona cada dos meses y las representantes de municipio realizaban sus reuniones, ya sea cada tres o cuatro meses. (Informe del área de mujeres, 1989:1). En las reuniones se daba tiempo para:

¹⁶ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo al mismos datos.

Dar un tema sencillo, de acuerdo a las problemáticas que van viviendo. Reflexión de la Palabra de Dios y análisis de la realidad. Algunas mujeres participan de Talleres junto con los hombres (María Elena, entrevista 2017).

En el *Informe del área de mujeres* señalan los objetivos del proceso que van desde el interés por impulsar en las mujeres la confianza de hablar; crear conciencia en la importancia de su participación en el mundo; afianzar la unidad entre las mujeres desde el ámbito local hacia lo municipal; hasta buscar que la lucha de las mujeres se diera de manera conjunta con la lucha de los hombres para incidir en el cambio de las estructuras opresoras (Informe del área de mujeres, 1989:2).

María Elena reitera la fuerte organización que existía en diferentes áreas de trabajo como derechos humanos y el área de mujeres. Su inserción en el segundo grupo la llevó a preparar temas para ser reflexionados con coordinadores y coordinadoras quienes trabajaban en reuniones realizadas cada dos meses. En el primer mes se reunían coordinadores y en el segundo representantes. El segundo grupo tiene como función llevar a cada grupo lo acordado en las reuniones; es decir, la representante de Chicomuselo o Comalapa al reunirse en un mismo lugar tenían la obligación de informar lo establecido a sus compañeras. Con lo que respecta a las coordinadoras, se encargaban de planear actividades de los próximos encuentros:

El siguiente paso era que “yo llevaba propuestas de cómo estaban los problemas y pues si las coordinadoras estaban animadas planeábamos la siguiente visita a otra comunidad, ejemplo, Paso Hondo, el siguiente paso era elaborar el tema acorde a las necesidades escuchadas”. (María Elena, entrevista 2017).

En el periodo pastoral con mujeres, la religiosa señaló que contaban con un método de trabajo centrado en “ver la realidad (cómo ven las mujeres la realidad). Pensar sobre esa realidad; buscando textos en el evangelio que nos iluminará para poder levantar los ánimos. En eso consistía el método” (María Elena, entrevista 2017).

El trabajo de las agentes de pastoral, tal y como se les designaba a religiosas y los catequistas que trabajaban al frente de grupos de laicos y laicas, introdujo en muchos adeptos un grado de reflexión importante, con lo que respecta a las creyentes en el informe del área de mujeres de 1989 destacan el aumento del número de participantes en el grupo, un alto

grado de conciencia, integración en la vida social de la comunidad, participación de laicas “en conjunto con el hombre en las luchas y movilizaciones para defender sus derechos. Mayor movilización entre ellas para visitarse entre comunidades, animarse y apoyarse en su trabajo. Mayor interés en movilizarse para compartir con otros estados y autovaloración de su dignidad como mujeres” (Informe del área de mujeres, 1989:3).

En el periodo que correspondió al trabajo de María Elena (1990-2001), recuerda la importante transformación personal en las mujeres que observó en reuniones. Aquí refirió una de las reuniones de consejos donde reiteradas veces la participación era únicamente de hombres. Cuando llegó el momento en que las mujeres se integraron como parte del consejo, se hacía visible el nerviosismo al momento de participar, aunque “se pusieran rojas en el consejo pastoral decían: hermanos ustedes son consejeros, pero no dejan a sus esposas participar” (María Elena, entrevista 2017). En los inicios, la intervención de las mujeres en grupos formados por hombres fue difícil, pero con el paso de los meses mostraron evolución, mostrando mayor seguridad al hablar.

Una de los referentes importantes que se tomó para llevar a cabo las reflexiones y formación con las creyentes fue desde una base teológica, retomando los evangelios siempre tocando el tema de mujeres: “que si cura a una mujer tanto del antiguo testamento como el nuevo testamento. El objetivo más importante era que ellas se valoraran, su dignidad y que no estuvieran sometidas y cómo te diré, el método era: ver la realidad, el método es el que llevaba de las comunidades eclesiales de base” (María Elena, entrevista 2017).

Ahora bien, el trabajo de las religiosas en el periodo de Chicomalapa, actualmente se hace presente en el recuerdo de algunas laicas y laicos de la Parroquia Santo Niño de Atocha. En la entrevista a uno de quienes fue informante para esta investigación señaló que religiosas de la “[...] compañía de María construyeron la planta baja de la casa pastoral y un espacio donde las mujeres se reunieran, donde al menos “tuvieran una computadora” (Raúl, 2016). Como laicas estaban insertas en áreas con el de mujeres, consejos: “acá en Comalapa de cuatro consejos eran dos mujeres y dos hombres” (Raúl, entrevista 2016). Después de la salida de la Compañía de María en 2001, llegó la Congregación de las religiosas Pasionistas, quienes también trabajaron en la parroquia Santo Niño de Atocha.

Las religiosas también se encargaron de “cambiar dinámicas en las comunidades, empezando con el catequista, que no fuera el único en dirigir el trabajo, sino que compartiera con los demás. Porque en ese tiempo como decía la hermana Tere “el catequista se cansaba de hablar” [...] se agarraba todo el rollo el catequista. Entonces ellas vinieron a enseñar que debería de ser participativa la reunión o el tema que estaban dando” (Entrevista realizada a Carmen en el mes de diciembre en su domicilio, en el año 2016).¹⁷

La praxis de las religiosas como María Elena, siempre estuvo orientada a la transformación de la situación de las mujeres, a través de la educación, que consistía en enseñarles a leer, teniendo como principal referente la Biblia. Como parte de la Compañía de María aplicaron los postulados de Juana Lestonnac la fundadora de su orden, cuyo principio fue implementar un proceso educativo en las mujeres. Las religiosas en Chicomuselo lo desempeñaron a partir de talleres, reflexiones bíblicas, exposiciones de las mujeres “introduciendo en la metodología de las reuniones y talleres ejercicios corporales para descansar y recuperarse, algo que no tenía sólo ese objetivo, sino que era muy importante para tomar conciencia del yo, que tradicionalmente las mujeres hemos aprendido hacer un lado” (López, 2005:77). Su metodología de trabajo estuvo influenciada por la perspectiva de género por lo que su trabajo pastoral fue:

[...] atravesado por tres ejes fundamentales: la fe, la clase/etnia y el género [...] Con el tiempo y con la ayuda de las teólogas feministas fuimos adoptando una hermenéutica bíblica, que empezó primero buscando textos donde participaban las mujeres y que después, ya no importaba si en el texto había mujeres o no, sino leerlo desde la perspectiva de género... fuimos introduciendo el lenguaje inclusivo para hacer visible a las mujeres (López, 2005:77).

El trabajo de las religiosas con las mujeres no se dio en una sola dirección, es decir, tanto laicas como monjas vivieron transformaciones en sus praxis que fueron desarrollando a lo largo de los años: “pues todas nos experimentamos salvadas, liberadas y abiertas a darnos la mano una a otra” (López, 2005:92).

Ahora bien, para ahondar más sobre la transformación y trabajo de las religiosas, presentaré un segundo ejemplo a partir de la vida de otra monja que también intervino en el

¹⁷ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

proceso aquí narrado.¹⁸ Como he señalado reiteradas veces, el trabajo pastoral desempeñado en la Diócesis tuvo un periodo de transición, en principio llevaron a cabo el proceso de evangelización, posteriormente usaron el mensaje bíblico para “despertar las conciencias”, como señaló Aurora, quien llegó a Chiapas en 1974, periodo en el cual se estaba organizando el Congreso Indígena. Su trabajo pastoral lo realizó en la zona Ch’ol, en dicho lugar, la labor había iniciado desde 1972 por los frailes franciscanos.¹⁹ Cuando la religiosa llegó a esta zona se encontraba en la etapa de novicia (proceso de maduración de opción vocacional), a la edad de 28 años y perteneciente a una congregación de vida contemplativa. En los primeros meses, junto con sus compañeras, se encargaron de conocer la vida social de los pobladores:

Todavía sin meter a Dios. Simplemente ir viendo cómo la gente vivía; ver cómo estaba la injusticia con respecto a las tierras y la explotación. La porción de tierra que tenía un propietario y las que tenían los campesinos, finalmente, tenía más porción de tierra un ganado, una vaca o toro que un campesino. Otra de las injusticias estaba en la venta de café, los coyotes llegaban a comprar el producto: las personas tenían que cortar el café, secarlo y cargarlo hacia el camino sobre el lomo. Veías a los hombres, niños y mujeres cargando, también, a una mula [animal de carga] que era la única que tenían. Ellos le llevaban el café a los hombres que estaban cargando el camión, cuando se llenaba el camión, los coyotes les tiraban una bolsa de monedas como pago, pero no era el dinero que correspondía al precio del café, el pago no era lo justo (Entrevista realizada a Aurora en el mes de julio en la Ciudad de México, en el año 2017).²⁰

Conocer las injusticias acontecidas llevó a Aurora a sentir “coraje”, en ese sentido el “despertar de las conciencias” no sólo estuvo centrado en los habitantes sino también en las religiosas, pese a los inconvenientes que se daban con el lenguaje, ellas hablando el castellano y los pobladores el Ch’ol, la transformación se dio de manera recíproca. Es decir, el contacto

¹⁸ Por petición de la informante no nombraré la congregación ni el lugar donde se encuentra el convento y tampoco mencionaré su nombre real. Para compartir su experiencia uso el seudónimo de Aurora.

¹⁹ Sobre el trabajo de los franciscanos en la zona ch’ol puede revisarse el trabajo de Alejandro Rodríguez (2017).

²⁰ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

entre campesinos y religiosas permitió que los habitantes aprendieran el castellano y ellas el Ch'ol (Aurora, 2017).

Aurora tuvo que regresar a su congregación ausentándose por unos meses: su regreso a Chiapas se dio en 1975 cuando se celebró la primea asamblea diocesana, ella estuvo presente cuando se anunció la opción por los “pobres”. El grupo Ch'ol, a pesar de que era parte de la Diócesis de San Cristóbal, no estuvo coordinado con dicha instancia debido a la lejanía, se encontraban a 12 horas de distancia de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Su labor pastoral en la zona fue de seis años, en dicho periodo enfrentaron las condiciones de la naturaleza y del tiempo, es decir:

La mayoría de nuestras hermanas estaban en la edad de 28 años, caminar entre las comunidades no era obstáculo, lo que se nos dificultaba eran los periodos de lluvia: el río crecía y nos quedábamos del otro lado algunos días. El trabajo era muy lento porque no es lo mismo trabajar en una ciudad con gente que tiene otra preparación. En la Selva la vida es calmada y tranquila, allí no corre el tiempo. Es otro mundo. La contemplación, el amor al campo es otra experiencia. (Aurora, entrevista 2017).

Aurora transformó su concepción de vida al conocer “otro mundo”. Su vida contemplativa que adquirió en el convento se modificó drásticamente al conocer el dolor y las injusticias que vivían hombres, niños y mujeres. Su trabajo se centró con las catequistas y en el dispensario cuidando a niños y a mujeres que enfermaban de tuberculosis por las altas jornadas de trabajo:

[...] al igual que los hombres, las mujeres trabajaban a la par de los hombres en el campo y luego llegaban a su casa a trabajar: cocinar, hacer tortillas y todo lo que significa la crianza con los hijos. Es un trabajo muy duro y nosotras entendíamos eso y tampoco llegamos a decir, el plan a seguir es este, sino como se fuera presentando la situación (Aurora, entrevista 2017).

Aurora señaló que la vida misionera que practicaron en la zona Ch'ol las llevó a conocer lugares como Tumbalá, Palenque, Tila, Salto de Agua y Catazajá, conociendo las diversas realidades y necesidades. En dicho proceso pastoral ellas experimentaron la evangelización, “fuimos evangelizadas por ellos, porque tenían muchos valores; el sentido comunitario, el compartir. Ellos nos compartieron de su pobreza de lo que tenían nos daban, tortillas frías y frijoles parados” (Aurora, entrevista 2017).

Es a través del trabajo pastoral de religiosas en los distintos contextos en que se puede entender cómo las praxis fueron modificando la concepción de vida tanto de los pobladores (mujeres y hombres) como el de las propias misioneras en relación vestimenta y su propia subjetividad:

La comunidad se encontraba entre dos cerros entonces se encerraba el calor y llovía había Hacia un calor tremendo. Nosotras vivíamos como en un gueto quisimos llevar un convento a la selva: entonces llegamos y toda la privacidad, hacia tanto calor que nuestra casa era de palitos, entonces quedan agujeros para ver: estábamos con hule por dentro, teníamos puerta y tocábamos una campanita para levantarnos, esa fue nuestra experiencia al llegar ahí. Luego dijimos ¡oigan hay un calor endemoniado, quitemos los hules y nuestro hábito! Íbamos de hábito de mangas larga, velos, medias de popotillo. Afuera las medias y empezamos a usar huaraches, blusas de manga corta y sin velo. La gente y la realidad nos fueron cambiando. Eso fue muy interesante porque vivir una realidad así transforma nuestra conciencia, nuestra visión del mundo. Porque a mí me ayudaron a ver las cosas de otra manera (Aurora, entrevista 2017).

Salir de sus conventos para realizar el trabajo misionero, no sólo las llevo a pensar de otra manera, sino también a nivel de la congregación, pues las llevó a tener conflictos con sus hermanas religiosas que se quedaron practicando la vida contemplativa. A diferencia de estas, las que asumieron el viaje pastoral a Chiapas, como fue el caso de Aurora, vivieron transformaciones en la medida que se tomaron un tiempo para la reflexión.

El proceso de meditación que vivió junto con otra de sus hermanas decidió dejar el trabajo de la zona Ch'ol, porque en dicho lugar, señala Aurora, ya estaban las “semillas” con los cuales los propios pobladores podían seguir trabajando. Buscando otros horizontes, llegaron a la zona Sureste de la Diócesis conociendo el trabajo que se daba en Comalapa y en Chicomuselo, hasta que finalmente llegaron a la Independencia para iniciar otras historias y praxis en conjunto con hombres y mujeres. Ese fue el trabajo de las religiosas, de inserción y transformación mutua entre mujeres.

Con lo que respecta al trabajo de las integrantes de la Compañía de María, este culminó en el año 2001. En este mismo año, el periodo de “Chicomalapa” experimentó transformaciones debido al cambio de obispo en la Diócesis de San Cristóbal. Samuel Ruiz fue sustituido por Felipe Arizmendi, este tomo posesión el 1° de mayo del 2000. Los cambios

efectuados en la pastoral por dicho Obispo, serán vividos en la zona sureste, específicamente en el grupo de Chicomalapa. Para Raúl, integrante actual de la parroquia y quien también trabajó en la pastoral desarrollada entre Chicomuselo y Comalapa, la llegada de Felipe Arizmendi tuvo como objetivo principal, desaparecer el rostro de Samuel Ruiz en San Cristóbal. Sus primeros cambios fueron “la partida de las religiosas de la compañía de María de Comalapa, para ser exactos recuerdo que fue el 7 de julio” (Raúl, entrevista 2016).

Otra de los elementos que propició el cambio, sobre todo en la importancia del trabajo de los laicos y laicas, fue la llegada de sacerdotes provenientes de otros estados: “sacerdotes diocesanos de San Luis Potosí: el padre Juanito y el padre Francisco” (Raúl, Entrevista 2016), quienes ya no pertenecían a la corriente de Samuel Ruiz. Uno de estos padres implementó el cambio de misa, es decir, “se reducía el número de participaciones. Quitar la participación de los laicos. Entonces [fue] cuando nosotros dijimos ‘la reflexión no se puede quitar él nos dice -¿de qué valieron tantos años en que yo estuviera en el seminario? Yo estuve en el seminario para que ahorita una bola de personas me diga que no” (Raúl, entrevista 2016).

La organización en el Consejo Parroquial es el siguiente: primero se encuentra el párroco y sus vicarios; después las religiosas; luego los consejos de zona; más abajo los catequistas; después los representantes de áreas y, por último, laicos en general. Algunos laicos que formaban parte del Consejo Parroquial en el año 2001 habían concertado en el mes de Octubre una reunión con el grupo de Chicomuselo, también participarían representantes de área; de la compañía de María (se retiran en julio de 2001) y de la congregación de Maristas (se retiran de la zona en diciembre de 2001). Llegada la fecha indicada para la reunión, se encontraron con la noticia del nuevo párroco de Chicomuselo, el padre Eleazar quien les realizó las siguientes interrogantes “¿qué vienen hacer acá? -Contestamos, “no, pues que venimos a la reunión de consejo parroquial”. -¿Cómo que consejo parroquial? -nos dijo-: ¿Qué no saben que ya son dos parroquias? Chicomuselo es nuestra parroquia, sí vamos a tener una reunión, pero nada que ver con ustedes, ustedes váyanse a su ¡parroquia!” (Raúl, 2016). Ese fue el fin del trabajo de Chicomalapa. Desde la percepción de Raúl, el periodo de Chicomalapa estaba planeado para que trabajara de manera conjunta una temporada más larga: “eso teníamos planeado, caminar quizás un año, quizás dos o más. ¡Oh sorpresa! Octubre [de] 2001 no queda más que caminar. Entonces a partir de ahí ya queda y desaparece Chicomalapa para que aparezcan Chicomuselo y Comalapa” (Raúl, entrevista 2016).

Una vez separadas las dos parroquias los cambios continuaron en la Parroquia Santo Niño de Atocha, en Frontera Comalapa. Desde el año 2000, con la llegada de Felipe Arizmendi, se inició el cambio de párrocos, dicha lógica continuaría, para el año 2004 momento en el cual se encontrará como párroco Oscar Rocha de San Luis Potosí, este mantendrá flexibilidad para que se fortalezcan grupos católicos opositores a la corriente de Samuel Ruiz: Renovación Carismática, Copoya y Amatullís (Congregación de don Flaviano Amatulli, Los apóstoles de la palabra, defensores de la fe) (Raúl, 2016). Dichos grupos estuvieron presentes durante el obispado de Samuel Ruiz, no obstante, él no les dio reconocimiento, “Jtatic fue muy claro que en la Diócesis no se va aprobar nunca la apologética. La Diócesis es ecuménica, o sea la apologética va en contra del ecumenismo. (Raúl, entrevista 2016).²¹

Pese al mandato de Samuel Ruiz, con la llegada de nuevos párrocos, los grupos opositores empezaron a crecer y a cuestionar el trabajo pastoral (Raúl, 2016). Las acciones de los grupos opositores han estado centradas en la búsqueda de reconocimiento parroquial y diocesano. Son personas que:

No, no tienen una estructura, hay presencia de ellos sí, pero una presencia descoordinada, se dicen ser defensores de la fe, se dicen ser muy admiradores de don Flaviano Amatulli Valente. Pero no tienen ninguna coordinación, ellos trabajan aquí sin coordinarse, sin obediencia a nada y a nadie [...] En la Diócesis no tienen reconocimiento (Raúl, 2016).

Otro momento importante que trastocaría el trabajo de laicos y laicas en la parroquia sería en 2008 con la llegada de los padres “José Herrera Alcalá y Eduardo García Ruiz”, ambos de la Diócesis de San Cristóbal. Estos sacerdotes se orientaron por los grupos de Amatullís, Carismáticos y Copoya. Al tener preferencia por ellos, empezaron a reestructurar la organización parroquial afectando y restando participación al grupo de laicos y laicas a través de:

La destitución del consejo parroquial, la destitución de los servidores de las áreas: quedaron destituidas el área de mujeres y de jóvenes. En ese entonces no había tantas áreas, pero sí

²¹ Apologética es parte de la teología que se encarga de la defensa de la doctrina católica; es una lógica que mantiene una mirada desacreditadora hacia otros grupos de creyentes, se autodenomina defensora de la palabra de Dios. Los grupos de católicos que se basan en una postura apologética tiene una práctica espiritual con base en lecturas conservadoras de la Biblia, cantos, rezos y en la realización de eventos para atraer adeptos a sus filas.

jóvenes, mujeres, derechos, pueblo creyente, pastoral de la tierra, teología india, todos quedamos destituidos y la única área que quedo prácticamente intacta fue la catequesis infantil. Fue la única, todas las demás quedamos destituidos. Preparadores de sacramentos todos van para afuera. A partir de ahí empezó lo más duro y difícil tanto para ellos como para nosotros porque fue reestructurar, para ellos y para nosotros fue ¿ahora para dónde vamos? (Raúl, 2016).

Con el inicio del obispado de Arizmendi y el cambio constante de párroco, actualmente en la parroquia Santo Niño de Atocha, a nivel interno, se percibe la existencia de diversas corrientes teológicas. La constitución de diversos grupos se hizo visible desde el Concilio Vaticano II, muchos buscaron seguir la forma tradicional del catolicismo y otros retomaron algunos los postulados de la Teología de Liberación. La iglesia católica en México, tal y como lo aborda Blancarte (2014), ha estado marcada por la diversificación de corrientes que se han desarrollado al interior. Ahora bien, contrario a los trabajos que toman grupos separados fácilmente reconocibles por la perspectiva teológica que los anima, es necesario hacer notar mediante el registro etnográfico que las diferencias persisten en un mismo espacio, complejizando las relaciones y posturas sociales y políticas que se desprenden, tal como se refleja en la Parroquia Santo Niño de Atocha. En la misma línea que Blancarte, René De la Torre (2006), también señala que la Iglesia católica ha estado marcada por:

[...] simetrías y diferencias duraderas entre sus miembros [...] es una institución dinámicamente atravesada por la heterogeneidad de los movimientos laicales y de las formas sincréticas de creer que se legitiman a través de una ambigua referencia a la tradición católica (De La Torre, 2006:7).

Desde 2011 la parroquia ha estado liderada por un sacerdote diocesano, quién heredó la línea pastoral del trabajo de Don Samuel Ruiz y también por una religiosa que perteneció a la congregación de las Pasionistas; es decir, los dos representantes más altos de la jerarquía en Comalapa han seguido el trabajo de Samuel Ruíz. La presencia de la monja se remonta desde 2009, antes de que llegara el párroco actual y su congregación.²² La parroquia del Santo Niño de Atocha pertenece a la zona sureste de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Dicha

²² La congregación de la Pasionistas mantiene el carisma de obediencia a la trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo, hasta el grado de entregar su vida. Tienen que “vivir en una vida comunitaria y la devoción a la Pasión de Jesús” (Lizarraga: 1983:20).

zona “tiene 11 parroquias y 2 misiones y abarca 8 municipios: La Trinitaria, La independencia, Frontera Comalapa, Chicomuselo, Las Margaritas, Tzimol, Comitán, y Maravilla Tenejapa” (Área de Mujeres de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2013:19).

Desde su fundación y hasta la actualidad, la parroquia tiene a su cargo cinco zonas de trabajo:

La estructura eclesial local se conforma, desde 1982, de cinco zonas pastorales: Cabecera (con 18 comunidades), Comalapa (con 18 comunidades), Lajerío (con 11 comunidades), Paso Hondo (con 20 comunidades) y Norte (con 17 comunidades), que suman en total 84 comunidades, divididas a su vez en 17 sectores. Cada una de estas entidades cuenta con representación en el Consejo pastoral parroquial: dos consejeros por cada zona, dos por cada sector y dos por parte de los AACP. Estos 46 consejeros constituyen el núcleo de la organización parroquial en el municipio (Reseña de la parroquia del Santo Niño de Atocha, 2016).

Por el tamaño de cada zona, han decidido trabajar en sectores. Por ejemplo, la zona centro está dividida en 5 sectores: “el sector 1 tiene 5 comunidades; sector 2 también tiene 5, el sector tres tiene 3, el sector 4 tiene 4 y el sector 5 tiene 4 comunidades. Ahí da un total de 21 comunidades” (Raúl, 2016). Los sectores se coordinan para trabajar en conjunto con la parroquia. La parroquia tiene 21 áreas de trabajo: catequistas de adultos, catequistas de niños, jóvenes, mujeres, grupos de hombres, de salud, pueblo creyente, pastoral de la tierra, teología india, migrantes, pastoral familiar, pastoral penitenciaria, matrimonio, presacramental, ministros, liturgia, coros, monaguillos, consejo, Comunidades Eclesiales de Base y equipo bíblico. Organizativamente se expresan así: “Párroco; vicarios; religiosa; el consejo; los catequistas: los representantes de área y el pueblo de Dios (los laicos)” (Raúl, 2016).

La parroquia Santo Niño de Atocha, ha tenido una transformación estructural en su proceso histórico, no sólo en la diversificación de grupos (Renovación Carismática, Amatullys y Copoyeros) sino también en la multiplicidad de áreas, que ha llevado a descentralizar la figura del sacerdote, debido a que el trabajo no está realizado únicamente por el párroco, sino por el desempeño de actividades de laicos y laicas que adquieren importancia en la medida que permiten la existencia de la áreas y el funcionamiento de la parroquia.

2.4.2 La pastoral de la Parroquia Santo Niño de Atocha en Frontera Comalapa

La pastoral que ha seguido la Parroquia Santo Niño se ha desarrollado en un contexto fronterizo. El municipio de Frontera Comalapa forma parte de la región XI de la Sierra Mariscal desde el año 2012. Los municipios que la forman son: Amatenango de la Frontera, Bejucal de Ocampo, Bella Vista, Chicomuselo, Frontera Comalapa, la Grandeza, Mazapa de Madero, Motozintla, El Porvenir y Siltepec (Comité Estatal de la Información Estadística y Geográfica de Chiapas, 2012). Aunque constituyen una misma región, cada municipio presenta características diferenciadas, marcadas por procesos históricos, formas de producción, ubicación y clima específicos. De los diez municipios que forman la región, tanto Chicomuselo como Frontera Comalapa forman parte de la Diócesis de San Cristóbal.

Frontera Comalapa se ubica al sur del estado de Chiapas. Cuenta con 67,012 habitantes (INEGI, 2010), y presenta clima cálido-húmedo; el uso de suelo está dedicado principalmente a la agricultura (maíz, frijol, cacahuete y café) y la ganadería. Sin embargo, las actividades económicas no se centran únicamente en la agricultura, para la población local el comercio es importante para la obtención de ingresos (ferreterías, zapaterías, peluqueros, abarrotes, restaurantes, venta de alcohol, entre otros más).

El municipio se fundó en 1921 con la adquisición de terrenos pertenecientes a la finca Cuxhú, que actualmente lleva el nombre de Frontera Comalapa. Para Erasmo Escobedo (2001), habitante de Frontera Comalapa, *cuxhú*, desde el idioma mam, adquiere el significado de “elote asado”, “vamos a comer elote tierno”, (2001:18). Un segundo argumento sobre el significado de la palabra *cuxhú* se hace presente en los recuerdos de una de las informantes quién señaló que años anteriores “Comalapa se llamaba Cuxhú, que quiere decir elote asado y le llamaban así porque este era un camino que pasaba para Motozintla y eran caminos, no había carreteras y en todo el camino vendían elote asado, entonces por eso le llamaba Cuxhú” (Entrevista realizada a Georgina en el mes de Diciembre en su domicilio, en el año 2016).²³ Con lo que respecta al término Comalapa, refiere a “tierra de comales y lugar de aguas [...] en la mayor parte de los lugares aledaños a esta población, el subsuelo está formado de un material arcilloso: no cabe duda que desde aquellos, tiempos en estos lugares han habitado

²³ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

personas que se dedicaron especialmente las mujeres a la fabricación de comales” (Escobedo, 2001: 23). Un segundo argumento muestra otro tipo de explicaciones a partir del imaginario popular:

[...] pero en cuanto fue pasando el tiempo se fueron experimentando algunas cosas, fueron observando los habitantes de aquí y descubrieron que una señora llamada Lapa su verdadero nombre no lo sé, pero sí le decían doña Lapa y esta tierra de Comalapa era tierra de comales, era una tierra especial para hacer Comales, entonces debido a eso, de ahí vino el nombre de Comalapa, comal de doña Lapa (Georgina, entrevista 2016)

En la consolidación del pueblo, los fundadores decidieron nombrarle Frontera Comalapa debido a la cercanía con Guatemala. Desde su fundación se marcó una distancia étnica y social, se buscó que los fundadores fueran dueños de fincas evitando así la integración de personas de escasos recursos o nombradas como indios.

Ahora bien, el municipio de Comalapa por su cercanía con la frontera de Guatemala, ha sido un lugar marcado por:

[el] establecimiento de los límites fronterizos entre México y Guatemala, y cuyos habitantes han sido objeto, durante distintos periodos históricos, de violentas campañas de aculturación. Las políticas de castellanización y de integración forzada, por los gobiernos posrevolucionarios a la nación, influyeron para que un importante sector de la población fronteriza chiapaneca negara durante varias décadas sus identidades indígenas y reivindicaran exclusivamente sus identidades campesinas (Hernández, 2008:9).

De igual manera, ha estado marcado por el periodo de refugio, donde se establecieron campamentos. Ante dichos sucesos históricos se han generado dos momentos a considerar: “el de refugio y el de integración” (Kauffer, 2005:8). Para el caso de Chiapas se puede entender el segundo momento, como los asentamientos en espacios “no habitados y puestos a disposición de los refugiados para la construcción de viviendas principalmente” (Kauffer, 2005: 12). Desde el periodo de refugio en adelante se han evidenciado diversos sucesos en dicha región. Se puede observar la intervención política que inicia a marcar la frontera con el aumento de cuerpos de vigilancias (militares, agentes del Instituto Nacional de Migración, policías federales y municipales) y seguridad en la frontera de Chiapas con Guatemala (Kauffer, 2005:10).

En la actualidad, los cuerpos de vigilancia han aumentado exponencialmente, esto se puede entender por la implementación del Proyecto Frontera Sur, aprobado en el 2013. Cuyo reflejo se puede ver en la carreta panamericana, iniciando en el tramo entre Comitán de Domínguez y La Trinitaria, lugar donde han construido el Centro de Atención Integral al Tránsito Fronterizo (CAITF). Desde ese tramo, viajando a Frontera Comalapa, hay dos estructuras de vigilancia, la segunda se encuentra en la Localidad de Chamic y la tercera en la localidad del Jocote. La ubicación de estos puestos de vigilancia se debe a la cercanía de entradas fronterizas entre Chiapas y Guatemala. A unos metros de la localidad del Jocote se encuentra tanto el ejido del Sabinalito, que lleva a la franja fronteriza, y también Ciudad Cuauhtémoc, que lleva a La Mesilla, lugar donde se encuentran los límites fronterizos y de gran movilidad comercial.

Otros de los aspectos recientes que ha marcado al municipio ha sido el aumento de flujos migratorios por hondureños, guatemaltecos y salvadoreños, principalmente. Quienes en su intento por llegar a los Estados Unidos y el aumento de control migratorio han quedado varados en Frontera Comalapa, muchos de ellos, ya sea hombres o mujeres, han marcado considerablemente la vida cotidiana de los pobladores locales. Desde la mirada de los comalapenses, son personas que han sido víctimas de violencia por parte de las autoridades, otras veces víctimas de personas que las contratan para explotarlas como mano de obra barata y por algunos también son vistos como delincuentes. El municipio en los últimos años ha tenido aumento de cantinas, lo cual ha propiciado inseguridad y también ha marcado la vida de las migrantes mujeres que son explotadas sexualmente; sin que esto niegue que hay quienes son sexoservidoras por decisión propia, aunque orilladas por su condición de migrante. Es decir, son mujeres centroamericanas las que en su mayoría ocupan dichos espacios porque, como señalan algunos habitantes, son ellas a las que se les niega trabajar en espacios domésticos, tiendas de abarrotes o tortillerías porque se les ve como las “quita marido”. A diferencia de ellas, las mujeres guatemaltecas son las más aceptadas para dichos trabajos, no obstante, estas tampoco están exentas de ocupar las cantinas porque, como han dicho algunas habitantes, “en las cantinas se percibe la presencia de jóvenes guatemaltecas, son reconocidas por la vestimenta que portan”. Ellas, por otro lado, se emplean en el corte de café: en los viajes de campo que realicé pude observar cómo llegan a algunos ejidos para el corte de café, haciéndose acompañar por hijos y parejas: su presencia se hace visible a las

orillas de la carretera Panamericana (tramo Comitán a Frontera Comalapa) dónde levantan campamentos a base de nylon y maderas en las cuales viven hacinados.

La migración también se da desde comunidades aledañas al municipio. Dichas personas se dedican al comercio informal como es la venta de agua, dulces, comida, pozol y frutas. Principalmente ocupan los espacios del centro urbano como son el parque; el mercado y cooperativas transportando su mercancía a través de triciclos. Otras personas que llegaron desde hace algunos años, con el tiempo, se han dedicado a la venta de ropa y zapatos, sus locales también están presentes en el centro del municipio de Frontera Comalapa.

Con lo que respecta a las mujeres residentes de dicho municipio su ocupación es diversa a partir de etapas generacionales: personas entre 50 y 70 años, se dedican a la venta diversa de productos como son: ropa, zapatos y comida. Otras más al trabajo doméstico, aunque no reciban ningún salario. Otras mujeres que ejercieron como profesoras viven de pensiones. Con lo que respecta a las jóvenes (hombres y mujeres) algunas han ocupado espacios como bancos, tienda de Coppel o bien ayudan en el comercio familiar. Otros grupos han emigrado a lugares como Comitán, San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez para continuar su formación académica. Algunos más se han empleado como profesores en los distintos niveles educativos que va desde preescolar, primaria y bachillerato.

La venta de drogas también es un aspecto señalado por las habitantes, reconocen el patrón de distribución mediante el uso de motocicletas, las cuales se pueden escuchar a altas horas de la noche. Tanto la venta de drogas y la migración hace que en días inesperados viajando de Comalapa a Comitán, o bien de Comalapa al municipio de Motozintla, tanto la policía federal como la municipal y militares se colocan en tramos carreteros, para hacer revisiones a los transportes públicos y autos personales. Su dinámica de revisión consiste en: saludo, mirada rápida a los pasajeros y despedida deseando un buen viaje. Para muchos las paradas inesperadas son causa de molestia por el retraso del viaje, para otros de tensión como en el caso de migrantes. En una ocasión que viajaba de Frontera Comalapa hasta Trinitaria. Un chico de aproximadamente 20 años ocupó el asiento cercano a la puerta, en sus manos cargaba una mochila, al pasar por el retén militar que se encuentra pasando la localidad de Paso Hondo y al observar que harían revisión, inmediatamente tiró al suelo la mochila, su estrategia le funcionó porque al final pasó desapercibido por la mirada del militar. El

recorrido de los migrantes concluye antes de llegar al centro de Atención Integral al Tránsito Fronterizo que se construyó en La Trinitaria.

En términos políticos los pobladores han sido testigos de diferencias marcadas entre partidos políticos y la violencia que se ha generado por dicha división, como ejemplo, se encuentra el asesinato del regidor Jesús Alain Anzueto Roblero en el año 2016. Esto propició operativos para encontrar a los asesinos, y esto dio con el arresto del alcalde Jorge Antonio Lucas, acusado de la muerte del regidor. Después de su detención se iniciaron manifestaciones frente a la presidencia municipal pidiendo su liberación, los manifestantes causaron disturbios en el centro del municipio.

En años recientes, otra política implementada tanto por el gobierno federal como estatal y que ha afectado la región ha sido la “flexibilidad de las leyes mexicanas para otorgar permisos a las concesiones, México es por segundo año consecutivo el cuarto lugar mundial y el primero de América Latina en atracción a los capitales destinados a la exploración” (Rojas, 2013:293). Los recursos invertidos para la exploración de territorios han llevado a descubrir “110 nuevas localidades con potencial minero” (Rojas, 2013:293), muchas de ellas ubicadas en el estado de Chiapas.

Por lo tanto, los proyectos de extracción en la frontera sur-sureste del estado han sido causantes de contaminación del medio ambiente, fractura en los tejidos sociales y despojos de tierras. El caso más concreto es la localidad de Chicomuselo, que ha sido afectada por problemas de extracción minera. La llegada de la empresa Minera Blackfire a Chicomuselo se debe a la presencia de mineral barita, una piedra utilizada para la perforación petrolera. Los altos impactos negativos de la empresa hacia el medio ambiente y enfermedades de la piel entre la población llevaron a que organizaciones civiles y ambientales investigaran las irregularidades e incumplimientos de la empresa.

En este contexto se ha dado la formación de grupos de resistencia en Chicomuselo, en los cuales se hace presente la participación de las comunidades eclesiales de base. La participación político-religiosa de cierto grupo de católicos que refiere Lerma, se puede entender por el tipo de reflexión y orientación pastoral que se ha desempeñado la parroquia

[...] es necesario recurrir a tres coyunturas políticas en su historia reciente que marcaron la conciencia colectiva de la población católica: a) la dotación ejidal conseguida en una etapa

tardía del reparto agrario en México, b) el cierre de la industria minera, y, c) los preparativos del I Congreso Diocesano de la Pastoral de la Madre Tierra (Lerma, 2018:84).

En este contexto de organización social, la participación de las mujeres no ha estado ausente, por ejemplo, realizaron el foro denominado “Sur-Sureste de análisis y construcción de alternativas: tenencia, uso y usufructo de la tierra para las mujeres en Chiapas”, que se realizó del 24 al 26 de julio de 2014, donde participaron mujeres indígenas, campesinas y académicas. Las mujeres provenían de los municipios de Comitán, Chicomuselo, Trinitaria y otros más. La denuncia estuvo orientada al despojo de tierras, debido a que sus territorios están siendo promovidos para proyectos petroleros, mineros, hidroeléctricos, infraestructura carretera, etcétera. De igual manera, los territorios en conflicto están siendo militarizados, y para lograr que dichos proyectos se concreten las carreteras están siendo construidas de tal manera que atraviesen territorios indígenas, entre ellos los que son base de apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Además, argumentan que “las políticas públicas y reglamentos referentes a la tierra sólo reconocen a los varones como propietarios, y que las mujeres no son convocadas durante los procedimientos de consulta” (Mandujano, 2014:3).

La cercanía entre Chicomuselo y Frontera Comalapa ha incentivado la participación de la parroquia Santo Niño de Atocha ante el contexto de despojo y violencia, por ello, han realizado foros en defensa de la tierra, articulándose con grupos como El Comité Regional para la Promoción y Defensa de la Vida Samuel Ruíz de Chicomuselo, Chiapas. En estos foros han denunciado los efectos negativos de la extracción minera y la violación a los derechos de las comunidades. De igual manera, han difundido boletines exponiendo sus demandas: cancelación de los permisos otorgados a las empresas mineras; mayor respeto a la Madre Tierra; “mayor atención a los servicios de salud; cancelación de bares, cantinas y discotecas que propician violencia, inseguridad y muerte de personas inducción a la delincuencia de nuestros jóvenes, no a la nueva ley de la reforma agraria, no a la nueva ley de la reforma del agua, no a la reforma de la educación” (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 2013:2).

A través de las manifestaciones de la parroquia Santo Niño de Atocha se puede observar cómo en la localidad existe una denuncia contra el extractivismo minero. Aunque en el municipio no esté operando ninguna compañía, la conciencia sobre las afectaciones puede entenderse por su cercanía con Chicomuselo.

La misma constitución de áreas como son: pastoral de la tierra; área de migrantes y teología india, obedecen en cierta medida al contexto fronterizo en el cual se encuentran insertos. La parroquia entonces ha tenido una praxis de carácter asistencialista al orientarse en atender problemas sociales que se presentan en el municipio de Frontera Comalapa (migración, despojo de tierra, drogadicción entre otros). También mantiene una praxis liberadora al crear conciencia sobre los feligreses sobre la situación de violencia que se vive a nivel municipal y de Estado.

En resumen, retomar aspectos históricos desarrollado por la iglesia católica permite comprender relaciones de carácter variado, en el sentido que cada acontecimiento sucede a partir de interconexiones, contextuales, históricas, políticas y sociales. El Concilio Vaticano II desarrollado en un momento y contexto determinado ha tenido influencias de manera diversa. Con respecto al trabajo de la Diócesis de San Cristóbal se han desarrollado pastorales a partir del contexto social y político en el que se encuentran inserto. En la vida y trabajo de las mujeres laicas ha tenido gran impacto, toda vez que se han consolidado equipos de trabajo para reflexionar sobre la condición de las mujeres. No obstante, es importante dar cuenta de qué otros espacios ocupan las mujeres dentro de la parroquia. Asimismo, articular su vivencia de fe tanto en la Iglesia como en las dinámicas sociales y políticas que se dan dentro del municipio, marcadas por su ubicación geopolítica. Históricamente la Iglesia católica no ha retomado la condición de género, por lo cual, han sido y siguen siendo las mujeres quienes se han encargado de transformar sus condiciones culturales, genéricas e históricas. La forma en que se desarrollan las dinámicas participativas de las mujeres en este espacio y el modo en que construyen su praxis serán abordadas etnográficamente en los siguientes capítulos.

Capítulo III

La organización y praxis laical de las mujeres de la Parroquia

Santo Niño de Atocha

3.1 Introducción

Presentar las experiencias de mujeres laicas de Frontera Comalapa es significativo para este trabajo en la medida en que las investigaciones poco se ha habla sobre el fenómeno religioso centrado en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Además de que la dinámica religiosa de la Diócesis en el contexto fronterizo, en el cual se encuentran insertas, tampoco ha tenido mucha preocupación académica. El objetivo de este capítulo es mostrar el trabajo de mujeres laicas insertas en el área de Teología India, Área de Mujeres, Liturgia y Ministros y los elementos que han obtenido en dichos espacios para vivir un proceso de transformación. Como el lector recordará, el concepto de praxis mantiene el principio de acción como transformación, donde se hace visible un sujeto colectivo inserto en contextos particulares, cuya praxis es guiada por un marco de sentido. Con lo que respecta al sujeto colectivo, a nivel metodológico y en su carácter antropológico señalé la importancia de abordarlo como parte de un grupo cultural, pero sin homogenizar al sujeto, desde ahí la importancia de recuperar su biografía personal y hacer énfasis en sus praxis.

Desde esta plataforma, en el capítulo teórico presenté ocho aspectos importantes a considerar para abordar la praxis en su carácter antropológico. En este apartado abordaré cuatro: (a) la caracterización de los sujetos (estado civil y oficios), como también los cargos ejecutados a partir de su inserción en las áreas de trabajo y algunos retos que se vivieron en los primeros años de su participación. Este punto es importante para entender la transición de su práctica a la praxis; (b) hacer visible el marco de sentido que guía la praxis de las creyentes: los referentes que comparten a nivel de colectividad las tres áreas, con ello me refiero a una Teología liberacionista inserta en una doctrina que se concretiza en una Teología tradicional (creencia en la trinidad: padre, hijo y espíritu santo, en la presencia de Jesús en la hostia consagrada y en una organización jerárquica) que refleja la fe católica. Asimismo a nivel de área, presentaré sus marcos de sentido que les dota de una particularidad concreta que se refleja en bases teológicas como son: Teología India y Teología de Género. En la

medida que aborde sus referentes también presentaré los tipos de praxis que desempeñan en cada pastoral (C) presentar las transformaciones a nivel de escalas que pueden estar marcadas por aspectos políticos, personales, familiares o bien en su acepción radical, todo dependerá de las creyentes y su experiencia de vida, d) mostrar al *otro u otros* que propician la praxis que pueden estar reflejados tanto en lo colectivo (contexto político y social) como en la vivencia individual (biografía).

3.2 ¿Quiénes son estas mujeres? Caracterización socio antropológica

Las laicas con las cuales tuve contacto desempeñan trabajos en las áreas de Teología India; Liturgia y Ministros, y de Mujeres. Los datos socio antropológicos permiten observar su estado civil, los diferentes espacios donde viven su cotidianidad, su inserción en la parroquia Santo Niño de Atocha y las dificultades que pasaron en los primeros años de su labor pastoral.²⁴

En el equipo de Teología India tuve contacto con dos mujeres (y un hombre). Esta área se adscribe a la pastoral profética. Las dos mujeres se diferencian por edad, por desempeño de actividades fuera de la parroquia y por su estado civil. Margarita cuenta con 45 años de edad, casada y madre de tres hijas. Ella y su esposo se dedican al comercio. Llegó a Frontera Comalapa en 1992, por cuestiones laborales, y fue en 1995 que se quedó a vivir en dicho municipio debido a que contrajo matrimonio. Desde ese año empezó a participar en la Parroquia Santo Niño de Atocha (en el periodo de Chicomalapa) trabajando en la catequesis infantil durante 8 años. Con dicho grupo trabajó el sínodo de niños que consiste en dar prioridad a “su palabra”; es decir, que la participación fuera recíproca. En sus primeros años de participación el párroco fue el sacerdote José Luis Chanfón, de la Compañía de Jesús, y entre las religiosas: “La hermana Martina, Luisa, la hermana Chachita, ellos nos ayudaron bastantes, nos empezaron a dar los temas de las comunidades eclesiales de base” (Entrevista realizada a Margarita en la Casa Pastoral en el mes de Diciembre, en el año 2016).²⁵

²⁴ Los nombres con los cuales me referiré a las informantes son seudónimos. Aunque la tesis está basada en la experiencia y praxis de mujeres de áreas específicas, algunas veces haré uso de testimonios de hombres y mujeres sin importar el lugar que ocupen en la parroquia, como son Carlos y Elizabeth, para complementar la reflexión en torno a ciertas áreas.

²⁵ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

Margarita, al mismo tiempo que se desempeñó como catequista de niños, también participó en las actividades del área de mujeres, en cuyo espacio escuchaba mensajes sobre la opresión de las laicas en las relaciones matrimoniales, la invitación que recibía era “que teníamos que liberarnos del marido”. Cuenta que muchas mujeres al llegar a sus hogares compartían a sus esposos lo escuchado en la Iglesia y su reacción era prohibirles que regresaran, muchas mujeres dejaron de ir. Margarita empezó a tener dificultades con su pareja, ya que después de escuchar los mensajes se dio cuenta de muchas cosas que condicionaban su vida; por ejemplo, identificó el miedo que le suscitaba salir de casa y el cohibirse frente a su pareja. Se dio cuenta que no era la única que vivía así. No obstante, empezó a dialogar y otras veces a discutir con su pareja para cambiar su situación. Finalmente su esposo modificó comportamientos y ella nunca dejó de participar en la parroquia. Ahora le comparte a su hijas el cuidado que debe tener con los hombres, “que al principio de un noviazgo no se muestran cómo realmente son, pero después sacan las uñas y si te dejas te dominan, te quieren tener debajo de sus zapatos. Existen muchos hombre así dominantes, pero también hay hombres que te valoran y ayudan” (Entrevista realizada a Margarita en el mes de junio en su domicilio, en el año 2017).

Actualmente participa en el área de Teología India, en este espacio lleva 4 años desempeñando el cargo de representante parroquial, encargada de promover y dar a conocer el trabajo en las 5 zonas en las que se divide la parroquia (Zona Norte, Lajerillo, Paso Hondo, Comalapa y Centro). A la par de la parroquia, su vida transcurre entre el espacio doméstico y el negocio. En el primero se encarga de preparar alimentos y de la limpieza de su casa, apoyada por sus hijas y pareja, y como familia se alternan los horarios para atender el negocio de zapatos que tienen en el centro del municipio. En cuanto a estudios, concluyó la secundaria, posteriormente, tomó un curso de 3 años de “secretaria taquimecanógrafa”. No concluyó la preparatoria abierta porque contrajo matrimonio, por su “dedicación a las cosas de Dios” y por atender el negocio familiar.

Camila, es soltera y tiene 30 años. Dentro de la parroquia ha desempeñado cargos en el área de catequesis de niños, en el consejo de sector, es ministra e integrante del área de Teología India. Se integró a la pastoral con la llegada del actual párroco. La actividad que

realiza fuera de la Iglesia es el comercio, principalmente la venta de sandalias de plástico, artesanías y estatuas de santos. La mayor dedicación de tiempo lo dispone para las actividades de la parroquia. Durante su ausencia, el negocio es atendido por su mamá. Estudió hasta la secundaria por decisión propia, dedicándose al comercio.

Para Camila, tener ingresos económicos propios la hace sentir “realizada, saber que se puede valerse por sí misma”. Cuando regresa de actividades de la parroquia siente satisfacción personal. Reconoce que a veces se encuentra con retos; ha sentido frustración porque a veces tienen muchas cosas que hacer, ante ello, se detiene y piensa “todos vamos en el mismo nivel, entonces es mi tiempo, por lo tanto, tengo que disfrutar. Estoy proyectando en mi vida lo que quiero hacer. La formación y la espiritualidad que te regalan porque es un regalo de vida. Entonces es un regalo. Que tomes una opción de vida, sino no tendría sentido todo sería en vano” (Entrevista realizada a Camila en el mes de junio en el restaurante el pastorcito, en el año 2017).²⁶

Las dos laicas como integrantes del área de Teología India se encargan de elaborar altares mayas en las actividades que lo soliciten, ya sea en domicilios o fiestas patronales. También se encargan de realizar oraciones y de dar una “breve explicación para que las personas sepan qué es la Teología india”. Ellas señalan que es la “sabiduría de Dios, de los abuelos y las abuelas con sus tradiciones y sus costumbres que nos enseñan a que Dios está presente por medio de lo que somos y lo que tenemos especialmente con la naturaleza” (Entrevista realizada a Camila en el mes de diciembre en la Casa Pastoral, en el año 2016). Es por esto que esta área tiene la intención de recuperar “costumbres ancestrales” con respecto a lo religioso. En cuanto al trabajo en equipo, Camila y Margarita se han apoyado en los momentos de retos y crisis experimentados a nivel personal y como equipo de trabajo. Señalan que no sólo ellas han vivido momentos difíciles sino también otras mujeres que se enfrentan a la administración del tiempo personal, sobre todo aquellas que están casadas: para poder ir a una reunión tienen que levantarse desde muy temprano para dejar preparado alimentos y la limpieza de la casa, y así no tener problemas con sus conyuges. Las dos reconocen que no todas han logrado un dialogo con sus respectivas parejas.

²⁶ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

Por lo que toca a las integrantes del área de Ministros y de Liturgia, dos mujeres creyentes me compartieron parte de su vida. Estas se distinguen en edad, estado civil y desempeño de actividades fuera de la parroquia. Como grupo de trabajo se adscriben a la dimensión litúrgica: ministros, liturgia, monaguillos y coros (Entrevista realizada a Estrella, en el mes de junio en el restaurante El Pastorcito, en el año 2017)²⁷. Una de las informantes es Georgina, cuenta con 50 años de edad; es madre de dos varones y una mujer; es viuda y maestra jubilada. También participa como ministra (el servicio de ministro son tres años, ella lleva dos años) “ayudando al padre en la misa y dando comunión”. Otros cargos que ha ocupado son el de consejo de sector, actualmente es parte del consejo de zona, cabecera y encargada de dar formación en la catequesis infantil a niños preadolescentes, integrados por grupo de 8 niños y niñas dándoles los días sábados una hora de Biblia (Georgina, entrevista 2016). A la diversidad de cargos se suma su participación en el proyecto de la radio. Como se puede ver, gran parte de su tiempo está dedicado al servicio de las actividades parroquiales. En el espacio doméstico llega únicamente para descansar y compartir tiempo con sus hijos. Algunas veces se encarga de preparar los alimentos y otras los prepara su hija. En la iglesia señala que “nunca ha dejado de aprender” y de encontrarse con retos, por ejemplo, señaló que un día el párroco les dijo que como *ministros* tenían que compartir la palabra de Dios frente a grupos de personas, ella inmediatamente sintió intimidarse al considerar que podría encontrarse con participantes que contaran con mayor experiencia en estudios bíblicos, no obstante, comprendió que el cargo que ella desempeña se trata de compartir y de seguir aprendiendo de manera recíproca como parte de una colectividad de creyentes. Cada reto que ha superado la lleva a sentirse “libre de poder hacer las cosas”.

Otra de las mujeres que forma parte del área de Ministros y Liturgia es Estrella. Tiene 30 años de edad, es soltera y cuenta con una Licenciatura en Informática. Su participación en la parroquia inició con el actual párroco en la catequesis infantil de niños por dos años; actualmente está en el grupo de liturgia; desempeña su función como ministro y la última vez que nos vimos había sido nombrada coordinadora de ministro. Otra de las actividades que desempeña es el proyecto de una radio, el equipo lo forma junto con dos mujeres de la

²⁷ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

parroquia. En cada actividad que desempeña se ha encontrado con retos que la llevan a experimentar sentimientos de miedo, inseguridad y frustración, pese a eso “he aprendido que todo se supera asumiendo los retos y reconociendo que todo es posible. Al final encuentro satisfacción personal” (Entrevista realizada a Estrella en su domicilio, en el año 2017). Como se percibe, la parroquia no es el único lugar donde transcurre su vida. En el aspecto profesional, imparte clase por las mañanas en el Centro de Estudios Tecnológicas, Industriales y de Servicios (CETIS) del municipio de Frontera Comalapa y, por las tardes, en la preparatoria del mismo municipio. La Iglesia, la casa de sus padres y el trabajo son los espacios donde transcurre su tiempo.

Tanto Georgina como Estrella, como integrantes del área de liturgia, se encargan de participar en las misas, algunas veces desempeñando el cargo como integrantes del equipo de *liturgia* y otras veces como *ministras*: el primer cargo consiste en monitorear las misas. El segundo consiste en proporcionar la comunión (repartir las hostias consagradas por el sacerdote. En las páginas siguientes se desarrollaré con mayor profundidad la distinción).

Con lo que concierne a las dos integrantes del Área de Mujeres, las dos laicas forman parte de la misma pastoral, pero desempeñan diferentes cargos.

Las dos se diferencian por edad, una de ellas es Carmen, tiene 64 años, es casada, madre de 7 hijos y actualmente tres de sus hijos viven con ella, 4 ya están casados. Es representante parroquial del área de mujeres y en la zona cabecera trabaja con el sector tres. Como representante parroquial está encargada de visitar al grupo de mujeres en las cinco zonas de trabajo de la parroquia. Lleva once años desempeñando dicho cargo.²⁸ Su trabajo inició en el año 1990 con el equipo de Chicomalapa, cuando al frente se encontraba el sacerdote Javier Inda. Trabajó con las religiosas de la Compañía de María: Martina, María

²⁸ En CODIMUJ a nivel diócesis están “organizadas en cuatro niveles: Nivel local, nivel parroquial, nivel zona pastoral y nivel diocesano. [el primero corresponde] es el grupo de mujeres en la comunidad y el barrio. Cada grupo nombra a sus coordinadoras. Las coordinadoras juntan y animan al grupo con la palabra de Dios. [el segundo se encargan] de caminar y visitar las comunidades para conocer la situación de los grupos de mujeres, fortalecer su corazón y animarlas a participar. [Tercero consiste] las Coordinadoras a nivel zona pastoral damos nuestro servicio por tres años o más, el trabajo es: organizarse para caminar y visitar entre todas los Grupos de Mujeres que existen en toda la zona Pastoral, para compartir información y capacitación del Área y animar a las coordinadoras locales y regionales. [Finalmente se encuentra] el nivel Diocesano [...] el cargo es: Representar a nivel Diocesano, a los grupos de todas y cada una de las zonas pastorales. Este servicio es de tres años” (CODIMUJ, 2013).

Elena (chacha), María Luisa y Lolis. Sus primeros cargos fueron de animadora, 3 años de catequista, preparadora de sacramento (de bautismo y de comunión), consejo pastoral que le demandaba estar en todas las comunidades: “estuve nueve años, aquí en este barrio, en todo el barrio de Cuernavaca formamos nueve comunidades” (Carmen, 2016). Su próximo cargo fue como coordinadora del área de mujeres por un año, posteriormente fue representante de la zona y finalmente representante parroquial. Cuando no participa en actividades de la Iglesia, se ocupa del trabajo doméstico. Estos dos espacios son en los cuales ha dedicado tiempo y trabajo.

La otra integrante del Área de Mujeres es Marcela, cuenta con 48 años de edad y es madre de cuatro hijos. Es coordinadora de grupo de mujeres en el sector tres, tiene cuatro años en dicho cargo, también participa en el grupo de ministros. Inició su trabajo con el actual párroco. Fuera de la iglesia para obtener ingreso económico se dedica a la venta de atole por las mañanas en el mercado, también desempeña trabajos dentro de su domicilio, ya sea preparando comida, lavando ropa entre otras cosas más.

En dicha área se encargan de abordar tres temas: mística (reflexión de textos bíblicos con grupos de mujeres), equidad de género (valor de la mujer y violencia de género) y análisis de la realidad. Desde estos elementos abordan cuatro aspectos: política, economía, cultura y lo religioso. La formación la obtienen del equipo de trabajo CODIMUJ que se encuentra en San Cristóbal de Las Casas.

Como parte del área, las dos laicas expresaron dificultades comunes que han experimentado en dicha pastoral. La primera corresponde al aspecto económico, es decir, los gastos que genera tomar cursos en San Cristóbal. Carmen tiene que ahorrar con meses de anticipación, para ello, vende pan que ella misma elabora y también aparta una parte del dinero que su pareja le proporciona para los gastos del espacio doméstico. Algunas veces, integrantes de la parroquia que participan en el área de mujeres le ayudan con \$290 al año, cantidad que no cubre los gastos de transporte porque tiene que visitar a las mujeres que se encuentran en las zonas. A nivel personal ha sabido resolver la situación económica para que no sea un obstáculo a la hora de realizar sus viajes. La misma situación ha vivido Marcela, quien a través de la venta de atole y el apoyo de su esposo, obtiene el recurso necesario. Otras veces los recursos los obtiene de las vendimias que realizan con las integrantes del área de

mujeres. Reitera que cuando no se pueden organizar para realizar las ventas, no le importa “sacar el dinero de mi bolsa porque me interesa ir y aprender, porque este trabajo no es mío es de Dios”.

El segundo reto de las creyentes se presentó en sus primeros viajes de formación a CODIMUJ, pues experimentaron conflictos con esposos o hijos. Debido a que ambas mujeres empezaron a dejar el espacio doméstico por varios días; Carmen afrontó la molestia de su pareja porque él "estaba acostumbrado que yo no saliera de la casa, entonces me amenazó con no darme gastos". Carmen no dejó de participar porque era cargos y enseñanzas que “le gustan y liberan”. El tener hijos no fue obstáculo para no asistir a las actividades de CODIMUJ debido a que siempre los llevó con ella y agradece que sus hijos siempre fueron “niños muy quietos”. Desde esa experiencia anima a las mujeres diciéndoles “no es obstáculo llevar a nuestros hijos, siempre y cuando les hablemos de los lugares que viajaremos para que ellos entiendan” (Carmen, entrevista 2016). Cada obstáculo superado, le ha permitido seguir valorándose como mujer. La práctica de llevar a sus hijos a los espacios de formación, dio como fruto que una de sus hijas, en la actualidad, haya asumido el compromiso político en la defensa del territorio frente a las extracciones mineras que se produjeron en Chicomuselo, y sea una de las principales agentes de participación en asociaciones civiles de la región. Este ejemplo demuestra el alcance político de la formación “a gotas” que se genera en la parroquia.

Con lo que respecta a Marcela, reconoce que cambiar las dinámicas familiares ha sido un reto, porque no todos sus hijos lo comprenden, algunos le han reprochado sus salidas diciéndoles que “debería quedarse a lavar la ropa y a barrer”, a lo cual ella ha contestado que “solamente quieres que me quede a barrer para que cuando venga el señor me encuentre lavando trastes y ropa. También tengo derecho a salir y darle tiempo a Dios porque él nos regala la vida” (Entrevista realizada a Marcela en el mes de junio en su domicilio, 2017).²⁹ Pese a los reproches de algunos de sus hijos y el desánimo que pueda sentir, ella “se siente contenta” porque su esposo la apoya moral y económicamente.

²⁹ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

Como se puede ver, el trabajo de las mujeres es un aporte importante para el funcionamiento institucional de la parroquia. Históricamente han estado participando en la vida eclesial, contribuyendo en la formación de otras personas, reflexionando sobre problemáticas políticas, económicas y sociales. Como participantes de la parroquia, tienen que disponer de tiempo y economía. La distribución del tiempo en cada uno de los espacios que ocupan se percibe en cada una de las participantes, siempre organizándose para poder cumplir en espacios domésticos, en la Iglesia y en sus trabajos. Estas mujeres mantienen puntos de encuentro en términos de inicio de sus actividades a través de la catequesis de niños, que significó para la mayoría de ellas el paso que las llevó a “estar adentro” de la vida parroquial. Cada desempeño en la parroquia les ha permitido obtener elementos para desarrollar una praxis política, que les permite tener otras interpretaciones de su vida cotidiana. Sus diferencias socioantropológicas se reflejan en términos de edad, profesiones, estado civil, trayectoria formativa y periodos de inserción en el trabajo pastoral. En este sentido, es necesario resaltar el recorrido pastoral de todas las informantes que les genera presencia política y social dentro de los sectores de trabajo con los que cuenta la parroquia. La formación teológica, recibida en los años que llevan insertas en el trabajo pastoral, les provee de capital cultural que sirve de marco de sentido para interpretar los procesos sociopolíticos locales, reinterpretar sus historias de vida y darse a la tarea de modificar patrones de comportamiento de sus más allegados.

3.3 El marco común del trabajo pastoral de las mujeres

En el capítulo teórico definí por marco de sentido la lógica de pensamiento que configura el accionar de un grupo cultural y que es transmitido a los sujetos con el fin de incidir en la orientación de sentido y la comprensión del mundo. Ahora bien, como había señalado en el capítulo histórico, son 21 áreas de trabajo las que constituyen la parroquia, donde la intervención de las mujeres se hace visible en todos los espacios. De estas presentaré tres áreas donde intervienen las creyentes que compartieron su experiencia para esta investigación: área de Teología India, de Mujeres, y Ministros y Liturgia. En la parroquia hay tres dimensiones de trabajo: *profética*, *social* y *litúrgica*.³⁰ En los tres ejes se distribuyen

³⁰ La dimensión *Profética*, está basada en la formación de laicos y laicas en la doctrina católica “a partir de los postulados del III sínodo Diocesano que es la base principal que retoma la parroquia. La pastoral anuncia el evangelio y denuncia las injusticias” (Georgina, 2017). *La social* “Desde una base

las 21 áreas. En la primera se encuentra: catequesis infantil; catequista de comunidades; equipo bíblico; presacramental; teología india; pastoral juvenil; comunidades eclesiales de base y pastoral familiar. En la segunda están: pastoral de migrantes; penitenciaria; mujeres; pueblo creyente, salud; derechos humanos y pastoral de la tierra. En la tercera se adscriben: coros, ministros, liturgia y monaguillos.

Los marcos de sentido que comparten son en términos de una teología liberacionista unida a una Teología tradicional.³¹ Cada uno de ellas nombradas desde su propia vivencia personal de fe. Desde los datos obtenidos puedo señalar que la hermenéutica liberacionista derivó del trabajo pastoral de Chicomalapa, con el obispado de Samuel Ruiz en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Las informantes argumentan que han retomado elementos del *III Sínodo Diocesano*, convocado por el obispo en 1994, pero fue hasta el 25 de enero de 1995 donde se iniciaron las sesiones. La relevancia de dicho acto fue, como señala el grupo Pueblo Creyente, “formamos parte de la comisión central del sínodo y dando nuestra palabra sobre cómo queremos que sea nuestra iglesia. Este caminar duró cinco años para lograr ver escrita nuestra palabra sobre las leyes de nuestra iglesia diocesana” (Melgoza, 2016:6). Como parroquia también trabajan con los seis horcones:

Que dejó el obispo Samuel Ruiz: *liberadora* (es liberarse de todo lo que nos oprime); *autóctona* (desde ahí reconocemos nuestra identidad de dónde venimos y cuáles son nuestras verdaderas raíces); *servidora* (servir, sin egoísmo y no hacer las cosas pensando únicamente en mí sino en ayudar a los demás); *bajo la guía del Espíritu Santo* (es aquello que nos mueve hacer las cosas. Ya te liberaste, ya conociste tus raíces, ya evangelizaste, pero tienes que tener la fuerza del Espíritu Santo); *en*

bíblica tiene que incidir en las problemáticas sociales, es decir, todo lo que no están bien” y, por último, la dimensión *litúrgica* “es la pastoral se distingue por ser celebrativa, por ejemplo, las misas y las fiestas del Santo Niño de Atocha. La presencia de los creyentes implica una participación consciente, activa y fructífera. La liturgia debe ser precedida por la evangelización, la fe y la conversión: solo así puede dar frutos en los fieles; la vida nueva según el espíritu; el compromiso en la misión de la iglesia y el servicio de su unidad. Toda acción de la iglesia es celebrada desde la liturgia. Las tres pastorales están unidas” (Georgina, 2017).

³¹ En términos generales, los estudios que han abordado grupos religiosos animados por una vertiente liberacionista, colocan a sectores “tradicional” como sus opuestos sin registrar los vínculos y coexistencias que pueden contener no sólo con respecto a espacios (es decir, que en muchos casos están presentes en una misma parroquia o Diócesis), sino a nivel de dogmas y formas de organización (todos siguen teniendo autoridades religiosas establecidas y siguen compartiendo ritos y creencias).

comuni3n (estar en comuni3n conmigo; con la naturaleza, con Dios, con mis hermanos y comunidad) y *evangelizadora* (es compartir el mensaje de liberaci3n con otras personas” (Entrevista realizada a Margarita, Carmen, Estrella y Camila en el mes de junio en cada uno de sus domicilios, en el a3o 2017).

Desde una hermen3utica liberadora, en el discurso de las laicas pertenecientes a las tres 3reas es visible, en la medida que se3ala la base desde la cual realizan su pastoral, un marco que se remontan al periodo de Samuel Ruiz. Algunas se3alan que la iglesia es liberadora por los espacios que ofrece. Desde esa afirmaci3n expresan:

La liberaci3n es ser libre, aprender y ense3ar a las generaciones que vienen. El obispo Samuel nos habl3 de la liberaci3n, 3l no tuvo l3mites. Las hermanas y hermanos ind3genas tienen liberaci3n porque Samuel Ruiz luch3 para que se liberaran, ense3ando a que buscaran derechos como personas y el derecho a poner precios a sus productos y as3 evitar la explotaci3n (Marcela, entrevista 2017).

La liberaci3n existe, pero no todos se lo apropian, hay personas que 3nicamente se dedican asistir a las misas, pero no asumen el compromiso para trabajar en las pastorales (Carmen, entrevista 2017).

La iglesia es liberadora. No tiene el nombre como tal, pero tienen su esencia. Existe la apertura para para conocer otros conocimientos y creencias (Camila, entrevista 2016).

Nosotros estamos coordinados en el caminar de la Di3cesis. Hemos aplicado una teolog3a liberadora porque la di3cesis vive conforme el caminar de Samuel Ruiz y como parroquia tambi3n lo hacemos (Estrella, entrevista 2017).

La visi3n liberacionista se mezclan con elementos de una Teolog3a tradicional. En la primera, siguen las pr3cticas de obispos que caminaron a favor de los “pobres” y en la segunda reflejan su creencia en simbolismos religiosos heredados de la instituci3n. Por ejemplo, el testimonio de Camila, cuya figura de fe est3 en el Sant3simo,³² dirige sus oraciones hacia este s3mbolo cristiano y asegura que as3 entra en comuni3n con Dios, as3 como a partir de recibir “el cuerpo

³² Hostia consagrada colocada en una custodia, que en ciertas actividades se expone ante los fieles. No obstante el mayor tiempo permanece resguardada dentro de una peque3a caja nombrada “sagrario”.

y la sangre de Cristo”. Su fundamento religioso también viene de algunos textos de la Biblia que han llegado a su vida en diferentes momentos para motivarla, uno de ellos se encuentra en uno de los evangelios, en Marcos: 12-30 “Amaras al señor tu Dios con todo tu Corazón, con toda tu alma [...]”. Eso me levanta el ánimo. El otro es “Jehová mi pastor nada me faltara”, eso me ha ayudado mucho” (Camila, entrevista 2017). Otros textos que le han ayudado los comparte con personas enfermas. A partir de lo que ha conocido en el área de teología india y de lo que el catolicismo le ofrece, y con el apoyo de su familia, ella se siente acompañada: “creo en mí y siento que no voy a estar sola que alguien está acompañándome. Me gusta meditar y volver encontrarme conmigo misma”.

Estrella, también resalta su creencia en el Santísimo, con quien experimentan ayuda en momentos difíciles, “por otro lado me ayudó mucho porque sentí que al llorar y a platicar con él me desahogaba. Esa es mi espiritualidad y descubrí que mediante la oración puedo sanar aunque no tenga a quien contárselo, pero me desahogo y me siento tranquila” (Estrella, entrevista 2017). En su referentes de apoyo se encuentra la imagen del Niñito Fundador, que llegó a sus manos como herencia familiar, primero le perteneció a su abuela, quien hasta su últimos días estuvo cuidándola. Luego pasó a manos de su papá quien se lo entregó, ella empezó a buscar la historia del Niñito Fundador.³³ Estrella después de conocer la historia del santo se identificó “con la búsqueda de vocación dentro de la iglesia o formar una familia porque me han llamado la atención las dos cosas ahora no lo tengo muy claro. Pero he estado en la iglesia y siento que me ha ayudado espiritualmente y humanamente” (Estrella, entrevista 2017).

La fe de Georgina la define en un texto que se encuentra en Juan, 12:26: “Si alguno me sirve, que me siga; y donde yo estoy, allí también estará mi servidor; si alguno me sirve, el Padre lo honrará”. En el servicio ha encontrado “tranquilidad y aprendizaje”. En esa misma sintonía podemos encontrar la experiencia de Margarita cuyo texto que ha fortalecido su praxis se encuentra en San Juan, 5:8: “La verdad nos hará libres porque si hablas con las verdad todas las cosas salen bien. Si Dios te ha dado la posibilidad de aprender y conocer

³³ La historiad del Niñito Fundador desde la interpretación de Estrella se sustenta “en la búsqueda de vocación que el santo tuvo durante su vida. El lugar donde descubrió su vocación fue un convento, lugar donde se formó como sacerdote, su pasión lo llevó a fundar más conventos y de ahí deriva su nombre (Estrella, 2017).

entonces tenemos la responsabilidad de denunciar las injusticias para ser libres”. También encuentra fortaleza en varias dimensiones que van desde el nivel espiritual, familiar y en el compañerismo con los equipos de trabajo dentro de la parroquia. En el aspecto espiritual encuentra fortaleza en Dios: inspirada en la espiritualidad de los abuelos y abuelas; en los santos como son Francisco de Asís, Monseñor Arnulfo Romero y Jtatick Samuel:

Cuando leo y escucho de ellos y saber que Jtatick Samuel luchó por los pobres y oprimidos, entonces me da fuerza. Porque siento que no estoy luchando sola porque tengo a mi comunidad y a mi familia, porque con ellos decimos que vamos a vencer los retos de la vida juntos. Hay muchas luces que encontramos a través de la historia. Nosotros lo que tenemos que hacer es dejar algo para nuestros nietos e hijos, para que las generaciones no sigan caminando con dificultades. Pero dentro de todo eso está la luz de Jesús y de María. Todo los que han luchado para poder sobrevivir en este mundo y muchos han alcanzado la vida eterna, ser héroes. Francisco de Asís: retomo su entrega, de dar todo sin pedir nada a cambio (Margarita, entrevista 2017).

Con lo que respecta a las otras dos laicas, es decir, Marcela y Carmen, resaltan su fe y creencia en imágenes como la Virgen María y textos donde se resalta la historia de mujeres. Desde esas bases bíblicas dirigen su praxis.

El marco común de las mujeres como parte de una colectividad parroquial se expresa desde una teología liberacionista unida a elementos doctrinales, que son interpretadas y experimentadas por cada una de las creyentes. Dos bases que se complementan en el discurso y praxis. En sus testimonios emergen también interpretaciones que han realizado a través de sus áreas pastorales. Desde esa complejidad y diversidad de marcos de sentido que se reflejan en su nivel colectivo y personal en las siguientes líneas presentare, la especificidad colectiva de cada área. Es decir, las bases teológicas de cada pastoral, asimismo las prácticas que las mujeres desarrollan y las transformaciones que han tenido a nivel personal.

3.4 Marco de sentidos por áreas y la praxis de las laicas

Me parece oportuno presentar los marcos de sentido por áreas para distinguir elementos propios que constituyen cada teología en la parroquia del Santo Niño de Atocha. Las cuales se convierten en instrumentos claves para el desarrollo de las praxis en cada una de las

creyentes. Por otro lado, marcar sus especificidades permite entender cada una de las transformaciones tanto en su nivel colectivo (áreas) como individual (experiencia de vida).

3.4.1 Teología India

La construcción de la hermenéutica de la Teología India o “teología máyense” en la parroquia se remonta al año de 1988. En la parroquia se desarrollaba en las 5 zonas: en Norte estaban dos personas; en la Paso Hondo, un hombre y una mujer; en Comalapa tres hermanos y una hermana; en Lajerillo sólo un integrante y en la Centro participaban tres hombres (Entrevista realizada a Carlos en el mes de junio en su domicilio, en el año 2017).³⁴

Nos reuníamos cada mes a comentar lo que íbamos a compartir a las personas y comunidades. Hacíamos programas de visita, nos quedábamos una noche en cada comunidad y les compartíamos videos, canciones y a la gente le gustaba las enseñanzas. En la cabecera acordamos hacer la visita por sector y participaban 25 personas. (Carlos, entrevista 2017).

En 2006 se integraron a los encuentros que se realizaban en el área de Teología India a nivel de la Diócesis. El párroco Felipe los invitó a formar parte del grupo mayense ecuménico: “nos dijo que se llamaba ecuménico porque podían participar varias religiones, la importancia se encontraba porque era promovida en la Diócesis desde el año 1992” (Carlos, entrevista 2017). Su primera participación se dio en la localidad de Napite, municipio de San Cristóbal, donde participaron 800 personas de toda la diócesis y de diferentes partes del mundo; el tema fue “el cuidado del agua, ya que es un líquido importante, uno de los cuatro elementos que existen en nuestra vida. Los encuentros ocupan 4 días de actividades, sumando el tiempo de viaje se trata de 6 días en total. Los eventos se realizan en la primera quincena de noviembre” (Carlos, 2017). Las principales sedes para los encuentros del grupo mayense son Chiapas, Guatemala y Yucatán (Margarita, entrevista 2016).

Desde 2006 hasta la actualidad han seguido participando en los encuentros celebrados cada año en distintos lugares, en estos han abordado temas como recuperación de tradiciones, mitos, cuentos, los cuatro elementos (el agua, tierra, fuego y viento), recordando los que

³⁴ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

hacían “nuestros abuelos y abuelas indígenas”, viendo el cuidado sobre la “Madre Tierra, como una mamá que nos da de comer, todo lo que es fruta y granos, y todo lo que existe. Todo lo que como humanos aprovechamos y también nuestros hermanos animales” (Carlos, entrevista 2017). En cada encuentro han ido conociendo distintas realidades y la forma en que suponen “que se veía al mundo”; un ejemplo fue la participación de las pastorales de trabajo que pertenecen a la Diócesis en Yucatán, donde visitaron la localidad de Chablekal y ahí vieron:

los tipos de altares que existen. Nosotros como mestizos o creyentes únicamente conocíamos los alteres de la Iglesia o de las casas. Nos comentaron que los altares eran para nuestros antepasados un lugar de descanso, después de haber caminado una distancia considerable con sus cargas, descansaban en un lugar donde había una mesa elaborada de piedra. Entonces ahí ponían su carga y siempre llevaban una piedrecita en su bolsa y lo dejaban como ofrenda (Carlos, entrevista 2017).

También en el evento realizado en la localidad de Candelaria, reflexionaron sobre el cuidado de los “lugares sagrados”. Ahí el tema se trató de los seres que han ayudado a las comunidades” (Carlos, entrevista 2017). Hasta el momento llevan 25 años participando en la Teología india. Carlos dejó de asistir en el 2015 por cuestiones de salud, señala que en el 2017, los integrantes de la parroquia fueron nuevamente a Yucatán donde trajeron la consigna del “*buen vivir y el buen convivir*; comer bien y descansar bien, algo que ya no hacemos “(Carlos, entrevista 2017).

En la participación dentro del equipo sureste y como integrantes de la parroquia Santo Niño de Atocha, aprendieron a hacer el altar maya con sus cuatro puntos o cargadores del tiempo. En la elaboración del altar han venido ocupando productos que la misma naturaleza les proporciona, como el maíz en sus distintos colores: amarillo, negro, rojo, blanco y pinto. También ocupan frutas, flores y hojas. Todo depende del color que necesiten. Los colores que simbolizan las orientaciones en el altar maya son el *rojo*, que se coloca hacia el oriente, lugar donde sale el sol, en dicho espacio pueden ocupar verduras como el tomate o frutas como la manzana. También se encuentra el color *negro* que se coloca hacia al poniente, usando uvas, aguacate, entre otras cosas. El norte está representado con el color *blanco*,

usando frutas o verduras que poseen dicho color. En el sur, se coloca el color *amarillo* representado con frutas o semillas (Carlos, entrevista 2017).

Todo eso se coloca en el altar. Se inicia con una danza y con una oración, tocando el caracol y quemando incienso. Cuando termina el evento todo lo que está en altar se reparte dándole un poquito a cada persona. Lo que queda es la cama que es el altar que son hojas verdes, hojas de ciprés y a veces de otros árboles.

El altar maya es elaborado en círculo, está dividido de tal forma que se vean los diferentes colores. Al marcar las divisiones muchas veces se forma triángulos. Los modelos son diferentes dependiendo del tipo de materiales que utilicen y el toque que cada persona le impregne. Como refiere Carlos, los colores tienen significado. El altar maya tiene 7 colores, aparte de los que se utilizan para los puntos cardinales vistos arriba:

El *rojo*, que se prende con una vela roja, significa la sangre que corre por nuestro cuerpo, la vida, el nacimiento de una persona, animal y todo lo que nace. *Negro*: representa el ciclo de vida, una planta nace, crece y se muere. *Blanco*: es donde entraron los conquistadores de los hermanos indígenas que vinieron a embobarlos con un listón, espejo y se llevaron toda la riqueza que ellos tenían, oro, plata y jade que usaban como adorno. *Amarillo*: representa la abundancia, sur lugar donde está representado las mujeres, es el don de las mujeres de procrear y tener un hijo o los que quieran tener. Los colores del centro, el *verde* demuestra la vegetación de la tierra y lo que da fruto representa la unión de Dios con el ser humano o sea que Dios mandó al señor Jesucristo para que naciera en la tierra, eso es el punto más importante de la unión. *Azul*: representa agua, lagos, mares y pozos, lugares donde hay agua. Lo más importante el color *celestes*: representa el cielo donde está Dios con sus santos y serafines y todos los que están con él. Así que cuando queremos platicar o hacer oración con Él, es en esos altares. En cada habitación esta un altar y ahí está la presencia de Dios y no necesariamente tenemos que caminar grandes cantidades para pedirle algo al padre si queremos que nos escuche podemos ir a buscar un árbol y abrazarlo. El altar maya no es un simple lugar, es donde descansa Dios (Carlos, entrevista 2017).

Para las creyentes como Camila y Margarita el significado de los colores presenta algunas diferencias frente a la concepción de Carlos:

Blanco: color de nuestros cabellos cuando ya somos de edad avanzada, nuestro huesos de color blanco. El maíz blanco y también el aire que viene de esa parte que traen los hielos, los vientos que afecta la naturaleza y también de allí vinieron los blancos que según vinieron a descubrir América, pensando que no había humanidad, pero estaban equivocados porque en el continente americano ya estaban nuestros abuelitos mayas y ellos vinieron a decir que estaban deshabitado entonces vinieron los blancos a saquear el continente. Los colores del centro son tres: *azul, verde y celeste*: que es la conexión de todo el universo, al agua el color azul. El verde, se relaciona con la naturaleza y el celeste es Dios padre, Dios madre corazón de la tierra. El altar significa la cama de Dios [...] cuando uno va a la altar y si te concentras puedes sentir toda la vibra que puedas sentir en tu interior.

Carlos señala que lo aprendido en los encuentros de Teología India le ha proporcionado herramientas para poder platicarle a las nuevas generaciones que están más enfocadas en las tecnologías “en cosas que no tienen valor” pero como el sistema cambia les ayuda. “Hemos combinado las dos, por eso hablamos de pastoral de la tierra, grupos de hombres y mujeres. También retomamos lo social, económico y tradicional. Lo tradicional que tienen cada pueblo, cada pueblo tiene su forma de vestir” (Carlos, entrevista 2017).

El marco de sentido de Teología India está constituido por una visión ecuménica que, para ellos, “refiere al respeto e inclusión de las distintas creencias religiosas”. Con lo que respecta a la unión entre catolicismo y la cultura indígena, da como resultado una pastoral que han denominado “Teología india o inculturada” que les permite tener otra relación con la naturaleza concebida como un sujeto, a esto, teólogos y teólogas indígenas le denominan lo *cosmocéntrico*, que refiere a la valoración de la vida, de la naturaleza, del cosmos, los ancestros, es decir, marca otra relación con el mundo. Dicha visión rompe con lo antropocéntrico occidental, donde la vida de ser humano es concebida con mayor valor y donde, al menos para el ámbito cristiano, la centralidad de la fe se enmarca en la imagen de

Dios.³⁵ Lo cosmocéntrico marca la unión de símbolos cristianos e indígenas, cuya representación en la práctica del grupo de Teología india se plasma en los altares mayas. Desde esa constitución las dos laicas contribuyen al trabajo pastoral dentro de la parroquia Santo de Niño de Atocha.

Desde el referente interpretativo de la Teología India, el trabajo de las laicas consiste en dar a conocer qué es la teología y cómo contribuye en la construcción de una identidad cultural: “En la parroquia, por vivir en frontera, nos dimos cuenta que no contábamos con cosas propias que nos unan como municipio. Muchas personas llegaron a vivir y cada uno trajo sus costumbres; no había ni ubicación de nada, algo que sea propio como habitantes del municipio y todo porque es frontera” (Camila, entrevista 2017). Desde la llegada del actual párroco se inició el proceso de construir una identidad que los caracterice como parroquia y también como habitantes de Frontera Comalapa. A partir del proyecto generado en el área de Teología india han realizado eventos donde el objetivo ha sido recuperar diversos elementos culturales de la región: “la marimba, porque es una parte de nuestra cultura y de lo que antes se celebraba. También el maíz, por ejemplo, el niño de Atocha se ha colocado en una mazorca, para recordar que nuestra zona es un lugar donde se cosecha el maíz (Camila, entrevista 2016). En algunas festividades, la Iglesia es adornada con olotes, materia orgánica que queda después de haber quitado los granos de maíz.

Con lo que respecta a la elaboración y presentación de altares mayas en actividades como la fiesta Santo Niño de Atocha, el proceso es el siguiente: limpian el espacio donde es colocado el altar maya, seguidamente, besan el suelo para orar y pedir permiso para colocar los elementos. Colocan lo que ellas nombran “la cama”, elaborada a base de hojas de pino o ciprés; posteriormente colocan los distintos colores de semillas. La oración es la siguiente:

Buenas noches abuelos y abuelas: abuelo Kimik que hoy es tu día. A todos los abuelos que ya se fueron al Tjatic Samuel pero que está presente con nosotros, porque nos enseñaron con su sabiduría. Hoy queremos pedirles permiso para poner estas sagradas semillas y sagradas flores. Son tuyas, son parte de tu naturaleza. Pedirte permiso para que nosotros con nuestra madre naturaleza estemos en armonía, para que juntos

³⁵Algunas reflexiones sobre lo cosmocéntrico y antropocéntrico se evidencia en las reflexiones de la boliviana Sofía Chipana Quispe (2017), teóloga indígena.

vayamos encontrando ese camino de amor, de paz y de justicia. Corazón del cielo, corazón de la tierra. Hoy te queremos pedir que te quedes con esta familia quienes mañana van a tener al Santo Niño peregrino en su hogar, que los sigas bendiciendo. Te pedimos que te quedes con nosotros ya que en unos momentos vamos a iniciar hacer nuestro sagrado altar. Te pedimos por nuestro Jesucristo señor. En el nombre del padre del hijo y del espíritu santo.

En la oración se entretajan los marcos que han heredado como parte de una colectividad parroquial y como integrantes de la pastoral de Teología India. Por otro lado, en sus prácticas rituales reflejan movimientos corporales. La conexión de la boca con la tierra, emite un mensaje que hace referencia a la valoración y el respeto de la “Madre Tierra”, tal y como ellas lo comparten. El contacto de la boca con la tierra es una técnica corporal recurrente en eventos donde se presentan los altares mayas. El acto de besar la tierra se acompaña con la inclinación de las rodillas, “signo de respeto”, lo cual indica la apertura a la oración. Orar se significa como el encuentro y conexión con otros cuerpos, tanto ancestrales como contemporáneos, es la búsqueda de equilibrio con la naturaleza (Margarita y Camila, entrevista 2016-2017). El altar maya cobra significado en los colores, en ellos encuentran la presencia de Dios por medio de la naturaleza y “por todo lo creado, saber que hay vida y que te escucha y que puedes descubrir en una planta el amor de Dios” (Camila, entrevista 2016).

Otra de las particularidades que presentan está relacionada con sus discursos. Su vestimenta la distinguen usando un morral bordado y blusas de grupos indígenas (tseltales y tsotsiles), adquiridos en San Cristóbal de Las Casas. Según sus comentarios, la vestimenta “significa valoración y respeto a la diversidad cultural”, y sobre todo, la búsqueda identitaria que se han propuesto recuperar como parte de la Parroquia Santo Niño de Atocha y como respuesta al contexto fronterizo, donde perciben divisiones sociales y alta movilidad de migrantes. El discurso está marcado por la manifestación de fe en Dios y también en una espiritualidad que se asume viene de “las abuelas y abuelos”. Otras veces la representación de Dios se plasma en la imagen “Padre y Madre”, donde la imagen de mujer refiere a una “mujer de vida, grande donde puede caber todo el ser de las personas” [...] La teología india es la sabiduría de Dios y los abuelos y las abuelas” (Camila y Margarita, 2017).

Al escucharlas hablar se manifiesta la forma en que se relacionan con sus ancestros o seres queridos que han fallecido “Como los abuelos y las abuelas tenían conexión con todo el universo: con la luna, los astros, con la naturaleza y con todo lo que está en nuestro entorno” (Margarita, 2016). La visión de sus abuelos, refiere la informante, que la ha obtenido a través de la “sangre”, la cual se articula con la “herencia”:

He rescatado mucho de las costumbres y tradiciones que ya traía en mi sangre y ahorita mucho más porque necesitamos saber de los abuelitos, porque va de generación en generación, porque si nosotros no preguntamos o no aprendemos las cosas que realmente nos dan vida” (Margarita, entrevista 2016).

Como equipo de trabajo, comparten marcos de sentido y praxis que las identifica como un grupo pastoral. De manera personal experimentan transformaciones diferentes de acuerdo a los elementos que han ido obteniendo en la parroquia, pero también desde su historia personal y dinámicas familiares.

3.4.1.1 Creyentes de Teología india y transformaciones a escalas diversas

Camila señaló que antes de conocer el área de Teología India sentía su vida encerrada en un cuadro, en un espacio muy reducido. Frente a eso su participación en el área ha significado “descubrir el amor de Dios en la naturaleza y en la vida de los demás y que es algo diferente de ver la vida”. A decir de Camila, eso le devolvió parte de la vida que se había apagado dentro de su ser: “Hay sanación dentro de la naturaleza y dentro del amor de Dios, en la naturaleza y todos los elementos que existen sanan. Me encuentro en otro mundo donde no había estado nunca, de vivencia en la naturaleza. Con el Dios Padre y Madre creador del cielo y de la tierra, es encontrarme conmigo misma” (Camila, entrevista 2017).

En ese cuadro que dice la aprisionaba aprendió a ver a un Dios castigador y vigilante, una herencia del catolicismo tradicional. No obstante, ha sabido combinar las dos miradas, las cuales le ha permitido conocer a un Dios de Amor “lo que he hecho es entender que nada está separado, en que todo es cuestión de unir las cosas y ahí puedo encontrar a Dios. Entonces se despertó otra parte de mi vida y es un complemento” (Camila, entrevista 2017). Encuentra tranquilidad en la naturaleza al sentir los aromas se los apropia usándolos como perfume, porque considera que contienen elementos sanadores y que además la fortalecen porque:

Son las plantas que Dios ha dejado y que antes no lo conocía, pero es la enseñanza de encontrarme con Dios Padre y Madre. Entonces te va moviendo tu ser y logras entender que la herencia de tus abuelos y eso te hace nutrirte porque hay vida dentro de ti, todo lo esencial que hay en la vida. Entonces creo en que en los elementos sanadores de una planta porque tiene vida y la clave está en creer (Camila, entrevista 2017).

Al nivel colectivo, dentro de la parroquia y los espacios donde ha desarrollado su praxis ha encontrado compañerismo:

Porque hemos tenido más convivencia, con hermanos así, por ejemplo, en los viajes que hemos hecho, he tenido la oportunidad de conocer a más hermanos y para mí es satisfactorio porque en ellos encontramos el compañerismo de hermanos, aunque a veces no podamos entendernos con el lenguaje o con el servicio que llevamos porque cada quien tiene su propio ritmo (Camila, entrevista 2017).

En el discurso de Camila se evidencia claramente tres hermenéuticas distintas: Teología tradicionalista, propia del catolicismo histórico donde han estado presente símbolos como Dios universal. Estos se combinan con los referentes hermenéuticos de la Teología india, que hacen referencia al Dios Padre y Madre; a los abuelos y a las abuelas, y al referirse a la naturaleza como otro ser divino. Dicha combinación se comprende por la herencia de la Teología de la Liberación, tercer referente hermenéutico que propició la apertura al marco de sentido teológico tradicional, y se orientó en conocer y liberar a los “pobres”, pero también en la realidad de la Diócesis chiapaneca se instauraron bases para insertar las interpretaciones culturales en su nivel teológico. Desde esas coyunturas históricas, el marco de sentido que guía la praxis de Camila se entrecruza en estas tres fuentes de interpretación permitiéndole ampliar sus horizontes que le propician elementos de superación personal. Por otro lado, con la obtención de conocimientos sobre las plantas, ha podido desarrollar habilidades para curar enfermedades y “sanar espiritualmente” a personas que la han buscado para contarles algunos problemas personales o bien dolencias corporales que ella ha sanado con algunas plantas.

Ahora bien, las transformaciones de Margarita a nivel personal y familiar se manifiestan con su participación en la parroquia como un lugar donde encontró liberación y donde perdió el miedo que tenía al esposo. También aprendió a expresar sus ideas: “antes

tenía miedo de hablar en público, mi corazón latía muy fuerte, pero le pedí a Dios que me ayudara a hablar en público. Perdí el miedo, me dio las fuerzas para decir la cosas independientemente de lo que muchas personas digan o no les guste” (Margarita, entrevista 2017).

Con sus conocimientos transmite a sus hijas lo adquirido en el área de Teología India: la importancia de la memoria histórica, vivencias culturales y el cuidado del cuerpo relacionado a la forma de comer bien y sin consumir tantos químicos, por ello, como familia nuclear han evitado comer pollos de granja, huevos, tortilla de *Maseca* (marca comercial de masa en polvo) y consumir refrescos. En el cuidado del cuerpo frente a enfermedades ha optado por medicamentos naturales:

Antes no había tanta enfermedad como ahorita. Les digo a mis hijas que las listas de enfermedad cada vez crecen y eso permite que existan más doctores para el colesterol y el corazón. Por eso les digo nuestra medicina natural se está devaluando, la gente no cree, piensa que es de muy poca calidad y no lo valora. Pero realmente es lo máximo, si tomas té o lo que sea lo natural sin conservadores y sin que te haga daño, ayuda mucho para la salud de tu cuerpo” (Margarita, entrevista 2016).

La praxis de Margarita, desde los marcos hermenéuticos expuestos, la ha llevado a tener una transformación de carácter político. Esto se refleja en sus acciones y discursos que denuncian:

Los proyectos de muerte. El sistema que está ofreciendo proyectos de gobierno como los de FANAR [Programa de Regularización y Registro de Actos Jurídicos y Agrarios] sobre la regularización de las tierras, consideramos que atenta contra la vida de los pueblos. Los proyectos otorgados a las mujeres con la entrega de recursos o a los campesinos con el PROCAMPO [Programas de Apoyos Directos al Campo] y el Seguro Popular, que según buscan mejorar la atención en salud a los más pobres. Especialmente: nosotros estamos en contra de esto porque después, el gobierno va a cobrar todas las medicinas a través de entrada de reformas en vigor. Entonces es una trampa que va poniendo a la gente pobre cada día los excluye o los quiere matar. El sistema quiere matar a la gente humilde y pobre, entonces nosotros que lo vemos la importancia de ir acorde a los mandatos de Dios, porque Él vino a dar vida y vida en abundancia. Pero el sistema oprime y explota y a nosotros no nos gusta que nos tenga

manipulados en la ideología, manipulación en la gente pobre: lo único que propicia es que el rico se haga cada vez más rico y el pobre más pobre. No alcanza para comprar. Entonces algún día Jesús nos va a preguntar ¿qué hiciste a favor de los demás? Entonces tenemos que denunciar (Margarita, entrevista 2017).

Su reflexión trasciende el espacio eclesial y se inserta en situaciones sociopolíticas para criticar y cuestionar los problemáticas que se viven en el municipio. Desde ese darse cuenta, retoma un discurso cristiano para denunciar las injusticias que comparte a otros sectores tanto de creyentes como no creyentes para generar conciencia. Desde ese horizonte de se ha dado cuenta de la condición de las mujeres migrantes que llegan a Frontera Comalapa y se quedan a trabajar en las cantinas: Margarita reconoce que las mujeres centroamericanas salen de su país por necesidad, también examina que ante esa situación como creyentes les hace falta construir un proyecto. De manera personal, ella podría “decirles que se salgan de esos lugares, pero no les puedo ofrecer un sueldo, lo único que les puedo dar es comida. Pero sé que ellas migran por mejorar sus condiciones de vida, entonces no puedo darles esa estabilidad económica. He estado pensando en ellas pero no he encontrado una forma para ayudarlas” (Margarita, entrevista 2017). El deseo de Margarita por cambiar las cosas de injusticia se dan a partir de su afirmación de seguir a un Jesús *que nos invita a anunciar y denunciar*: “Nosotros no seguimos a una religión sino el trabajo de Jesús y seguir su mandato de amarnos los unos a los otros y estar con los pobres, entonces esos es el lema de la Diócesis la opción por los pobres” (Margarita, entrevista 2017).

Margarita evidencia distintas interpretaciones que coexisten en unidad, convirtiéndose en el marco de sentido para su vida conyugal y familiar: entre ellas destaca la Teología de Género, la Teología India, la Teología de la Liberación y la Teología tradicionalista. Desde esas bases ha tenido transformaciones en la relación con su esposo, en su valoración como persona y también ha construido un discurso que trasmite a sus hijas para romper con los ideales de hombres. De igual manera, su valoración en la “Madre Tierra” colocada como ser divino la lleva a replantearse en el cuidado del cuerpo a través de las medicinas naturales. Sus discursos y los marcos de sentido van mostrando las transformaciones políticas que ha tenido a lo largo de su vida, a partir de los referentes que ha obtenido en un espacio eclesial.

Ahora bien, las praxis de Camila y Margarita en las actividades de la parroquia las ha llevado a tener otras interpretaciones de las cosas, tanto a nivel personal como familiar: su relación con la “Madre Tierra” es diferente, lo integran como ser viviente, que les da vida y fuerza para seguir caminando. También encuentra al Dios “Padre y Madre”. Margarita en su condición de casada ha transformado sus dinámicas familiares, rompiendo con el “deber ser de las mujeres”. Pensando desde otro lugar, modificando la relación con su pareja, si antes sus decisiones no eran tomadas en cuenta por su pareja ahora eso ha cambiado. Camila amplió su mirada sobre el cristianismo, su espiritualidad se transformó de tal forma que la ha llevado a pensar en la naturaleza como parte de los seres espirituales. Su creencia en imágenes de la parroquia y la fuerza de las plantas ha generado que la busquen para curar a enfermos.

3.4.2 Ministras y Liturgia

La constitución del marco de sentido del área de liturgia se encuentra en los documentos del Concilio Vaticano II, donde se marcaron los señalamientos de la liturgia contemporánea, sobre todo en la constitución *Lumen Gentium* (Sobre la sagrada liturgia). En el documento se establecen los principios, normas y prácticas sobre la misa que deben cumplir cada uno de los participantes, las comisiones: coros, ministros, liturgia y monaguillos. A mi parecer, el modelo de liturgia establecida cobra diferentes significados y algunas veces puede estar siendo modificado por los creyentes a partir de proyectos parroquiales concretos.

En lo que respecta a los *ministros*, son creyentes que colaboran con el párroco en la celebración de una misa, su participación está en el marco del Vaticano II, que busca darle un lugar más participativo al laico no consagrado para permitir el funcionamiento del acto *litúrgico*. Para nombrarse como ministros necesita recibir formación en los talleres que la parroquia ofrece. La base para la preparación se encuentra en el libro titulado “Ministros extraordinarios de la comunión” escrito por Pbro. Juan Manuel Pérez Romero (1997). En dicho libro se aborda quiénes pueden participar como ministros: principalmente tiene que ser una persona creyente que asista de forma constante a la iglesia y que cuente con bautismo. Los talleres son impartidos por el párroco durante varias sesiones abordando apartados del libro, ejemplo, revisar la introducción como parte de una sección en la cual se esclarecen términos con los cuales hombres y mujeres no están familiarizados, ante ello, el sacerdote se encarga de definir cada uno de los términos, esto con la intención de que los participantes

mantengan una lectura con mayor comprensión. Algunos de los términos pueden ser: rito, terminología, instituido, Concilio Vaticano II, diversidad, postsinodal, eclesiología e identidad, entre otros más.

Los lugares donde los ministros e integrantes de liturgia efectúan su pastoral son: en misas celebradas en de la parroquia o en las calles. Otras veces participan en actividades celebradas en domicilios. La participación de las dos mujeres del grupo de *liturgia* consiste en colocar manteles acordes al periodo litúrgico, por ejemplo; en “en uno de los días de Semana Santa colocamos el color morado que significa Cuaresma, el miércoles de Ceniza y Jueves Santo”. También se encargan de hacer cambio de flores; buscar a lectores de la misa, ver la ropa del sacerdote que esté limpia, estar al pendiente de la iglesia que está abierta; monitorear en las misas; vender misales; cuando hay alguna actividad en una de las zonas el grupo de *liturgia* tiene que estar al pendiente en la mesa del altar; arreglar la mesa de la credencia, es la mesa donde se coloca la vinatera, copones (utensilios sagrados) (Estrella, 2017 y Georgina 2016).

Como *ministras*, se encargan de ayudar al párroco en la misa, visitar a enfermos *repartir* la comunión; servir el altar (es colocar el vino, el agua); leer el evangelio “que antes no lo hacíamos pero el padre dijo que no solo él lo puede hacer, sino que nosotros como servidoras, podemos predicar la palabra de Dios. El mensaje no es exclusivo de los sacerdotes” (Estrella, 2017).

Las mujeres leen el evangelio que está contenido en los siguientes libros de la Biblia: Mateo, Marcos, Lucas o Juan. En la misa se puede observar cómo las mujeres que realizan dicho acto antes se dirigen al párroco quien les impone las manos, esto significa que “puedes proclamar la palabra de Dios, eso antes no se hacía pero ahora se hace. A la gente de acá de Comalapa le gustaba que el padre lo leyera, pero cuando se dio ese cambio a los ministros lo vieron raro pero ahora ya se acostumbraron” (Estrella, 2017). Dicho cambio puede ser extraño ante la mirada de los visitantes, como fue en mi caso, ver que las mujeres inclinen su cabeza para que el párroco le imponga las manos, no obstante, para ellas es una avance debido

a que son pocas las parroquias que permiten que las mujeres lean los evangelios, a ellas se une la Parroquia de Tila lugar donde realizan dicha práctica desde años atrás.³⁶

Otro de los cambios en su participación como ministros es purificar el Cáliz (es un recipiente en forma de copa), que consiste en quitarle los residuos de hostia que quedan, le colocan agua para que quede completamente limpio. Las veces en que el vino queda en el cáliz ellas pueden tomarlo. Dicha acción “era exclusivo del sacerdote, por ejemplo, si vamos a La Trinitaria eso no lo hace el ministro todavía, todo depende de las decisiones del padre” (Estrella, entrevista 2017). Los cuestionamientos por algunos laicos ante dichas cambios no se dejan esperar, muchos empezaron a criticar que no todos los ministros leen bien “se meten la idea que solo el padre, y ya no le damos valor a las cosas cuando el padre no lo hace” (Estrellas, 2017).

La praxis de las dos mujeres, como ministros y en liturgia, transita en una dinámica pastoral tradicional, es decir, un espacio donde se realizan prácticas que pueden ser comunes a otras iglesias católicas. Ese hecho pareciera que no ofrece instrumentos liberadores a las mujeres, no obstante, como reitera Estrella los cambios como la lectura del evangelio por mujeres es un aspecto transformador que rompe con los esquemas tradicionales de la misa, acción que ha incomodado a algunos adeptos de la Parroquia Santo Niño de Atocha. También participar en la misa puede ser un espacio que signifique transformación personal en las dos mujeres, porque los talleres de formación les dotan de recursos teológicos frente a otros creyentes que no desempeñan cargos.

La Parroquia Santo Niño de Atocha, oferta para todos los adeptos espacios de formación acorde a la pastoral donde ejercen su praxis, pero también ofrece formación diversificada como es: formación en Biblia ya sea por invitación de expertos en la materia o bien permite a los laicos viajar a Costa Rica, al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) lugar donde los laicos pueden participar en talleres como Socio-teología donde se convoca a líderes de movimientos sociales en defensa de territorios. O bien participar de *Lectura Popular de la Biblia* ofreciendo herramientas metodológicas para la interpretación

³⁶ La lectura de los evangelios sólo puede ser realizada por hombres en proceso de formación sacerdotal, que ya hayan recibido las órdenes menores del lectorado y acolitado. Regularmente, y para el caso de los diocesanos, estas órdenes se reciben generalmente en el séptimo año después de haber ingresado al seminario.

de la Biblia en relación a problemáticas sociales. Las herramientas permiten al participante deconstruir los discursos oficiales que han utilizado las iglesias católicas para mantener a los creyentes en un estado de pasividad frente a las problemáticas sociales. El repertorio de talleres que la parroquia ofrece es diverso, va desde ejercicios de Sanación que lo nombran como “sanación de corazón”, “Cursos de Psicología” o “de teologías liberacionistas” impartido por teólogos y teólogas de Centroamérica o Sudamérica. Marcos de sentido que permiten al laico o laica contar con recursos teológicos para ejercer su praxis dentro de la parroquia, pero también para tener transformaciones personales y familiares.

3.4.2.1 Creyentes como ministros y liturgia; transformaciones a escalas diversas

Los diferentes espacios de formación que la parroquia ofrece a las laicas, para muchas puede significar retos pero también transformaciones y esa fue la experiencia de Estrella quien participó en un Taller de Psicología dentro la parroquia planeado por el párroco y la religiosa que actualmente se encuentran en la iglesia: el objetivo fue ayudar a los servidores de la iglesia en el sentido que “nosotros como servidores tenemos que estar bien emocionalmente porque no puedo estar frente a un grupo sino estoy bien para dar la palabra. Vino el psicólogo y entramos a los niveles que se tenían que vivir (tres niveles)” (Estrella, entrevista 2017).

En el espacio de formación experimentó transformación, debido a que trabajaron momentos de la vida en que les habían hecho daño y también practicaron ejercicios que la llevaron a reconciliarse con su persona y con aquellos momentos que marcaron alguna etapa de su vida. Antes de los talleres reconoció que era muy tímida y poco social, no le gustaba que las personas le hablaran, desde su participación

Empecé a valorarme como mujer; empecé a sentir que podía hacer las cosas. Que puedo expresar lo que pienso, que puedo expresar mis sentimientos. Porque siempre me los callaba. Eso me ayudó a estar frente a un grupo de personas porque no había estado frente a un grupo, me intimidaba, no sabía cómo empezar una plática. En todo eso me ayudó el primer nivel. Tenía 25 años en este tiempo (Estrellas, entrevista 2017).

En los primeros meses de participación como ministra pensó que era indigna de ocupar un lugar como aquel:

Estar enfrente del altar, uno piensa que no somos dignos de estar ahí a delante. Digno en cuanto a la comunión es algo delicado y que no cualquier cosa. Al final comprendí que el ser ministra y pensé que no es porque no soy pecador o no tengo defectos. Comprendí que el estar en ese servicio te ayuda a ti como persona a mejorar, a comprometerte contigo misma para hacer las cosas y que todos pueden ser ministros (Estrella, entrevista 2017).

Los espacios donde desempeña su praxis le han dado crecimiento en lo espiritual. Si antes su vida se tornaba en soledad, eso se convirtió en servicio lo cual le ha permitido tener crecimiento personal y también conocer a mucha “gente que me ha brindado cariño entonces como que te sientes en una gran familia.” (Estrella, 2017). Dentro de la Iglesia ha encontrado personas que le han dado la confianza de que puede hacer las cosas, entre ellas, se encuentran el párroco, la religiosa y su tía que la ha impulsado a seguir adelante:

Ellos me han brindado esa confianza de decir que puedo hacerlo. Con los otros sacerdotes esto era impensable, porque tenías que saber leer y escribir bien, para que te incluyeran en un servicio. El padre es diferente él te da la confianza de que lo puedes hacer. Entonces ellos dos me han ayudado mucho y dentro de familia mi tía. (Estrella, entrevista 2017).

La transformación de Estrella se hace visible en sus praxis litúrgica, en las misas al estar enfrente no muestra nerviosismo, tampoco cuando participa para dar su opinión. Los espacios de formación que la parroquia le ofrece le han ayudado en su vida espiritual, pero también laboral al sentirse capaz de hacer las cosas.

Muchas cosas se abrieron en mi vida. En lo laboral también me ayudo a decir que sí puedo dar clases, porque antes me habían propuesto dar clases y dije que no, porque dije cómo voy a empezar y pensaba en muchas cosas, pero al llevar los tres niveles en el curso de psicología eso cambió y me pude enfrentar a estar en un grupo y me he admirado de mí misma porque pude romper con esos miedos. (Estrella, entrevista 2017).

La pastoral que desempeñan como integrantes de liturgia y ministros, son dos lugares que no asignan al laico instrumentos que la lleven a transformarse de manera radical, como señalé, la praxis en su aspecto transformador se refleja en escalas, muchas veces puede ser radical y otras veces a menor grado, todo depende de la biografía del sujeto. Por lo tanto, se perciben

en Estrella transformaciones en su nivel personal, que van desde ser más sociable, mayor seguridad al hablar en público tanto entre creyentes como en su trabajo frente a sus alumnos. La seguridad que ella manifiesta se comprende por el marco de sentido que obtuvo en los ejercicios de Psicología, los cargos que desempeña y también por su reciente participación en el área de Teología india.

Ahora bien, Georgina, integrante del área de Liturgia y Ministro, como catequista de niños, consejo de zona e integrante del proyecto de la radio, ha participado en la parroquia desde hace muchos años. Antes de participar en la diversidad de cargos, su vida la experimentaba en una constante presión en cuanto a su relación con su esposo y la dinámica familiar. La iglesia no era muy atrayente para ella, aunque iba a la capilla de su comunidad se sentía aburrida y no le gustaba mucho. A pesar de sentir eso empezó a participar en la catequesis de niños. En esos años su esposo aún vivía, no obstante sufría problemas de alcoholismo. Al salir a desempeñar el servicio en la iglesia salía con muchos pensamientos, preguntándose si su esposo no se enojaría. Sus hijos estaban pequeños y tenía que estar al cuidado de ellos (Georgina, entrevista 2017).

Con el paso de los años siguió participando, su esposo falleció situación que significó un golpe duro para toda la familia, pero ella siguió siempre al cuidado de sus hijos. En la iglesia siguió participando, no obstante su estado emocional y transformación lo inició con el viaje que realizó a Costa Rica al (DEI). En ese primer viaje ella pudo aclarar sus ideas “pude desencadenar mi cerebro que estaba lleno de cosas, que no me permitían entender las cosas de Dios sobre todo al análisis de los textos bíblicos” (Georgina, entrevista 2016), su formación en Costa Rica le permitió tener mayor facilidad para reflexionar la “palabra de Dios”. Su participación en la parroquia se intensificó con los años, acción que le ha dado satisfacción, es decir, el servicio en los diferentes cargos le ha permitido “crecer como persona”, perdió el miedo a hablar en público y sintió mayor libertad para expresar sus pensamientos.

Se observa la pasión de Georgina, al participar en los distintos cargos, donde entrega siempre un potencial inalcanzable, debido a que deposita su tiempo y energía sin medir el cansancio que pueda sentir, dicha praxis se puede entender porque en la parroquia encontró

un lugar que le ayudó, según sus propias palabras “en los momentos más difíciles de mi vida, como fue la muerte de mi esposo” (Georgina, 2016).

Las diversas actividades en la parroquia la llevan a disponer tiempo fuera de su casa. Reconoce que ahora que sus hijos están grandes, ella dispone de su tiempo planeándolo a sus necesidades y compromisos: a partir de las actividades que la parroquia ofrece disfruta conociendo otros lugares, aprendiendo nuevas cosas que le permiten tener crecimiento personal y adquirir conocimiento que comparte con los creyentes con los cuales comparte tiempo y proyectos dentro de la parroquia. En la praxis de Georgina están presentes marcos de sentido que ha obtenido desde una Teología liberacionista y una Teología de carácter tradicional, dos referentes que ha combinado y que le han permitido tener transformaciones a nivel personal (mayor seguridad para hablar, y para interpretar la Biblia y compartirlo con otros creyentes y con su familia). Con lo que respecta al espacio doméstico, lo ha res significado, si antes lo consideraba como un espacio para cumplir sus roles de género, en la actualidad lo considera un espacio para convivir con sus hijos y para descansar después de haber cumplido con las diversas actividades y praxis que desempeña dentro de la parroquia.

Tanto Estrella y Georgina en el área de liturgia y ministros han encontrado elementos de superación personal, cada una desde su historia personal. Como mujeres creyentes comparten una fe católica y un equipo de trabajo.

El espacio de formación en Costa Rica ha llevado a otras laicas a manifestar transformaciones, como fue el caso de otra creyente, quien ha desempeñado el cargo de catequistas. Algunas veces ha participado en actividades de Teología india y área de mujeres. Elizabeth cuenta con 37 años. En su viaje al DEI al taller de lectura popular de la Biblia, recuerda que abordaron el tema “lo afro-latinoamericano, a través de una lectura de los pasajes bíblicos descolonizada”. Para Elizabeth la reinterpretación desde otra perspectiva y la colocación de otros sujetos significó romper con su herencia católica obtenida desde su niñez:

Escuchar otra versión fue muy difícil para mí porque no coincidía con lo que me enseñaron en la catequesis infantil, en mi lugar de origen, en la misa o lo que me dijeron mis papás. Me enseñaron a cumplir con los diez mandamientos y a ver a Dios en lo alto. Un Dios al que se tiene que complacer y aunque te digan que es bueno sino haces lo

correcto te castiga. En Costa Rica, aprendimos que Dios es amoroso, es un ser que está en la Tierra y no castiga y como dice un compañero: “¡Dios no es un Dios milagrero y que tampoco te da las cosas por arte de magia!” (Entrevista realizada a Elizabeth en el mes de marzo en la ciudad de Motozintla, en el año 2017).³⁷

La formación que Elizabeth recibió en Costa Rica la llevó a cuestionar los marcos culturales cristianos obtenidos desde su niñez. Su transformación al regresar a Chiapas no se dejó esperar, empezó a reinterpretar su concepción sobre Dios preguntándose “¿por qué Dios sólo presenta la imagen de hombre y no de mujer diosa?” (Elizabeth, 2017). Ante dicha pregunta y con el paso de los años reelaboró otra representación de lo “sagrado” “Yo siento que Dios es diferente: es mujer, anciano, mujer o niña” (Elizabeth, entrevista 2017). La interpretación hermenéutica desde otro discurso también la llevo a:

Sentía tristeza, coraje, alegría. Siento que en mí cambiaron muchas cosas en mí interior. Aprendí que las mujeres somos importantes. Desde el principio de la vida han querido ocultarla. Pero ahora me da alegría saber que somos importantes. En el taller conocí a mujeres pastoras que cuestionaban muchas cosas, me sorprendió conocerlas, con un discurso tan abierto y con un pensamiento diferente, eso me llevó a pensar diferente, aunque ha sido difícil, porque tuve que cuestionar mi fe (Elizabeth, entrevista 2017).

La experiencia de Elizabeth muestra transformaciones a partir de su historia de vida, de cómo reestructuró su creencia y así también su percepción como mujer, valorándose y representándose en la imagen de Dios, al colocar la imagen de mujer como parte de lo sagrado. Tanto ella como Margarita aunque formen parte de una misma colectividad parroquial y al participar del taller en Costa Rica vivieron cambios diferentes a partir de sus biografías. Se puede ver en las dos la inclusión de marcos de sentido que las ha llevado a ver las cosas de manera diferente.

³⁷ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

3.4.3 Área de mujeres

El marco de sentido de esta área está sustentado en la Biblia, desde la cual mujeres con formación teológica y como creyentes laicas reinterpretan los textos a partir de sus realidades (CODIMUJ). Esta coordinación pastoral en la actualidad sigue manteniendo y transmitiendo un discurso crítico para la transformación de las mujeres. Dotándoles de herramientas discursivas para la emancipación. En la actualidad han elaborado un esquema constituido por tres lineamientos hermenéuticos: análisis de la realidad, mística y género. Como parte del material que utilizan hay folletos de reflexión que incluyen, textos cantos y testimonios de mujeres. La construcción histórica de dicho referente se remonta al año 1991 cuando se constituyó el área por religiosas que orientaron su trabajo con mujeres indígenas y campesinas; en principio como forma de evangelización y posteriormente una vez conocida sus condiciones de vida, desarrollaron un trabajo liberador para transformar relaciones de opresión y para que las mujeres se reconocieran como personas con derechos. En lo que respecta a la pastoral de Frontera Comalapa se habló del periodo de “Chicomalapa” y el trabajo que se desarrolló con las mujeres creyentes de las dos localidades: Comalapa y Chicomuselo, espacios donde religiosas hicieron su labor pastoral con las mujeres de la región, desde el método ver, pensar y actuar. Una praxis que significó transformación recíproca entre laicas y religiosas. El marco de sentido se ha venido interpretando “con mente y corazón de mujer”.

Su praxis es diversa con lo que respecta a su inserción como integrante del área de mujeres tienen que asistir a las actividades de CODIMUJ, que realizan durante tres días en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Los temas que se tocan en dicha reunión como lo político, económico, cultural y religioso se realizan bajo tres temas: mística, género y análisis de la realidad lo cual les permite reflexionar sobre la situación de laicas insertas en diversos contextos.

Carmen como representante parroquial, tienen que asistir a la formación que reciben en CODIMUJ. Los conocimientos adquiridos los pone en práctica con algunas mujeres de la parroquia Santo Niño de Atocha: con lo que respecta al tema análisis de la realidad lo enfocan en los problemas que acontecen en el municipio de Frontera Comalapa, tocando aspectos como son: cultura, religión, política, género y economía. “Decimos nosotras que es

importante que veamos el análisis de la realidad, porque no tiene que quedarse únicamente escrito, sino que tenemos que tomar compromiso para incidir en lo que sucede en nuestro entorno” (Carmen, entrevista 2017). En lo que respecta en lo político señaló como los gobiernos engañan a las personas con programas de ayuda, ejemplo, PROSPERA, como parte del proyecto que se destina a las mujeres, se reflexiona que ese dinero es parte de los impuestos que cada ciudadano paga:

Ese dinero es nuestro, por eso les digo a las mujeres que si van a recibirlo que lo reciban, pero que no se queden calladas antes las injusticias de los políticos. Que no dejen de participar en las peregrinaciones o manifestaciones. Pero no pasa eso, cuando dieron las televisiones ese día aquí estuvo lloviendo y como los grupos de mujeres tuvimos reuniones [...] de regreso pasamos donde estaban recibiendo sus famosas televisiones y ahí vi a muchas mujeres esperando bajo la lluvia y el sereno. Entonces ¿por qué cuando el gobierno ofrece algo ahí van todas y todos, y cuando se trata de cuestionar las injusticias vemos poca participación (Carmen, entrevista 2017).

En lo que respecta al tema de género es abordado para reflexionar sobre la igualdad entre hombres y mujeres. Enfatizan sobre la diferencia ente género y sexo:

Tampoco vamos diciendo que el género es todo. El género es lo que aprendimos, lo que nos enseñaron nuestros papás, por ejemplo, al niño se le dice que puede ir a jugar y a la niña que cuide de su hermanito. Entonces tenemos que enseñarle que los dos tienen que trabajar, esto solo se logrará si lo reflexionamos entre las hermanas y al saber los que nos perjudica ellas puedan ir enseñando de otra forma a sus hijos e hijas (Carmen, 2016).

Carmen, visita las cinco zonas de trabajo de la parroquia sobre todo a las comunidades donde hay área de mujeres, algunas veces lo hace en compañía de su nuera. En dichas visitas se ha encontrado con críticas, como ejemplo, el día que se dirigían al lugar se encontraron con un catequista (servidor de la iglesia, en cargado de dar mensajes dentro de la parroquia, visitar a enfermos y apoyar en las actividades que se celebren dentro de la parroquia), al verlas les dijo:

Nos dijo –“a mí no me gusta el grupo de mujeres” Pero ¿por qué?, respondimos. “Porque cuando van a su grupo nada más van hablar del hombre y no van hablar de

otra cosa”. - Le dije: “no vamos hablar del hombre, lo que pasa es que hay textos que nos invitan a sacar lo que sentimos, porque no todo es color de rosa. Nosotras como mujeres desde muy pequeñas sufrimos mucho; desde niñas no tratan mal; no nos dan nuestro lugar y siempre nos toman como cualquier animal o cualquier cosa, por lo tanto sacamos lo que sentimos y lo que nos hace daño, pero no hablamos del hombre”- Él nos contestó: “No, mi mujer no tiene porque participar, cuando yo vaya va ir ella. No tiene por qué ir ella, pura partida de argüenderas van ahí”.- Sus comentarios no me hicieron sentir mal porque no es verdad, por eso solamente nos pusimos a reír. (Carmen, entrevista 2017).

Pese a las malas interpretaciones sobre su labor pastoral, a sus 65 años sigue compartiendo el mensaje sustentada en una base teología feminista para crear conciencia en las mujeres creyentes.

La praxis de Marcela, en su sector de trabajo y como coordinadora, también es compartir los conocimientos adquiridos en los talleres de formación que recibe en CODIMUJ. En lo que respecta a los temas, como el de mística, abordan textos, los cuales reflexionan desde las realidades que viven como mujeres. Como ejemplo, se refirió a uno de los pasajes de la Biblia, donde se habla de la mujer que tenía hemorragia, la cual sano a través de haber tocado el manto de Jesús. Desde ese referente se preguntan: “en aquel tiempo esa mujer fue curada, en nuestro tiempo ¿qué nos cura? Ahora no podemos ir a tocar el manto de Jesús, pero podemos ir a la iglesia porque allá esta Jesús sacramentado. Las que no podemos ir a otros lugares y conocer otras cosas podemos buscar lugares cercanos que nos den sanidad” (Marcela, entrevista 2017). Son los días miércoles de la semana que tocan el tema como área de mujeres en el sector tres.

3.4.3.1 Área de mujeres: transformaciones a escalas diversas

Las praxis de las laicas presentan transformaciones explícitas en los discursos y experiencias personales. Iniciaré con Carmen quien antes de su inserción en el trabajo de “Chicomalapa” no era creyente, pero fue en 1990 que se convirtió al catolicismo. En su infancia y adolescencia creció en una ambiente familiar de arrieros, desde entonces ella aprendió a trabajar con animales: “a mí me llevaban a cargar las bestias y allí aprendía hablar con malas palabras” (Carmen, entrevista 2016). Carmen tampoco fue a la escuela por lo cual no

aprendió a leer. En su entorno familiar aprendió desde pequeña a obedecer a su papá y mamá. El día en que contrajo matrimonio recuerda que el consejo de su padre a su marido fue: “no te vayas a dejar, cuando se te ponga al brinco pégale porque la mujer se compone con golpes”. Según Carmen, ese consejo permitió que su pareja la golpeará en la primera oportunidad que se le presentó. En su defensa salió su suegra dirigiéndose a ella con las siguientes palabras: “tú no tienes por qué dejar que te peguen, mi hijo busco esposa no criada. Mi suegra me defendió y también le dio bofetadas a mi esposo”. Desde entonces Carmen no deja que su esposo la maltrate.

En el periodo de Chicomalapa, con las religiosas “ellas nos enseñaron a escribir, con ellas aprendimos mucho” (Carmen, entrevista 2016). “Desde esos años empecé a liberarme de todo lo que me esclavizaba. Aprendí a decir que no era lo que la pareja quiere. Con mi suegra aprendí y seguí aprendiendo con las hermanas, si otra hubiera sido me hubiera quedado en la casa” (entrevista 2016). Las religiosas la incluyeron en la participación de grupos de mujeres, como laicas aprendieron que los hombres no eran los únicos que podían “dar su palabra” dentro de la Iglesia, por eso empezaron a compartir sus reflexiones aunque al principio sentían miedo o vergüenza, posteriormente adquirieron mayor seguridad para hablar en público. El trabajo de Chicomalapa, fue muy importante para Carmen porque reflexionaron sobre la situación de las mujeres:

Vimos que sufríamos con cargas de trabajo. En salud, veíamos como las mujeres nos enfermábamos más. Nosotros teníamos que ver por nuestros derechos y perder la vergüenza al participar en las reuniones, porque la mayoría eran hombres. ¡Qué bueno que las hermanas vinieron! Nos dijeron que teníamos que salir. Empezó en Chicomuselo la formación. Antes las hermanas religiosas nos platicaban que las mujeres no participaban y si llegaban a las reuniones, siempre estaban agachadas. Eso cambió porque ahora nos atrevemos hablar sin miedo (Carmen, entrevista 2016).

La imagen de mujeres con discursos diferentes, como fueron las religiosas y su suegra, fueron un referente importante para el proceso de transformación de Carmen. También la hermenéutica teológica feminista heredada desde el trabajo de las religiosas la ha llevado a incidir en sus condiciones de vida, en su relación con su conyugue e hijos y sobre la vida de otras mujeres. De igual manera, desde las reflexiones que comparte con otras mujeres aborda

textos que se encuentra en la Biblia, como ejemplo, Lucas 13:10-17, en el que se habla de la mujer encorvada, cuya condición llevaba dieciocho años enferma si poder enderezarse, pero a partir del encuentro con Jesús, ella sanó. Desde ese referente abordan la forma en que muchas mujeres se encuentra humilladas y pisoteadas: “es un texto que ayuda a pensar en la situación en que viven muchas mujeres de algunas comunidades, bajo la humildad y dominio del hombre. Los análisis de textos Carmen los apropia para reflexionar y transformar su vida:

En mi experiencia yo empecé a vivir esos textos conmigo misma yo andaba así: preocupada por las cosas de la casa y con miedo en la relación familiar. Pero al conocer esos textos ya no ando agachada y ahora me defiendo si me quieren humillar o me dicen cosas que puedan afectar mi autoestima (Carmen, entrevista 2017).

La praxis que ella ejerce dentro de la parroquia, le ha dado seguridad:

Amo mi trabajo, sufrí 16 años con mi esposo. Tenía que trabajar para sostener a mis hijos porque él se dedicaba a tomar. Pero él cambió lleva 20 años sin tomar. Ahora ya no es como antes, él es responsable, yo dejé de trabajar y desde entonces ya no he tenido obstáculos para salir a las reuniones, no tengo que pedir permiso como los hice en los inicios de mi participación de la parroquia. Ahora le digo sólo vas a ver cuándo me voy air, no te voy a pedir permiso. Desde entonces perdí el miedo, antes solo tenía un libro de cantos pero después empecé a usar la Biblia, los cuales llevo a mis actividades.

Carmen encontró en el área de mujeres un lugar para repensar la situación de opresión en que se encuentran las mujeres; un lugar para liberarse de las relaciones desiguales que se construyen entre hombres y mujeres. Su praxis entonces manifiesta cambios en su carácter político que se orienta a la transformación de opresión en que se encuentran las mujeres, y denunciar lo que sucede en el contexto de Frontera Comalapa. Con la enseñanza de las religiosas en el periodo de Chicomalapa aprendió a leer y tener mayor seguridad para hablar y compartir sus reflexiones frente a grupo de hombres creyentes. Su marco de sentido en su inserción como creyente se amplió debido a que mantiene la idea que el lado liberador de la iglesia la permite decir que en la actualidad nadie tiene que ser esclavo por ello “tenemos que liberarnos de los que nos oprimen, de los trabajos chuecos y que aprendamos a ser libres a través de buscar a Jesús” (Carmene, entrevista 2017). Su liberación la enmarca desde

relaciones familiares, como también desde un contexto que propicia que las mujeres vivan humilladas y violentadas. Desde políticas que condicionan a las mujeres a seguir calladas. También cuestiona la opresión que viven las mujeres dentro de la iglesia, ella se ha dado cuenta que hace falta que las esposas de diáconos también sean nombradas como diaconas, porque, señala “veo en algunas actividades que se realizan en la diócesis, las esposas de los diáconos con sus manitas cruzadas, calladas y no participan. La esposa solo acompaña al diácono, mientras tanto él se encarga de participar” (Carmen, entrevista 2017).

Carmen al hablar de su praxis, dentro de la parroquia transmite la pasión con la que ha desempeñado los diversos cargos, las transformaciones que ha tenido a nivel de su persona y en la relación con su pareja e hijos. En la actualidad, con 65 años de edad, ella sigue participando en las actividades, siempre organizando su tiempo en el espacio doméstico y en las actividades que se presentan en el área de mujeres.

Con lo que respecta a Marcela, ella siempre ha sido católica. Su praxis dentro de la iglesia inició con mayor exhaustividad con el párroco actual, reconoce que su trabajo en años atrás no lo realizaba con mucho entusiasmo. También identifica que en la parroquia hay muchos espacios para desempeñar cargos, pero no todos asumen el compromiso. El estar “adentro de la parroquia” se hizo visible cuando inició su participación como ministro, como catequista de niños y en el área de mujeres, en el último cargo se dio cuenta que las actividades que promueve CODIMUJ en San Cristóbal, se ha convertido en un espacio para dejar la casa porque “me distraigo y al mismo tiempo aprendo. Lo quehaceres del hogar nos van desgastando con tanto trabajo que hacemos. En cambio al estar en la palabra de Dios nos alimenta el corazón, fortalece el alma, nos motiva a salir adelante tanto en las cosas de la casa como en nuestra vida personal” (Marcela, entrevista 2016).

Su participación en los eventos de San Cristóbal le ha ayudado en el aspecto emocional, familiar y crecimiento personal. En lo que respecta a lo emocional: “me ayuda porque si tengo coraje al ir con las hermanas se me pasa, al estar con ellas leyendo la palabra de Dios ‘con ojos, mente y corazón de mujer’ nos ayuda, para que nosotras que estamos en el hogar no acabemos enfermas haciendo el trabajo, salir cambia tu estado emocional y te fortalece”:

En San Cristóbal, allá con las mujeres compartimos nuestra experiencia de vivir, por eso digo: no estoy tan mal como otras mujeres o hay otras que están mejor que yo. Vamos intercambiando experiencias de vida, de pareja y como mujeres vamos agarrando fuerza y valor, y desde allá venimos con más fuerza a la casa, con ganas de ir a la iglesia de trabajar en el grupo. (Marcela, 2017).

Con los temas de mística, análisis de la realidad, género y cultura, Marcela ha comprendido que su trabajo es importante porque al hacerlos con fe tiene la esperanza que otras mujeres se liberen de todo lo que las oprime, por ejemplo, del esposo. También trabajar para que en la iglesia exista igualdad de género. “Poco a poco vamos aprendiendo y enseñando para que las hermanas sepan que el trabajo en el hogar tiene que realizarse en igualdad. El hombre puede ayudar, dedicando tiempo en el oficio de la casa. Para que los días que toque reunión del área de mujeres la esposa ya esté libre y tenga el tiempo para aprender” (Marcela, entrevista 2017). Sobre su visión acerca de la participación de los hombres dentro de la iglesia, considera que es importante para que aprendan a valorar a las mujeres y saber que “la mujer no existe para estar únicamente en los quehaceres del hogar, sino que también puede participar en la evangelización y cargos que la parroquia ofrece” (Marcela, entrevista 2017).

En el ámbito familiar, pone en práctica el discurso sobre la igualdad entre hombres y mujeres, dialogando con su esposo e hijos sobre la importancia de realizar las tareas del espacio doméstico en igualdad para que comprendan qué es importante y así ellas puedan tener momentos de descanso. Cuando ella regresa de las ventas que realiza por las mañanas en el mercado expone que regresa cansada: “al llegar a mi casa mi hija está limpiando pero si ella no puede pues mi hijo tiene que ayudar. Nos compartimos el trabajo porque ellos lo entienden, es una responsabilidad que les corresponde, realizar el trabajo de la casa yo les digo para que aprendan” (Marcela, entrevista 2017). En su relación ha encontrado “la libertad de salir y eso lo ganamos a través de la iglesia, en todos los textos que nos dan los trabajos pastorales y más que nada nos ha ayudado los temas que vemos en el área de mujeres, temas que estamos trabajando” (Marcela, entrevista 2017).

Su incursión en el área de mujeres, le ha permitido conocer otras realidades de mujeres que se encuentran viviendo en relaciones complicadas, frente a esa experiencia ella

considera que su situación no es tan difícil, por eso ve con admiración a las mujeres que a pesar de su condición asisten a los encuentros de CODIMUJ para fortalecer su corazón compartiendo y escuchando la forma en que algunas creyentes han transformado sus condiciones de vida. En el discurso de Marcela se reflejan los retos a nivel personal y de parroquia, considera que la búsqueda de igualdad y las reflexiones sobre la vida de las mujeres está hecha principalmente por mujeres, debido a que no ve mucho apoyo por agentes de pastoral o catequistas que se interesen en participar en sus reuniones: “no hay acompañamiento, cuando uno va a la Diócesis no nos acompañan , cuando son las reuniones a nivel sureste solo asistimos representantes del área de la parroquia, pero no van los equipos pastorales, porque dicen que no tienen tiempo” (Marcela, 2017)

En la experiencia de Marcela, son visible, los tres ejes teológicos que han guiado su praxis. Su transformación al igual que las otras experiencias parte de una historia personal: marcada por dinámicas familiares y por decisiones personales.

3.5 Los “otros” que propician la praxis en las mujeres

Ahora bien, con lo que respecta al otro u otros, son diversas configuraciones que dan sustento a ese “otro” para la praxis, como lo muestran la experiencia de las mujeres: muchas veces puede estar en la figura del esposo, en el creyente hombre, en los miedos personales, en la historia de vida, en algún integrante de la vida doméstica y en proyectos venidos de ámbitos gubernamentales. Ese “otro”, es el reflejo de las dinámicas sociales y políticas del contexto donde se encuentran insertas. Como había señalado, la praxis de las mujeres trasciende los espacios eclesiales, para transformar relaciones familiares y también para incidir en el contexto fronterizo local, con su complejidad de problemáticas y relaciones sociales. Tanto el área de mujeres e integrantes de Teología India, muestran transformaciones políticas que las lleva a incidir en problemáticas del contexto.

Las laicas experimentan el contexto de violencia que se vive en Frontera Comalapa, puede incidir de manera negativa atentando contra sus vidas y otras veces puede ser un factor que propicia la praxis de las creyentes, de tal forma que ellas incidan sobre los acontecimientos sociales. Desde este referente ellas han experimentado que las cosas en el municipio han cambiado en cuanto el aumento de violencia, de robos y de migrantes. En sus dinámicas cotidianas ese ambiente de inseguridad se hace presente en las dos laicas: Georgina

en años atrás cuando salía tarde se las actividades de la parroquia y se iba caminando a su casa, eso cambio ahora “prefiero viajar en taxi porque ya no es seguro caminar por las calles, estas expuesta a que te asalten” (Georgina, entrevista 2016). Con lo que respecta a Estrella, ha sido víctima de robo. Al regresar de su trabajo y después de que recibiera su salario del mes, se dirigió a la Casa Pastoral para estar en una actividad de ministros:

Al terminar la reunión eran como las 7 de la noche me fui a mi casa. Acostumbrada a salir a esa hora empecé a caminar al llegar a la esquina, iba a dar la vuelta cuando un hombre que estaba en la otra esquina, se paró detrás de mí y agarró colocando su navaja en mi frente, me dijo -dame tu bolsa porque ahorita vengo bien necesitado- yo le conteste te voy a dar mi bolsa pero no me hagas nada al soltar mi bolsa, me presionó la navaja y empecé a sangrar. En el momento en que le di mi bolsa se corrió. Entonces espantada me regrese a la casa pastoral y le digo a la hermana me asaltaron. Uno de los hermanos salió corriendo y agarraron al muchacho. Después llegaron los de la patrulla federal y estaban buscando mi bolsa. La encontraron pero ya no estaba ni me celular ni me dinero, no sé en qué momento los saco. Lo agarraron y lo llevaron a la cárcel, llamaron a qué lo identificáramos, el hermano que lo había atrapado y yo. Lo identificamos diciendo que era él. El padre y la religiosa y otros hermanos estuvieron conmigo apoyándome.

Desde el asalto, Estrella ahora tiene más cuidado al caminar por las calles, desde entonces evita caminar en calles oscuras. Georgina por su parte ha decidido viajar en taxi, ellas tiene la esperanza en Dios que las cosas en Frontera Comalapa cambiarán. La violencia que se vive en el contexto, las dos señalan que se debe “a la falta de seguridad que los gobiernos crean en su los diferentes países. Sabemos que los migrantes vienen por necesidad ya sea por la violencia en sus países o porque no encuentran trabajo” (Georgina y Estrella 2016).

Los conflictos políticos pueden incidir en las actividades, como fue el caso de las actividades programadas en Chicomuselo donde participaron las integrantes del área de mujeres:

Como mujeres participamos apoyando por lo de las minas en Chicomuselo, como ese día hubo un enfrentamiento aquí en Comalapa el 8 de marzo de este año, entre el partido Verde y el PRI se agarraron pues ahí en el parque, bueno no estoy segura

dónde, porque nosotras ya estábamos allá en Chicomuselo y ya no pudieron pasar la demás, apenas 60 llegamos. Las demás se quedaron porque ya no pudieron pasar porque ya estaba el pleito (Carmen, entrevista 2016)

La participación de área de mujeres pese a las condiciones de inseguridad que se vive en Frontera Comalapa, están presentes en manifestaciones, peregrinaciones y en la elaboración de documentos que es llevado a la presidencia solicitando el cierre de cantinas. En el aspecto social Carmen señala que abordan temas acorde a lo que sucede en el municipio y que afecta la vida de las creyentes y de otras mujeres.

En el municipio reflexionamos sobre la situación que vivimos especialmente el alcoholismo que vivimos, de ahí vienen todos los problemas porque el alcoholismo y la drogadicción son dos cosas que matan y hay violencia, porque por medio de eso se golpea a la mujer, corren a los hijos, se desintegra la familia entonces eso es lo que vamos viendo de lo que hay en lo social (Carmen, entrevista 2016).

Sobre la situación de las mujeres centroamericanas de manera personal, yo no tengo porque criticarlas, al ver que trabajan en cantinas. Antes de criticar le digo a las hermanas que nos preguntemos por qué lo hacen, ellas vienen con la intención de mejorar su economía pero en el camino se encuentran con gente que las viola y que las hacen sufrir y eso a ellas les causa enojo y viene haciendo cosas con la gente tal vez no tenemos que pagar, entonces, el mismo sufrimiento las lleva hacer otras cosas. Cuando trabajan en prostitución, es porque hay mujeres que tienen hijos y tienen que mantenerlos. Un trabajo en una tienda o casa no pagan bien y luego son mal vistas. Nos dimos cuenta con una muchacha en una tortillería, trabajaba y el patrón pasaba siempre a darle nalgadas. Entonces ella se cansó y se salió porque no le pagaba bien y además sufría violencia. (Carmen, entrevista 2017).

Marcela reinterpreta las condiciones sociales del municipio de Frontera Comalapa, el lugar desde su mirada, se ha vuelto muy inseguro porque atenta contra la vida de las mujeres. Como grupo, han buscado estrategias para poder seguir su proyecto de fe. Cuando salen tarde de actividades o cuando realizan visitas domiciliarias: se acompañan mutuamente o prefieren viajar en taxi. No obstante hay desconfianza también en los taxistas:

Desconfiamos de los taxistas; hasta eso hay que ver qué taxi vamos a tomar también. Porque a veces están enlazados con cosas malas. Luego en la calle ya no nos defienden, porque si miran que nos están golpeando nadie nos defiende. Porque si es un hombre que nos está pegando piensan que es nuestro esposo. Hay mucha drogadicción en los jóvenes, mucha droga para ellos, no sólo para los hombres también para las mujeres. Muchas mujeres tal vez son madres solteras de uno o dos hijos están trabajando en bares y también ahí son maltratadas por los mismos consumidores y a veces los sacan a golpear y las dejan en la misma banqueta del mismo lugar. O sea, el pueblo está en descomposición hay de todo (Marcela, entrevista 2016).

Las dinámicas de violencia en el contexto inciden en sus dinámicas de trabajo, muchas veces las lleva a insertarse en roles de género: no caminar a ciertas horas de la noche, tienen que acompañarse por un familiar hombre en las de la parroquia que se organizan por las noches. Con lo que respecta a la expresión “si te ven que un hombre te está golpeando no te ayudan porque piensan que es tu marido”. Se deja ver claramente el contexto patriarcal que persiste en el municipio.

Dentro de un contexto de violencia, Estrella ha observado que la condición de las mujeres ha cambiado:

Frontera Comalapa, las mujeres en frontera se han ido valorando poco a poco porque se han dado permiso de conocer cosas nuevas: en la iglesia las mujeres participan en todos los servicios. En lo laboral las mujeres están en las escuelas; oficinas y presidencia. Se ha perdido un poco la idea de que la mujer se tiene que quedar en la casa. Están insertas en su casa, pero las mujeres de la parroquia me admiran porque cumplen en su hogar y si no tienen una profesión salen a vender para obtener alimentos diarios, pero no se limitan a eso, sino que entran a un servicio y están en su hogar, comercio y en un servicio en la iglesia (Estrella, entrevista 2017).

El contexto como espacio compartido por las laicas, incide de manera negativa y positiva a la vez, desde esos aspectos ellas buscan estrategias para seguir y para denunciar las injusticias que se propician. Elementos que pueden fungir como una base que invita a la laica a transformarse y a desarrollar una praxis liberadora.

En resumen, las praxis de las laicas no se pueden entender sin el entramado cultural en el que viven. Que va desde relaciones familiares, profesionales, contextuales y eclesiales. Los instrumentos hermenéuticos de los marcos de sentido que han adquirido dentro de la parroquia les permiten incidir en los distintos escenarios. La flexibilidad de la parroquia en lo que respecta a la oferta de diversos espacios de formación fuera de la parroquia y dentro de ella, ha llevado a que las diferentes hermenéuticas puedan insertarse y coexistir en una misma persona, como es el caso de las laicas, cuyo marco de sentido es diverso y amplio, permitiéndoles tener transformaciones en sus niveles, van desde la dimensión personal, familiar, colectiva, política e incidencia en el contexto fronterizo.

Las diversas praxis existentes en la parroquia manifiestan dos aspectos en términos de lo cultural, es decir, la existencia de elementos comunes que les dota de su carácter colectivo, ejemplo es cada área es parte de la estructura parroquial (totalidad) pero también, es importante señalar que el sujeto cultural no se puede abordar como un grupo homogéneo debido a su historia personal que la lleva a experimentar de manera particular los marcos de sentido, tal y como se percibe en las mujeres pertenecientes a las tres áreas de trabajo.

Capítulo IV

Etnografía de las praxis de las laicas y la ritualidad en la Parroquia Santo Niño de Atocha

4.1 Introducción

La presentación de los datos es resultado de las observaciones y de testimonios obtenidos de laicos y laicas. Desde esta base presento parte del ciclo ritual que se desarrolla en la Parroquia Santo Niño de Atocha. En este ciclo distingo dos niveles de organización. Primeramente, algunas actividades son parte del calendario litúrgico general para toda la Iglesia católica, como *las posadas; Semana Santa; el día de muertos y fiesta de San Juan el Bautista*. A la par de estas, se efectúan otras actividades que se inscriben en un proyecto propio de la parroquia surgido de las condiciones socioculturales en las que se encuentra inserta, como la construcción de una identidad a partir de la Fiesta del Santo Niño de Atocha. También abordo actividades que se desarrollan en las áreas de trabajo analizadas en el capítulo anterior. Aquí sólo me enfocaré en las áreas de Teología India y de Mujeres. Con lo que respecta a integrantes de liturgia y ministros su participación se verá reflejada en casi todo ciclo ritual.

Es importantes señalar que en algunas actividades sólo profundizaré en uno o dos días porque tienen una duración de entre cinco a nueve días, como la fiesta del Santo Niño de Atocha, las posadas y la Semana Santa. Esto no significa que en la reconstrucción etnográfica no haga mención del resto de las prácticas observadas; estas aparecen para contextualizar los ritos, discursos, marcos de sentido y sujetos que participan en los momentos de interconexiones más significativas para el análisis propuesto. Por tal motivo, el objetivo del capítulo es mostrar las particularidades que se presentan en los ciclos rituales de la Parroquia, a partir de vincular lo expuesto en los capítulos anteriores con respecto a la relación entre el contexto fronterizo con las diversas hermenéuticas teológicas. Parte de las especificidades analizadas reside en la ubicación geográfica anclada en un contexto fronterizo y también desde la manifestación de los diversos marcos de sentido presentes en dicho pastoral como son Teología India, Teología tradicional y género que en su mayoría de veces que se entrecruzan, permitiendo la existencia de praxis que manifiestan transformaciones en sus

distinto niveles políticos. Desde ese marco iré presentando la intervención de las mujeres y la importancia de su participación en cada ciclo ritual.

4.2 Primer escenario etnográfico: las posadas

Las posadas como festividades de la parroquia se celebran del 16 al 24 de diciembre y consisten en recrear la petición de alojamiento de María y José en su camino hacia Belén, un espacio solicitado para esperar la llegada del niño Jesús. Un hecho cristiano, que para el caso de los creyentes católicos se convierte en un referente para reflexionar sobre problemáticas del municipio como pueden ser: migrantes, delincuencia, robos y desapariciones forzadas. Estos reinterpretados desde textos bíblicos. La unión de dos referentes, permite entonces abordar la festividad como un sitio donde se percibe praxis que trasciende los símbolos cristianos para anclarse en la realidad fronteriza y así resaltar otros sujetos y problemáticas. En la reconstrucción del escenario se entrecruzan procesos históricos tanto bíblicos como contemporáneos, a partir de la praxis de mujeres, hombres, niños y jóvenes. En las siguientes líneas presentaré un día de las posadas en el contexto de Frontera Comalapa, celebrado por creyentes de la Parroquia Santo Niño de Atocha.

En el evento, los católicos de la parroquia ocupan el lugar de María y José para representar a las dos figuras en busca de posada. La dinámica consiste en recorrer las calles principales del centro del municipio para dirigirse a las casas acordadas en las cuales se solicita alojamiento: se sale de un domicilio en una especie de procesión y encabezada por un burro en cuyo lomo carga a la Virgen María representada por una niña cargando una imagen de María; a su lado camina un niño quien representa a José, cargando la imagen de José. Después de haber caminado seis cuabras se hace la primera solicitud; por lo general es en la tercera petición donde los peregrinos son invitados a entrar al domicilio para iniciar el programa planeado. En el primer recorrido que acompañé, fueron tres mujeres que llevaron el programa, quienes alternaron su participación. Estas las nombro con los seudónimos de Paola, Luisa y Camila (participante de Teología India).

Paola inicia agradeciendo por el espacio brindado a la familia anfitriona. Resalta el tema a reflexionar “en esta posadita vamos a tocar el tema de “como los migrantes vamos en búsqueda de vida digna y justa”. Invitó a Luisa y a Camila a repartir tres hojas de colores con imágenes de migrantes, que fueron pasadas de mano en mano de tal forma que todos

podieran contemplarlas. Seguidamente habló sobre la presencia de los inmigrantes en Comalapa y los sentimientos que suscitaban: desconfianza, miedo y tristeza. Pidió hacer equipos para responder a tres preguntas, que fueron leídas por Camila la primera de ellas fue “¿Entre los migrantes hay terroristas?” La respuesta por los participantes fueron: “la mayoría de los migrantes son buenas personas y si salen de su país es por la violencia. Pero consideramos que entre los migrantes vienen personas con malas intenciones”. Con respecto a la tercera pregunta, “¿Cuáles son los derechos de los migrantes?” Las personas consideraron que los migrantes tienen que tener derechos como la salud y la educación, pero también tienen que adaptarse a las leyes de cada lugar.

Luisa pregunto, “¿Los migrantes deberían de quedarse en su país?” Se mencionó que la gente tiene que migrar por necesidad, porque no hay fuentes de trabajo en su lugar de origen y que no todos lo hacen en las mismas condiciones algunos tiene mayor economía. Ante ello Paola exclamó: “hermanos, ustedes se han preguntado dónde hay más deportación de migrantes” después de unos minutos de silencio argumentó: “que en México y todo se debe a la corrupción” Muchas veces hablamos de que el güero de Donald Trump, trata mal a familiares que han migrado a Estados Unidos: dicha actitud también la repetimos en el contexto de Comalapa” es decir, reconoció que reproducen las mismas actitudes frente al “otro” migrante.

La actividad continuó con la lectura de un texto bíblico realizada por Camila; Mateo, 25:35: “Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui huésped, y me recogisteis;”, después de la lectura, preguntó cuáles eran las necesidades que ellos tienen que suplir a los migrantes. Las respuestas fueron “comida, ropa, alojamiento y visitar a los enfermos”.

Bajo la imagen de María en el discurso de los y las creyentes hay un reconocimiento del “otro” migrantes y sobre el “nosotros” migrantes, esto a partir de interpretar que los primeros migrantes fueron María y José. También porque mucho de los participantes tienen familiares que han migrado a Estados Unidos. Desde personajes y textos bíblicos, ellos reflexionan sobre la situación de los migrantes que llegan a Frontera Comalapa, y que han tocado las puertas de la Parroquia para pedir ayuda y otras veces en sus domicilios. La situación de los migrantes la reflexionan desde lo que viven en sus países de origen, marcado

por la violencia y por necesidades económicas. Pero también una vez encontrados en la cercanía de su contexto, saben cuáles son sus necesidades básicas partiendo de un referente bíblico: la salud, la comida, la ropa y el alojamiento.

Su reconocimiento de migrante y lo que sucede en su cotidianidad lo hacen como creyentes. Las posadas son una manifestación de su ser religioso en las calles de Frontera Comalapa, visibles en la iconografía de María, José y el niño Jesús. Pero también a través de dichas imágenes manifiestan públicamente la realidad de los migrantes centroamericanos que se quedan varados en el municipio. Un elemento para denunciarlo es *el canto* con el cual piden posada:

Afuera de la casa, los creyentes cantan:

En el nombre de la justicia pido apoyo solidario. Crucé la línea de noche. Vengo de indocumentado. Paisano/a yo soy de tu tierra, como tú vine a buscar con mi familia un trabajo. Mira mi necesidad. Ya va nacer mi criatura. No tengo a dónde llegar. Al brincar la muralla, mi esposa quedo muy mal. Hermanos somos migrantes, venimos desde Chiapas, ya estamos cansados de tanto caminar. Gracias les damos hermanos Dios en ustedes está. Gracias por darnos posadas mil bendiciones tendrán.

Adentro de la casa se responde:

No vengas con tu miseria. Ni vengas a molestar. Te voy echar la migra pa que te mande a volar. No me interesa quien seas. Deja ya de mendigar. Yo soy ciudadano/a y te puedo deportar. Si me sigues molestando la migra te voy a echar. Vete mojado a tu tierra aquí no tienes lugar. Peregrinos de mi tierra. Vengan a la comunidad. Aquí nos organizamos por justicia y dignidad.

La identidad religiosa se enuncia con gran entusiasmo al final del canto

Vamos juntos como pueblo Vamos juntos como pueblos, como hermanos. Como hermanos a sembrar. La justicia que en el barrio, que en el barrio como estrella brillará, como hermanos. Como hermanos a sembrar. La justicia que en el barrio, que en el barrio como estrella brillará.

En el canto se hace visible la representación de las fronteras que puede ser la frontera entre Chiapas y Guatemala o entre México-Estados Unidos y también la imagen del migrante. También se exponen los padecimientos de los cuales son víctimas: discriminación, violencia por parte de las autoridades, amenazas y accidentes que sufren en su paso. Se recupera

también en el canto, la materialidad de las fronteras que van desde los cuerpos de vigilancia (migra) y los muros de contención.

En la representación se refleja una praxis que hace visible al cuerpo del clandestino marcado por el género: hombre, mujer o niños: los tres cuerpos representados en la imagen de María, José y el niño Jesús. También, se hace alusión a la afirmación de una identidad colectiva católica, dispuestos a ayudar al “prójimo”, a buscar la justicia desde su ser religioso y la confianza a lo sagrado, que se concretiza en imágenes de santos como fue el caso de María, José y el niño Jesús. Las posadas realizadas por creyentes católicos de la parroquia se vuelve un evento que les permite abordar problemáticas que suceden en el contexto de Frontera Comalapa y en el país, reflexionadas a través de textos bíblicos e imágenes de María y José.

4.3 Segundo escenario etnográfico: Semana Santa

La celebración de Semana Santa es parte del periodo ritual general para la Iglesia católica. En la parroquia se vuelve un acto que transita en su carácter tradicional, porque la fiesta adentra a los feligreses a un proceso histórico-simbólico que recuerda la entrada de Jesús a Jerusalén, la crucifixión y la resurrección. Se vuelve un momento para transmitir parte de la fe hacia creyentes que no participan asiduamente de las actividades parroquiales. En este escenario etnográfico participan todas las áreas. La novedad del rito puede estar el día jueves con la inclusión de las mujeres como parte de los 12 discípulos en el lavatorio de pies y también en el transcurso de las visitas donde las laicas participan. El rito se desarrolla de la siguiente manera.

El día *domingo* nombrado como el día de ramos: se da la bendición de los ramos florales y se envían a los catequistas a las diferentes comunidades. Los días *lunes*, *martes* y *miércoles*, inician las visitas domiciliarias en la cabecera municipal. Los participantes son catequistas de otras comunidades. De la parroquia participan jóvenes entre ellos mujeres y hombres, también participan laicas del área de teología india, área de mujeres y de salud. Se dividen en grupos para hacer las visitas: iniciando a las 9 de la mañana y concluyendo a las dieciocho horas. Las visitas se realizan a laicos que no participan asiduamente en las actividades de la parroquia o bien a personas enfermas. La homilía o el discurso religioso es realizado por dos catequistas que llegan de otras zonas quienes dejan su comunidad para

participar del rito en la parroquia y así crear comunidad, a ellos se les provee de alojamiento y tres comidas durante la duración de la fiesta. En los domicilios los participantes se encargan de compartir una porción de la Biblia para ser reflexionado por todos los participantes.

La actividad transcurre de la siguiente manera: en el domicilio los visitantes son invitados a entrar; una mujer expone el motivo de la visita; se marca el tiempo de oraciones y cantos; se lee la porción de la Biblia, los encargados realizan la interpretación hermenéutica. Posteriormente se invita a los participantes a dar sus reflexiones. Finalmente se concluye con cantos. El programa de cada visita en los tres días fue dirigido por Camila del área de Teología india, ella se encargó de buscar los hogares para visitar. El modelo del programa se insertó en una liturgia tradicional que sigue la parroquia. No obstante, los conocimientos de Camila en teología india no se dejaron esperar: en un domicilio integrado por cuatro personas dos hombres, una mujer y una niña, el modelo litúrgico de la actividad cambio. Esto debido al fallecimiento de una mujer que era esposa de uno de los integrantes y también por la enfermedad que padece el padre de familia. Desde ese hecho en la familia se podía reflejar en sus rostros mucha tristeza, esto llevó a Camila a modificar el proceso del programa: invitó únicamente a que se cantara, posteriormente le pidió al padre de familia, a su hijo y nieta a sentarse en las sillas que colocó en el centro de la sala. Aun lado de ellos encendió incienso. A continuación a cada uno de los participantes les entregó una veladora la cual indicó llevarlas ante las tres personas y antes de encenderlas darles “palabras de fortaleza y ánimo”, las veladoras fueron colocadas en el centro del círculo que formaron los tres miembros de la familia. El ambiente y la actividad fue diferente, el olor a incienso, la luz de las veladoras y las lágrimas de algunos participantes marcaron otro escenario, que se debió a los conocimientos que posee Camila por su participación en la teología india.

Con lo que respecta al día jueves es considerado como parte del *triduo sacro* al igual que el día viernes y sábado (tres días que anteceden a la resurrección de Jesús celebrada el día domingo), las actividades están destinadas a visitar enfermos a los cuales les lavan los pies, se les entrega la comunión y se les deja una despensa. Lavar los pies es significado de “humildad y servicio” (Estrella, entrevista 2017) el acto es realizado tanto por hombres como por mujeres (catequistas, misioneros y ministros), el lavatorio de pies se distribuye de la siguiente manera: una persona se encarga de ponerle agua, otro jabón y la última termina con un beso en el pie” (Estrella, entrevista 2017). Algunas veces las visitas se realizan a

comunidades o domicilios donde la precariedad económica es muy alta (Camila, entrevista 2017), desde esa característica los laicos y laicas crean un ambiente de encuentro con el otro para ayudar en necesidades tanto espirituales como materiales. Por la tarde se celebra la misa, al finalizar la homilía (mensaje del sacerdote), se procede al *lavatorio* de pies de la cual participan 12 personas que representan a las doce discípulos de Jesús. Estrella me compartió que hace cuatro años los discípulos solo eran representados por hombres:

Pero ahora se incluye a mujeres por la equidad de género. El cambio inició con el Papa Francisco. El que representa a Jesús pueden ser tres personas ya sea el sacerdote, el aspirante a diacono o el joven que participó en el viacrucis como Jesús. El lavatorio lo inicia Jesús dirigiéndose al discípulo que se encuentra al inicio de la fila, es la primera persona a quien Jesús le lava los pies y este hace lo mismo con el segundo y así sucesivamente. Los que representan a los discípulos son apoyados por integrantes del sector 2, quienes se encargan de pasarles el agua, jabón y una toalla este servicio antes era propio del área de liturgia, pero ahora le toca a cada sector coordinar la actividad, con el fin de que conozcan el procedimiento y materiales que se usan. (Estrella, entrevista 2017).

La inclusión de las mujeres, como parte de los doce discípulos puede estar significando inserción de las mujeres a rituales donde antes no se les permitía participar. Este hecho lo reconocen laicos y laicas. El espacio es permitido, pero la decisión de apropiación está en las mujeres, como señalan algunos “no todos están dispuestos a asumir las responsabilidades” (Estrella, 2017).

El viernes es considerado como el segundo día del *triduo* que refiere a la muerte y sepultura de Jesús, se realiza el *viacrucis* como conmemoración a la pasión de Cristo por las principales calles de la ciudad. Una actividad organizada por la pastoral juvenil. Al finalizar el viacrucis otro sector se encarga de llevar el orden del evento “de la adoración a la cruz y a la sagrada comunión” (Estrella, entrevista 2017), también presentan al “*santísimo al monumento*”: que consiste en la elaboración de un monumento a base de lienzos de tela en color blanco, como base se coloca una mesa y un banco, en ese lugar es colocado la custodia con el santísimo. El siguiente momento es la *hora santa* donde cada grupo designado se encarga de cubrir una hora. La iglesia se cierra hasta las doce de la noche. Todos los grupos

se guían por un cuadernillo que contiene cuatro esquemas diferentes: cantos, lectura de la Biblia, lectura del evangelio, peticiones y acciones de gracia (Estrella, 2017). El sábado es considerado el último día del *triduo* que refiere al tiempo de oración o “vigilia pascual”, este acto inicia en la casa pastoral. En la tarde desde ese lugar todos salen con velas encendidas inician la procesión hacia la parroquia. En la parroquia se dan bautizos a niños y también es el momento de bendecir con “agua bendita” a semillas, imágenes y artículos religiosos. El domingo la actividad concluye con la misa, como signo de la resurrección de Jesús.

En las festividades de Semana Santa, se observa en las calles de Comalapa a los nombrados judíos: jóvenes de diversas edades que salen vestidos de mujeres bailando en las calles y pidiendo dinero. Entre los participantes hay una persona que se viste de diablo. El escenario que ellos construyen es independiente a las actividades de la iglesia, son personas que no asisten a la parroquia. Para algunos pobladores es la escenificación de aquellos que se salen de control o bien que representa el lado “traidor” de las personas, debido a que desde un referentes bíblico fueron los judíos quienes traicionaron permitiendo su crucifixión. . La ocupación de estos personajes en las calles de Comalapa es un acto que se ha insertado en la cotidianidad de los pobladores sin darles mucha importancia, para los visitantes al municipio se vuelve una especie de entretenimiento y de novedad.

El escenario de Semana Santa se efectúa por la participación diversificada de creyentes. Cuyo mensaje transcurre en la línea histórica recordando parte de la vida de Jesús, desde ese hecho los laicos transmiten su fe y devoción expresada en las calles del municipio, en los domicilios y en la parroquia. Es una fiesta que construye comunidad a través del proceso de organización que se tiene antes de la celebración. La fiesta entorno a una figura de hombre (Jesús), abre espacio para recordar la participación de las mujeres a través de la historia cristiana y que se reitera en laicas que participan en todo el evento. Las praxis de las mujeres en la Semana Santa está presente en toda la festividad, dedicando tiempo y compartiendo parte de sus conocimientos teológicos a otros creyentes y pobladores del municipio.

El acto de visitar otras comunidades y hogares donde la alta precariedad económica persiste puede ser la manifestación de una iglesia con rostro evangelizador y asistencialista, que a través de un día o dos días intenta mitigar el hambre de los grupos excluidos por un

sistema económico-político llevándoles despensas. Asimismo, a través del lavatorio de pies emite un mensaje de inclusión al enfermo, también se da la representación del creyente al servicio del “pobre”.

4.4 Tercer escenario etnográfico: Día de muertos

El día de muertos se celebra el segundo día de noviembre. En la celebración del año 2017 en la parroquia se observó un altar dedicado a los obispos Samuel Ruiz y Óscar Arnulfo Romero, este último realizó su pastoral en el Salvador, lugar donde fue asesinado. En honor a Monseñor Romero, la casa Pastoral de la Parroquia lleva su nombre. La parroquia ha integrado a su panteón de santos a personas que lucharon por los “pobres” y que cuestionaron proyectos políticos que atentaron contra la dignidad de las personas. En la actualidad para muchas laicas se han vuelto referentes para denunciar las injusticias, como ejemplo, se encuentran las experiencias de mujeres de la pastoral de teología india y mujeres las cuales aborde en el capítulo tres.

El primero de noviembre es un día con bastante movimiento comercial, se observa a la personas comprando adornos, coronas y veladoras para ser llevado a sus difuntos. En la parroquia, la misa de día de muertos se celebra el 2 de noviembre. En años anteriores era celebrado en la calle que se encuentra a un costado del cementerio municipal. En el 2017 la misa fue celebrada en el nuevo cementerio que lleva por nombre “Campo Santo”. Cuenta con un amplio terreno y tiene una construcción de sillas de cemento. También está acondicionado con una capilla para velar el cuerpo y celebrar las misas. Este cementerio es un espacio en que tan sólo se encuentran tres sepulcros, por lo que no tiene gran afluencia de personas. A diferencia de este, el otro cementerio se percibe un lugar colorido y lleno de personas que llegan a visitar a sus difuntos. Ambos cementerios están uno frente a otro y la calle que conduce a ellos está llena de puestos informales.

Con Estrella llegamos a primera hora del día 2, debido a que por ser parte del área de liturgia tenía que llevar arreglos florales para colocarlos en lugar donde se llevaría la misa. Las mujeres que constituyen el área de ministros y liturgia se distinguen por su vestimenta: camisa blanca y falda azul. Georgina y otras mujeres se encargaron de arreglar el espacio para llevar a cabo la misa y también de monitorearla. El sermón dado por el párroco giró en torno a una pregunta ¿qué hay después de la muerte? Señalando que, ante esta pregunta, se

pueden distinguir dos grupos de personas: las que lo toman como suceso normal y los que se aterran. Por ello, pidió a los feligreses tener una postura equilibrada que se puede encontrar “acudiendo al Señor”. Las posibles repuestas a la pregunta estuvieron centradas en los materiales, que refirió a los “trámites, funeraria y velación”. El mensaje transcurrió abordando lo espiritual y material: en el primero señaló que es “la fe en la resurrección, si Jesucristo resucitó entonces nosotros un día vamos a resucitar, esa es la fe”. En el aspecto material se refirió a los recuerdos sobre los seres queridos que fallecieron; el llanto es vivir el duelo; historias compartidas con los seres queridos”. Parte de la reflexión se dio con la participación de los creyentes exponiendo su visión sobre lo que hay después de la muerte.

Después de la misa, el sacerdote se encargó de bendecir el espacio donde se llevó la misa. Los creyentes que tienen personas fallecidas se dirigieron al otro cementerio para estar con sus difuntos y otros más se regresaron a sus hogares debido a que no tienen a ningún difunto en el cementerio de Comalapa, sino en otros lugares. Como ejemplo, se encuentra el caso de Margarita que no asistió a la misa debido a que viajó a otro municipio para visitar a sus difuntos.

El día de muertos, desde el marco de la fe católica heredera de una hermenéutica tradicional, mantienen una práctica evangelizadora. Desde ese referente la práctica se refleja en un modelo de misa desarrollada en un cementerio, desde el cual el discurso se aborda centrándose en la muerte a partir de una creencia Cristiana. La muerte como un acontecimiento que recuerda la parte mortal de los creyentes y a la vez manifiesta su fe en que un día resucitaran. También, es un espacio que sirve para resaltar y recordar figuras de obispos que lucharon ante las injusticias de su momento. Estos personajes han sido apropiados por laicas, como referentes sagrados para seguir su praxis transformadora.

En el día de muertos, la no participación de muchos católicos en la visita de difuntos en el cementerio se debe a que muchos de los pobladores mantienen enterrados a sus familiares en otras localidades o municipios, esto recuerda que mucho de los habitantes de Frontera Comalapa no nacieron ahí, algunos llegaron vivir por cuestiones laborales y por ser un espacio de alto comercio.

4.5 Cuarto escenario etnográfico: La fiesta de San Juan

El 24 de junio se festeja a San Juan Bautista. En honor al santo, en la parroquia se celebran dos misas, la “de las 6 am y la de dieciocho horas” (Estrella, entrevista 2017). A la par de las misas, en la zona Cabecera se organizó una Ceremonia donde participaron los 5 sectores debido a que “también es el día del agua” (Elizabeth, 2017) y así “agradecer al agua, por eso se busca un lugar sagrado para agradecer” (Estrella). Los datos que presentaré se centran en dos ceremonias realizados el día 24 de junio. En el aprendizaje que han tenido integrantes de teología india se tiene una clara distinción entre ceremonia y rito. La primera refiere al agradecimiento, ya sea “por sanación, curación, por el negocio o por las lluvias” (Entrevista realizada a Ricardo en el mes de junio en el restaurante el pastorcito, en el año 2017).³⁸ El segundo es entendido como “purificación; limpieza para retirar cosas sobrenaturales; protección; abrir caminos ante los problemas de la vida y fortalecer a las personas ante problemas emocionales” (Ricardo, entrevista 2017).

La celebración inicia a las 4:30 de la madrugada. Por la violencia que hay en el contexto en la parroquia se acuerda entre los creyentes encontrarse en un punto específico, también se crea una red para acompañarse durante el trayecto y no llegar de manera individual al lugar acordado. Desde ese cuidado me uní a Estrella y su hermana para caminar por las calles de Comalapa y así pasar por otros creyentes. El escenario que se observa a esas horas es diverso, desde personas que caminan rumbo a las cooperativas de transporte; en el mercado se observan los vigilantes sentados en sus sillas y otros ejercitando las piernas con macana en mano como defensa ante cualquier robo que pueda ocurrir: encontrarse a cuidadores en el mercado puede estar refiriendo a la importancia del comercio que se tiene en un contexto fronterizo, pero también a los robos que se comenten en el municipio. También se encuentran los vendedores de frutas y verduras sacando la venta del día: la jornada de trabajo para ellos inicia desde las 4 de la mañana sobre todo los que se encargan de la venta de comida, frutas y verduras. Otro grupo que ocupa las calles, son personas en estado de ebriedad, que toman el papel de cantantes al ver pasar a mujeres; otros más se ocupan de atrapar a las hormigas (que los pobladores le llaman macaxh, insecto que sale en

³⁸ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

la temporada de lluvia) y finalmente los que inician a consumir alcohol desde temprano. La presencia de persona ebrias a esas horas, es el resultado de aumento de cantinas informales en el municipio.

La primera pausa del trayecto fue en el domicilio de Camila, lugar donde nos unimos con otra familia para dirigirnos al lugar acordado. En el transcurso de la ruta se unen otras creyentes. Al llegar al punto de encuentro nos reunimos con Margarita quien iba acompañada de sus hijas, esposo y un invitado. También se unió Marcela y su nieta. Desde ese cuidado, todos ocupamos el carro de la familia de Margarita, para dirigirnos a la localidad de la “Lima” ubicado a 15 minutos del municipio, en dicho espacio nos esperaban otras personas. Al llegar, todos caminamos en forma de procesión rumbo a un camino de terracería. La primera parada es en un domicilio que se encuentra entre los árboles y a lado de un arroyo. En dicho lugar inició la ceremonia adornando un estanque de agua y haciendo oraciones. El recorrido sigue entre árboles, agua y lodo. El grupo de creyentes crece en la medida en que se integran más laicos y las nombradas “guías espirituales”, encargadas de llevar la ceremonia.³⁹

Las abundantes lluvias, impidieron llegar al ojo de agua, lugar donde se llevaría la ceremonia de fuego. No obstante, la devoción hacia el agua, no impidió que algunos laicos y laicas pudieran cruzar el río. El resto de los participantes se convierten en espectadores, observando la forma en que se limpia el espacio, colocando veladoras, haciendo oraciones y colocando parte de los adornos. Del otro lado del río, inició la ceremonia por las tres guías espirituales, colocando en el suelo la ofrenda de ocote, flores, panela, veladoras y azúcar. En el área se hicieron oraciones dirigidas a “los abuelos y abuelas”. La presencia de Margarita del grupo de teología india no podía hacer falta, ella se unió a las tres mujeres para hacer las oraciones: los demás participantes rodearon a las mujeres, los que se sabían parte de la oración la repetían. En la “oración maya” se pedía a los cuatro puntos o “cargadores”. Una de las integrantes invitó a los participantes a orar a partir de las “energías”, que de acuerdo al calendario maya se obtiene en el día del nacimiento. Después de la diversidad de oraciones y ofrecimiento de ofrendas, parte de los creyentes es invitado a caminar alrededor del fuego. La parte final de la ceremonia consiste en la “limpia con ramas” y el “rociamiento con agua”,

³⁹ Este nombre se debe a la formación que han recibido en Quetzaltenango, Guatemala donde han aprendido a realizar ceremonias y ritos (Ricardo, 2017).

un acto de purificación de los cuerpos. Las ramas utilizadas fueron ofrecidas al fuego. Después de la ceremonia, todos comparten de los alimentos que llevaron. Mientras se reparten, otros se encargan de quemar los cuetes, que recuerda la festividad de San Juan.

La conmemoración a San Juan, es celebrada en la parroquia y espacios sagrados (montañas y ojos de agua), esto permite que emerjan praxis de mujeres, con dicha acción se descentraliza la figura del párroco y también la estructura de la parroquia como único lugar de festividad. Es decir las “guías espirituales” con conocimientos “mayas” frente a los otros laicas, son personas tomadas en cuenta para ciertas festividades dentro de la parroquia. Las “guías espirituales” con su vestimenta resaltaron entre los creyentes portando blusas blancas, un pañuelo en la cabeza, y collares de ámbar. Con su praxis adentran a los creyentes a participar en otra visión del mundo, resaltando a difuntos y “abuelos y abuelas” que se encuentran en el calendario maya. Por lo tanto la celebración del 24 de junio se entrecruza con las diferentes hermenéuticas, como las teologías tradicional e india. Desde esos dos marcos de sentido se visibiliza la praxis de las mujeres, unas desarrollando la ceremonia y otras más con su participación permiten que el acto se efectuó. Desde dos hermenéuticas se hace presente la unión de conjuntos de símbolos, espacios y prácticas provenientes tanto de lo considerado “maya” como de la doctrina católica. Por ejemplo, hay una asociación entre lugares de agua con la imagen de San Juan Bautista porque “él bautizo a Jesús en el río Jordán, por eso se relaciona con el agua” (Elizabeth, entrevista 2017).

Iniciar las actividades a tempranas horas de la mañana y por el contexto de violencia que se vive, lleva a los creyentes a crear comunidad en términos de cuidarse para no tener ningún percance. Dos visiones de la fiesta de San Juan se entrecruzan como referentes que permiten la manifestación de una fe católica en un contexto fronterizo.

4.5.1 Segunda ceremonia: la relación entre mujeres con la naturaleza y seres sagrados, “los abuelos y abuelas”

Después de haber participado en la ceremonia de las 4 a.m. En la tarde presencié una segunda ceremonia planeada por Camila, quien invitó a una de las guías espirituales. El acto se llevó en el terreno de la mamá de Camila, para agradecer y ofrendar al pozo de agua que hay en dicho lugar. Los materiales para la ceremonia fueron: ocote, flores, veladoras, cabellos (obtenido de las participantes, como ofrenda) y trago. Antes de iniciar se partió el ocote en

un domicilio cercano al terreno de la familia de Camila. La guía espiritual le comentó que el ocote que compró estaba muy chueco, porque si la intención era abrir camino lo mejor es ofrecer ocote que esté más derecho. El alcohol es importante en las ceremonias donde se pide por el agua. Parte de las ofrendas fue una porción de los cabellos de las participantes que fueron cortados al instante.

La ceremonia inició a las diecinueve horas, un momento de obscuridad, donde las únicas luces que acompañaron fueron la luna y el fuego. La “guía espiritual” desde el inicio de la actividad dejó ver su visión de mundo al pedir permiso a los “guardianes que habitan” para entrar al terreno. Adentrados en el lugar al lado del pozo colocó las ofrendas ocote, velas y flores. Mientras ofrendaba exclamó “hay ojos aquí. Hay personas que nos están observando, los vecinos, se siente que tienen mucha envidia. Ellos saben que estamos aquí y nos observan” (Nota de campo 2017). El silencio inundó a las participantes, esto indicaba que a la ceremonia se unían otras miradas.

En el instante en el que fuego cobro fuerza, la guía invitó a rodearlo. Su discurso continuó convocando al linaje “a los abuelos y abuelas” y también a la fuerza “kame, nahual del calendario maya”. Después de convocarlos la petición fue “que toda envidia y malas energías se vayan” agradeciendo y a la vez solicitando abundancia de agua. La siguiente ofrenda fue el trago. Seguidamente preguntó: “¿tienen alguna petición? Es el momento”. Ella pidió por todas las mujeres asesinadas. Colocó las flores sobre el pozo y roció con trago a las cuatro participantes. Luego invitó a tomarse de las manos, posteriormente colocarse dando la espalda a la otra persona, de tal manera que pudieran acercar sus cabellos para entretejerlas en una sola trenza como símbolo de respeto y unión entre mujeres.

Para que el fuego no se extinguiera colocó más veladoras. También se dió el espacio para nombrar a los “abuelos y abuelas fallecidas”. Después de hacerlo, señaló que ellos estaban entre los participantes. En las llamas, la guía espiritual pudo ver que los “abuelos danzaban”. El fuego se extinguió en el centro y para ella significó “buena señal de que nos escucharon”. La ceremonia para pedir y agradecer por el agua concluyó con un abrazo entre las 4 mujeres.

En un contexto fronterizo con sus diversas dinámicas sociales, políticas y económicas. Se hace presente la praxis de las creyentes católicas con sus diferentes marcos

de sentido. En un día de fiesta dedicada a Juan el Bautistas, se abren otros marcos y escenarios para otros seres sagrados y otros cuerpos. Se hace visible una fe diversificada como resultado del encuentro entre perspectivas que las lleva a construir relaciones diferentes con la naturaleza y con los seres que ya no viven en este mundo.

4.6 Etnografía de las ritualidades en su dimensión parroquial y en su diversificación de áreas en el contexto de Frontera Comalapa

4.6.1 “Somos de la frontera”: construcción de una identidad religiosa en torno a la imagen del Santo Niño de Atocha

La fiesta patronal es un evento que se realiza en torno a la imagen del Santo Niño de Atocha. Años atrás, en la parroquia sólo se contaba con el Niño Patrón o Santo Niño de Atocha. Posteriormente, y por la acción de la religiosa que ahora se encuentra en la parroquia, se trajo al Santo Niño Peregrino de la Ciudad de México, a través de esa imagen se inició la fiesta. Todo inicia desde el mes de octubre en las cinco zonas de trabajo con las que cuenta la parroquia. El Niño Peregrino permanece un mes en cada zona hasta llegar a la zona cabecera en el mes de febrero.

La fiesta en las comunidades se efectúa con la entrega del Niño Peregrino entre sectores. Un ejemplo, sobre la forma en cómo transcurre el evento lo comparto desde el testimonio de una laica que pertenece a la zona Norte. Laura señaló que asistió a la entrega del Niño: la comunidad que lo recibió fue Santo Domingo, consideró que a pesar de que el grupo es muy pequeño hubo buena organización: debido a la lejanía del lugar los creyentes los esperaron un lugar más cercano “con cantos y los niños con porras” observando también que al recibir al niño los cargadores se turnaron por equipos para apoyarse. La entrega transcurrió de la siguiente manera: El grupo que entrega le pide a la comunidad que recibe expresándoles las siguientes palabras “por favor cuiden al niño y que no se olviden de que es Jesús y no lo dejen solo. Recuerden que es un niño. El niño es cuidado, a veces pasa de casa en casa y no lo tienen que dejar en ningún momento” (Entrevista realizada a Laura en diciembre en el balneario ubicado en la zona norte, en el año 2016).⁴⁰ Después de la entrega se le comparte de los alimentos preparados por la comunidad que recibió al santo.

⁴⁰ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

En la zona cabecera, lugar donde se encuentra ubicada la Parroquia Santo Niño de Atocha. La organización de la primera fiesta se llevó a cabo por dos laicas. El recurso “salió del esfuerzo de nuestras costillas, realizamos vendimias, para poder mandar folletos a las comunidades para invitarlos a las fiestas” (Plática informal con Claudia en su negocio, en el año 2017).⁴¹ En esos años no era conocida la fiesta, sin embargo, Claudia recuerda que todo fue muy bonito.

La fiesta en torno al Santo Niño Peregrino es parte de la construcción identitaria que se está construyendo dentro de la parroquia Santo Niño de Atocha. Tanto las integrantes de Teología India como el párroco reconocen que por ser zona fronteriza no existe una identidad o algo que los una. Algunas laicas han integrado elementos como la marimba y el altar maya, otro elemento ha sido “La mazorca como parte del conjunto religioso que se inició desde 2013 [por la religiosa] quien un día les pregunto qué símbolo nos identifica- muchos contestaron el ganado, esto sólo es para unas personas porque no todos tienen. Pues entonces es el maíz es el símbolo de la semilla sagrada, del sagrado maíz. Significado del resurgimiento de los pueblos indios” (Plática informal con el Párroco en el mes de diciembre en la Casa Pastoral, en el año 2016).

El proyecto de construcción de una identidad católica, parte de la complejidad y alta movilidad social que hay en el municipio, la presencia del flujo migratorio y la movilidad de comunidades aledañas que llegan para comprar productos que van desde ropa y enceres domésticos, a estos participantes se unen otros acontecimientos sociales y políticos que crean un ambiente que no permite encontrar estructuras sólidas y cohesionadas. No obstante, dentro de la inestabilidad se manifiestan estructuras cohesionadas y con ello me refiero a las distintas organizaciones que existen en el municipio como son: la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ): Movimiento Campesino Independiente (MOCRI) por señalar algunos ejemplos. Con lo que respecta al ámbito religioso, el proyecto parroquial puede ser el reflejo de la construcción de una cultura más sólida, que les permita identificarse frente al otro u otros con elementos propios.

⁴¹ En las próximas menciones sino hago referencia a datos de lugar y fechas quiere decir que estoy aludiendo a los mismos datos.

En la zona cabecera el Santo Niño Peregrino se recibe en el primer domingo del mes de Febrero. Pero es hasta el 19 de febrero que se inicia la fiesta de los nueve días. Existe un comité integrado por hombres y mujeres que se encarga de recibirlo y organizar la fiesta durante el novenario en cada uno de sus domicilios. En el 2017 asistí a la entrega y recibimiento del Santo Niño Peregrino. El punto de encuentro fue en el crucero del “Anonal” que se encuentra a unos kilómetros del Municipio de Frontera Comalapa.

9 de la maña abordé el colectivo para llegar al lugar, la mayoría de los viajeros eran mujeres que se dirigían al crucero. Al llegar algunos participantes en su mayoría mujeres están en la espera, otros eran integrantes del Comité de festejo y monaguillos. En la espera muchos aprovechan para comprarse agua o comer para el caso de las personas que no desayunaron. Los primeros que llegamos tuvimos la oportunidad de ver llegar a los demás adeptos entre ellos: el párroco, un seminarista, la religiosa, la rondalla, laicos y los demás integrantes del comité que se unen para esperar a la zona de Paso Hondo encargado de entregar al Niño Peregrino. La espera se convierte en un espacio para tomarse fotos con el comité: las mujeres portando vestido de Adelitas, con un estampado de flores grandes, cada integrante le impregna su propio estilo de adorno; los hombres en cambio van vestidos de manera común jeans y camisa. La mirada se deslumbra con la vestimenta, de otras creyentes que portan blusas con tejidos indígenas de la zona tzeltal y Lairrainza. Otras portando vestidos oaxaqueños en su color negro y rosas grandes. Tampoco faltó el uso de trenzas, acompañadas de los listones rojos. Son las mujeres que en su mayoría portan vestidos de otras regiones. También se observa la llegada de los parachicos que se encargan de danzar durante todo el recorrido. (Nota de campo 2017).

El celular se convierte en el principal medio para saber si el grupo que entregará ya está cercanos al punto de encuentro. Llegada la hora, piden organizarse en uno de los tramos de la carretera para esperar al santo. Algunos hombres se encargan de detener al transporte que circula por la carretera panamericana con el fin de evitar accidentes, señalándoles que disminuyan la velocidad, dejándoles un tramo de la carretera para que fluya la circulación. 10 de la mañana y el calor se hace presente, lo cual invita a algunos participantes a hacer uso de sombrillas y gorras para contener los rayos del sol. Finalmente el grupo de Paso Hondo se acerca, la efervescencia no se deja esperar, los cuetes anuncian la llegada. El Niño Peregrino

es bajado de una camioneta, los cargadores son cuatro alternados entre hombres y mujeres que se encargan de llevar al Niño hasta donde está el otro grupo. Las palabras de entrega fueron emitidas por unas de las mujeres del grupo de Paso Hondo, las lágrimas se hacen presentes. Reciben al Niño Peregrino y también las ofrendas, que fueron colocadas en un cuadro de madera y en una bolsa negra. Las ofrendas pueden ser dinero, juguetes, despensa, frutas, sombreros o jícaras que el santo recibe durante su peregrinar en las comunidades.

La peregrinación inicia con cuatro cargadores dos hombres y dos mujeres, en transcurso del camino se van cambiando de cargadores, se buscan a personas de la misma estatura y que estén deseosos de cargar al Santo. Georgina del área de liturgia en la procesión se encargó de llevar el orden de las dos filas en las cuales iban formados los creyentes. Otras mujeres y hombres fueron cuidando que nadie se pasara al carril de la carretera donde transitaban los carros. Entre cantos y porras la peregrinación avanza hacia el centro del municipio lugar dónde más adeptos esperan. Al llegar al centro, se observan las carpas que fueron colocadas en la calle que se encuentra entre el parque central y la parroquia. Las personas se ponen de pie y aplauden en la medida que van pasando los parachicos, los monaguillos, los cargadores del Niño Peregrino, el comité de festejo y demás participantes. El Niño Peregrino es colocado frente al templete, en dicha estructura se observa pintado al Niño Peregrino en una manta blanca, posteriormente pude ver sillas, la mesa de la credencia, flores y una mesa que es ocupada por integrantes de liturgia, ministros y párroco, encargados de llevar a cabo la misa.

En el recorrido pude ver cómo se integraron Estrella del área de liturgia y Margarita y Camila del área de Teología India. Estrella llegó a mitad del recorrido vestida con una blusa blanca de chiapaneca, una falda larga característica de la vestimenta de mujeres mayas y un rebozo. Calzaba huaraches en color café. La misma vestimenta portaban las mujeres de Teología india. El motivo de llegar tarde a la peregrinación fue porque como parte del sector 3 y como acuerdo parroquial las mujeres de la cabecera se encargarían de hacer tortillas y comida para darles a los visitantes de las diferentes comunidades.

Estrella salió de su domicilio a las 5:30 de la mañana para ir hacer tortillas a la casa de una laica. Mientras tanto en su domicilio su mamá se levantó a las 4:00 de la mañana para cocer una tina de frijoles charros. Antes de tomar el colectivo pasé a la casa de Estrella porque

habíamos acordado ir juntas al crucero del Anonal, acto que no pudo darse porque ella tardó en llegar a su casa. Pude observar cómo su mamá preparaba frijoles charros. A Camila también me la tope en la casa de Estrella, ella no estaba preparada para irse al crucero, tampoco había desayunado porque estaba regresando de la parroquia lugar donde estuvieron acomodando sillas y preparando el espacio donde se llevaría la misa. Llego a la casa de Estrella a traer una corona de maíz la cual sería utilizada para presentar la “danza del maíz”.

Con Estrella caminamos juntas en la peregrinación, también me comentó que participaría en la “danza del maíz” como ofrenda al Niño Peregrino. Al terminar el recorrido, se realizó la misa frente a la parroquia. La participación de las mujeres estuvo presente en el ritual: en la peregrinación y celebración de la misa. Como grupo de liturgia estuvieron monitoreando la misa; otras como Georgina marcaron el ritmo de las porras para el Niño Peregrino; las que se encargaron de recoger las ofrendas; en dar la comunión y presentar al comité de la fiesta del santo Niño de Atocha. En el espacio de participaciones se presentó “la danza del maíz” cuyos integrantes fueron mujeres catequistas, del grupo de liturgia y del área de teología india. También participó una niña, hija de Margarita, hombres y jóvenes, estos portaron camisa y pantalón de manta en color blanco, huaraches y un sombrero. Las mujeres vistieron igual que Estrella. Los danzantes llevaban una mazorca en cada mano.

Al final de la misa se escuchó el anuncio donde todos estaban invitados para llevar al Niño Peregrino a la casa pastoral y para comer. Todos caminaron en procesión hacia la casa pastoral, al llegar colocaron al niño en el oratorio preparado específicamente para resguardar la imagen que se quedó allí para ser sacada el 20 de febrero fecha en que se inicia el novenario, día en el cual se lleva al Niño Peregrino a la parroquia y posteriormente iniciar el recorrido en cada uno de los domicilios del comité de festejo. Después de dejar al Niño Peregrino, pude observar cómo los cinco sectores de la parroquia Santo Niño de Atocha ocupan un espacio en el patio de la casa pastoral, preparados para repartir las distintas comidas que prepararon las mujeres y son ellas en su mayoría que se encargan de repartir, se suman en su ayuda algunos hombres. Se forman filas dependiendo de la comida y agua que se quiera probar. En la medida que terminan de comer muchas personas se despiden agradeciendo por la comida, otras más se preparan para regresar a sus comunidades. Mujeres como Estrella, Margarita y Camila no estuvieron en la casa pastoral porque en conjunto con otros laicos y laicas se quedaron limpiando el espacio donde se llevó a cabo la misa.

El novenario inició el 20 de febrero transcurrió de la siguiente manera: misa de las 6 am. Al terminar la misa, se presentó a la familia encargada de recibir al Niño en sus domicilios. Al finalizar la misa inició el recorrido, los primeros que salieron fue la banda musical que se encargó de amenizar el recorrido, posteriormente los cargadores del Niño Peregrino y luego los laicos y laicas. Las integrantes del área de Teología India se encargaron de llevar el incensario en el recorrido. Con cantos, música, porras llegó al domicilio. Colocaron al Niño en un altar que la familia preparó. La familia ofreció a todos los participantes desayuno (tamales y pan dulce, y café). A las 12 del día es la hora del rosario: hora en que se entrecruzan escenarios, los que participan del rosario que en su mayoría son mujeres y otras más se encargan de cocinar para ofrecer de comer a los participantes. A las 16 horas se da el tema, puede estar dedicado a la familia, mujeres o niños, en ese espacio se organizan grupos para plasmar sus ideas en cartulinas, trabajo que es presentado en la última misa del día. El santo es llevado nuevamente a la parroquia en espera de que al día siguiente otra familia lo lleve a su domicilio.

El último día de fiesta es el 28 de febrero. La novedad está en cantarle las mañanitas al Santo Niño de Atocha a las 5 de la mañana, a esa hora en las calles se puede ver a muchas mujeres que se dirigen a la parroquia portando vestidos con sus diferentes bordados. A las 11 de la mañana muchos se disponen para hacer el recorrido con el Santo. No todos los laicos participan, muchos de ellos como fue el caso de las laicas que participan en el área de liturgia y ministros se encargan de arreglar el templete, de colocar vendimias en el parque. Es un día en que todas las comunidades de las diferentes zonas se congregan en la Parroquia, estos llegan con sus diferentes platillos para ser vendidos al público en general (mole de guajolote, caldos de pollo de rancho, empanadas, tostadas, pozole, jugos y frutas, tortillas de maíz, son los principales alimentos en las vendimias). El equipo de teología india se encarga de hacer el altar maya frente al templete. La elaboración lleva un tiempo considerable de media hora debido a su tamaño y por la delicadeza con la que se colocan las semillas y frutas en sus distintos colores. En el altar también se colocaron ramos florales, imágenes de la virgen María y la Biblia. Otros laicos como catequistas se encargaron de colocar las sillas, apartando el lugar para los niños que tomarían la primera comunión y otros que serían ordenados como ministros. En el interior de la parroquia se puede ver a mucha gente inclinada frente al Santo Niño de Atocha o rezando ante el Santísimo. Otros más aprovechan para tomarse fotos con

el Niño de Atocha quien luce esplendoroso con un vestido. Se observa algunos sacerdotes confesando a jóvenes o mujeres. Entre la gente se observa a migrantes pidiendo ayuda económica para poder comer, una mujer y un hombre que en otras misas repetían el mismo acto. En el último día se pueden ver muchos escenarios.

El recorrido de los creyentes finaliza frente a la parroquia, lugar donde se lleva a cabo la misa. Es un día en que se espera la llegada del obispo Felipe Arizmendi y como fue el caso, la llegada de un sacerdote enviado como representante. Llegan también otros párrocos como el de Chicomuselo, hacen también acto de presencia los sacerdotes jesuitas encargados del área de migrantes. Todos con sus sotanas blancas, algunos con la imagen de del santo niño de Atocha, son estos hombres que ocupan los lugares del templete. La misa se apertura con la oración del altar maya, pidiendo a los cuatro puntos representado con sus colores. Otro hombre se encarga de tocar el caracol y otros más los tambores. Al terminar la misa, llega el momento donde las mujeres danzan alrededor del altar maya, luciendo vestidos con diversos bordados. Las mujeres invitan a los sacerdotes a danzar. Entre el incienso, la música de los tambores, las diversas vestimentas y la presencia de los sacerdotes se puede ver cómo se entrecruzan los simbolismos de una teología tradicional e india. Representado en el cuerpo de las mujeres y de los hombres; en la materialidad del altar maya, en las vestimentas, en la música, en las oraciones, todos esos elementos con motivo a la celebración de una imagen, pero también con un proyecto parroquial que es la unión comunitaria y la constitución de una identidad propia y como señalaron algunas laicas es una “fiesta que toca corazones por la unidad que se siente”. Es una fiesta de la cual mucho dicen que han experimentado los milagros del Santo Niño Peregrino, que se han expresado en la vida de laguna mujeres

Esa mujer no encontraba trabajo al pedirle al niño Peregrino ella encontró trabajo después de unos meses. Desde ese momento la señora, esposo e hijos asistieron a la iglesia. Desde la llegada del Niño muchos que no creían y tampoco asistían a la parroquia ahora sí lo hacen (Platica informal, Claudia, 2017).

Atrás de un escenario, como es la Fiesta Santo Niño de Atocha desde el primer día observé cómo la participación de las mujeres es tan importante para que cada actividad se desarrollé. No solamente están ocupando los lugares o roles tradicionales como el preparar alimentos, cuidar a sus hijos, sino también ocupan cargos importantes como ser parte del Comité de

festejo; del grupo de danza; monitoreo de las actividades; dando la comunión a los laicos. Cargos que para otra mirada puede ser vista como la reiteración de los roles que se han dado en sociedad a las mujeres, no obstante, tanto los cargos tradicionales como los cargos desempeñados dentro de la parroquia se convierten en una praxis transformadora, tal y como lo plasmé en el tercer capítulo en la experiencia de algunas creyentes que han ocupado los cargos y espacios dentro de la parroquia, desde los cuales han obtenido instrumentos hermenéuticos para transformarse y transformar sus relaciones tanto en espacios domésticos, familiares y profesionales. También han ampliado su mirada sobre los acontecimientos del contexto fronterizo, desde sus propias bases reinterpretan y cuestionan las desigualdades políticas y sociales.

4.7 Celebración de ritos en el ciclo anual de la parroquia

En este apartado ejemplificare parte de los rituales que practican algunos sectores de la parroquia, durante el ciclo anual, entre ellas abordo las áreas Teología india y el de mujeres.

4.7.1 El rito del grupo de Teología India

Parte de los ritos que se efectúan en las actividades de la parroquia, están destinados a fortalecer algunos proyectos que han propuesto algunos laicos de la parroquia. Entre ellos puedo destacar el ritual efectuado por el grupo de teología india. La actividad se desarrolló con el fin de fortalecer el proyecto sobre la crianza de pollos, esto para evitar la compra de pollos de granja que muchas veces es usado para la elaboración de alimentos en festividades de la parroquia.

En el rito, la mayoría de las participantes fueron mujeres. Ricardo fue el encargado de realizar el ritual y es considerado guía espiritual, además de participar en actividades de la pastoral de teología india. El ritual se efectuó en un domicilio a las 21 horas. Ricardo inició con la explicación sobre las prácticas ancestrales de los “abuelos”. De los 365 días mencionó que 5 días eran destinados para el ofrecimiento de ofrendas y agradecimiento de Dios. Desde su marco de sentido, y con ellos me refiero a su formación obtenida en Guatemala como guía espiritual y como creyente católico, hizo referencia a las 20 energías que están presentes en el cuerpo de cada individuo:

Entonces veinte energías, dentro de esas hay trece fuerzas o trece poderes y no sabemos dónde están o ¿si sabemos? Se encuentran en nuestros movimientos: en la

rodilla, en la cabeza, en la muñeca, codos y hombros. Dentro de esos 13 y 20, tenemos cinco pasos importantes que a eso le vamos a dar mucha importancia, que refieren a nuestros cinco guardianes. Cristianamente tenemos cinco ángeles, protectores y esposos espirituales. Ustedes ¿a quién piden perdón? - a Dios- y con nuestros guardianes ¿qué pasó, si no les pedimos?, por eso hay desequilibrio en nuestra vida. Tenemos un guardián cuando nos engendran; en el nacimiento; en el caminar y en el destino y futuro; un guardián derecho y uno izquierdo. Esa es la cruz de la vida. Cruz maya esos 5 protectores hay que ponerle importancia, eso va ser el éxito de la vida y de la salvación. (Nota de campo 2017).

Después de la explicación, presentó elementos utilizados en el ritual como ofrenda: ocote; azúcar, panela, velas y semillas. Elementos usados para encender el fuego. Posteriormente con ayuda de Margarita repartieron tabaco, un elemento que está relacionado con “purificación y retiro de cualquier problema.

El uso del tabaco en los rituales tiene misterios los cuales pueden ser manifestados con: vomito, náuseas, dolor de cabeza, de estómago y algunas veces puede bajar un espíritu a hablar. Entonces algo va suceder, pero no nos preocupemos, porque es algo que en el organismo está saturado, entonces el cuerpo va reaccionar, por los detalles de sus vidas. Cómo eres con papá o a mamá si eres amoroso no pasa nada” (Nota de campo 2017).

Una vez encendido el fuego, Ricardo señaló que. El sagrado fuego: si nos concentramos con el sagrado fuego y hablamos con Dios. El fuego nos va dar una respuesta a través de un trueno cuando se le platica sobre un problema; otras veces contesta con una chispa; con su movimiento y a través del humo. En la Biblia el sagrado fuego se presentó cuando Dios se apareció ante Moisés diciéndole ‘quita tu sandalia porque estas pisando tierra sagrada’, y en el pasaje de Mateo lo reafirma cuando Moisés le pedía al sagrado fuego y le contestaba a través del trueno (Nota campo 2017).

Luego señaló que el acto que estaban realizando sobre el proyecto de construir una granja de pollos, era un signo colectivo, que los antepasados trabajaban en armonía: “

Hoy vamos a trabajar en colectivo, necesitamos purificar, limpiar los problemas que me dañan, que el puro se lo retire. Vamos a orar y presentar a nuestro creador que le llamaron *ahau* que quiere decir: Dios, Yahvé, o cómo le dicen los testigos. [De] todos esos nombres, el principal es *ahau* (Nota de campo 2017).

Después de una breve explicación de cada elemento utilizado en el ritual, pidió a los participantes que apagaran sus celulares por respeto al “sagrado fuego” y también si alguien necesitaba irse era necesario que “pidan permiso, por respeto y porque como familia tuvimos una experiencia. Hice una ceremonia, y una persona se salió ya no quiso estar y al otro día al hospital. Por eso recuerden que estamos ante nuestro sagrado fuego, por eso debemos de tener mucho respeto. Mañana se levanta toda la ceniza y se ubica en un lugar ya sea en las plantas o en el terreno” (Nota de campo 2017).

El ritual siguió en una escena de silencio, a la luz de la luna y el resplandor de las llamas del fuego, todas las participantes en su mayoría mujeres ubicadas alrededor del fuego iniciaron por encender el puro. En silencio se concentraron para conectarse con los “seres sagrados”. Una vez dada la oración, el guía espiritual oró en voz alta, pidiendo por el proyecto del sector 3 (la crianza de gallinas):

Toda enfermedad que retires abuelo Kamil te pido que los liberes [...] Te entregamos la multa, la paga, recibe la paga. Recibe, ahí está la reliquia, la paga, la canelita. Gracias padre fuego. Gracias por las 20 energías que nos acompañaron. De esta manera nuestros abuelos se conectaban nuestros abuelos para compartir (Nota de campo 2017).

Es así como se escenifica y transcurre una ceremonia, donde la figura principal es el “guía espiritual” persona que cuenta con el capital cultural para desarrollar dicho acto. Desde ese cuadro se entretajan los marcos de sentido en un mismo cuerpo y discurso. Un acto efectuado con la participación de muchas mujeres, hombres y algunos niños, que tuvo la intención de pedir por el proyecto de la crianza de gallinas.

4.7.2 El peregrinar de las mujeres

Como parte del ciclo anual de la parroquia, se desarrollan algunas actividades en el área de mujeres. Por ser parte del equipo sureste, esta área participó del 25 aniversario de la consolidación de la pastoral de mujeres. La actividad fue celebrada en San Cristóbal de Las

Casas el 25 de enero de 2017. En el mismo día se celebró el sexto aniversario de Samuel Ruiz.

El evento días antes fue compartido por algunas integrantes del área de mujeres de Frontera Comalapa que, la novedad en la conmemoración del 25 aniversario, estaba en que ellas encabezarían la peregrinación, situación que ocurría por primera vez. Esto significaba que los hombres que se unieran a la peregrinación por la celebración de Samuel Ruiz fueran los últimos que ocuparan las filas y es así como sucedió. Las mujeres de las 7 pastorales de la diócesis de San Cristóbal estuvieron presentes, cada zona se distinguió portando un moño con un color específico en el hombro. Otras participantes portaron mantas con los siguientes mensajes: *25 aniversario de CODIMUJ; María modelo y ejemplo para las mujeres, nos invita a la toma de conciencia sobre la dignidad de la mujer como hija de Dios; vivan las mujeres de CODIMUJ, con ojos, mente y corazón de mujer.*

Otro grupo de mujeres, cargaron cruces en color negro en cada una de ellas se plasmaron los nombres de las personas asesinadas en conflictos territoriales. Las mujeres que encabezaron la peregrinación portaron una manta con el mensaje “área de mujeres. Diócesis de San Cristóbal. 1992-2017. CODIMUJ, 25 años caminando por los derechos y dignificación de las mujeres”. La peregrinación fue un espacio para hacer visible el trabajo de las mujeres dentro de la iglesia católica. A ellos se unieron las demandas en contra de la extracción minera, asimismo a través de las consignas se emitió el mensaje a los migrantes: “migrante hermano el pueblo te da la mano”. La peregrinación concluyó con la misa al lado de la catedral. En dicho espacio muchos grupos como “El pueblo creyente” y las mujeres leyeron sus comunicados. Ellas enfatizaron dos cosas “[1] El recuerdo de la pascua de Jtatic Samuel Ruiz García. Vivo en nuestros corazones y caminar. [2]. 25 años que como mujeres creyentes de la diócesis llevamos peregrinando y alabando a Dios, y como María de Nazaret en el área de mujeres decimos hoy: Nuestra alma glorifica al Dios de la vida porque hace maravillas, hace 25 años en la asamblea diocesana 1992 se aprobó como la pastoral diocesana el área de mujeres” (Comunicado del área de mujeres, 2017).

Reiteraron que la participación de las mujeres siempre ha estado en “el caminar diocesano”. Reconocieron el trabajo de mujeres que estuvieron en los primeros años conociendo el sufrimiento de las mujeres, quienes se encontraban “encerradas en las casas y

no solamente encerradas sino silenciadas, explotadas, con mayoría de trabajo y sufrimiento por la pobreza y muchas veces por la violencia familiar, social y eclesial” reconociendo que con el paso de los años “Las mujeres vamos experimentando que la palabra de Dios leída con ojos mente y corazón de mujeres cambia nuestro parecer y nos va haciendo mujeres fecundas y vivas para la iglesia y sociedad”. El mensaje también fue dirigido a la Iglesia

Jesús llamó a las mujeres en su discipulado, compartió con ellas en su proyecto a través de profundos diálogos teológicos. Como desde la transparente, amorosa y tierna racionalidad. Este año jubilar es una gran oportunidad que nos invita a tomar en serio, trabajar arduamente para que se haga realidad el anuncio jubiloso de la participación de las mujeres. Si queremos ser fieles a nuestra misión cristiana *no puede seguir la escandalosa brecha entre lo que la Iglesia proclama en su enseñanza acerca de la dignidad de los derechos de las mujeres y la realidad de marginación que viven en la Iglesia y sociedad* (Nota de campo 2017)

En la celebración del 25 aniversario, las mujeres se apropiaron de las calles haciendo visible su praxis que ha estado presente dentro de la Diócesis. Encabezando la peregrinación rompieron con la lógica de los hombres quienes siempre han sido los primeros en ocupar las primeras filas en las peregrinaciones, dicho acto en días anteriores a la celebración llevó a desacuerdos e inconformidades por algunos creyentes quienes no estaban de acuerdo en que las mujeres ocuparan las primeras filas. Pese a eso, ellas dirigieron el evento y expusieron frente a la alta jerarquía su proyecto de veinticinco años y también la “marginación” que viven dentro de la Iglesia. Pese a los retos que viven dentro del ámbito eclesial, su pastoral y praxis siguen creando conciencia y transformando de manera individual y colectiva a las creyentes.

En resumen, parte del ciclo ritual manifiesta las particularidades que se impregnan en cada actividad que festejan los creyentes de la Parroquia Santo Niño de Atocha. Insertos en un contexto fronterizo. En algunos eventos, como la celebración de las *posadas*, se puede ver cómo desde sus bases teológicas interpretan y expresan lo que sucede en el municipio: migración y alcoholismo. También la apropiación de un santo manifiesta la forma en que un contexto de frontera permite la alta movilidad social, que conlleva muchas veces a la fractura

comunitaria, desde esa relevancia ellos buscan construir una colectividad sólida que les permita tener unidad e identidad para poder seguir con su proyecto parroquial.

En los rituales, se hacen presentes diversos sujetos, entre ellos siempre está la participación de las mujeres, de los niños y de los hombres que, en su conjunto, representan al cuerpo laical o “pueblos de Dios”. Con lo que respecta a las figuras jerárquicas no solo resalta la figura del párroco y religiosa a estos se unen “guías espirituales” hombres y mujeres que encabezan festividades en el ciclo ritual de la parroquia. Desde esos cuerpos y su praxis se manifiestan los diferentes marcos de sentido hermenéuticos, en algunas festividades se puede ver con mayor facilidad la forma en que se mezclan los instrumentos teológicos como fue la Fiesta Santo Niño de Atocha, San Juan Bautista, la ceremonias y rituales. Festividades que permiten ver la interpretación cultural de los creyentes desde diferentes marcos.

Otro de los aspectos que se resalta es la implicación del panteón sagrado, que va desde santos, vírgenes y obispos a los que se unen elementos como el agua, el fuego, las semillas, como parte de los seres sagrados incluidos en las diferentes festividades.

Ahora bien, la importancia de la praxis de las mujeres reside en su alta participación en todo el ciclo ritual. Desarrollando proyectos propios o bien permitiendo que los objetivos que se tienen a nivel parroquia se puedan cumplir. Muchas veces desempeñando cargos que los llevan a reiterar los roles de género y otras veces ocupando espacios que antes eran considerados propios de los hombres. La práctica de las mujeres transita en dos dimensiones entre lo tradicional y lo nuevo, desde esa base construyen una praxis que les permite construir transformaciones en sus diferentes niveles.

La pastoral diversificada se comprende por la flexibilidad de apertura para la obtención de diferentes teologías a partir del contacto con otros grupos y creencias como ha sido con el país vecino Guatemala, otras veces con Costa Rica o Bolivia. Desde esa complejidad de relaciones, se puede ver cómo las prácticas del ciclo ritual emergen dos ejes fundamentales que transmite el rostro de una parroquia es su carácter asistencialista y evangelizadora.

Consideraciones finales

La propuesta antropológica sobre el concepto de praxis permitió comprender la forma en que un espacio religioso ofrece elementos a sus creyentes, de tal forma que propicia la transformación. Desde el marco teórico esta investigación muestra el proceso de construcción de la praxis en mujeres creyentes. Con esto, quiero llamar la atención a los condicionamientos sociales y biográficos que permiten que ciertos sujetos comiencen a replantearse aspectos personales, familiares, sociales y políticos. En la literatura sobre la praxis, es común que los estudios tengan como casos de observación a colectivos con cierto grado de institucionalización y claramente politizados bajo la figura de sindicatos, partidos políticos, grupos feministas o movimientos sociales y campesinos. Este modo de tomar a grupos como sujetos de la praxis tiene una tendencia sociologicista que no da cuenta de los mecanismos previos sociales e individuales necesarios para la construcción de colectividades. Ante ello, la mirada colocada desde la antropología y sobre todo en el método etnográfico permitió dar cuenta cómo en un espacio religioso se pueden generar transformaciones desde del marco de sentido que se construya a partir de las condiciones sociales e históricas. Al replantear el concepto de praxis pude entender parte de un contexto y a sujetos específicos poco retomados en los estudios en los cuales se aborda resistencias políticas y luchas sociales.

En el capítulo segundo, coloca al sujeto mujer como parte del proceso histórico de la Iglesia católica. Fue significativo para contribuir a los estudios sobre la importancia de la participación de las mujeres en las resistencias sociales frente a proyectos de extractivismo, delincuencia, alcoholismo y migración; fenómenos sociales visibles en el contexto fronterizo del sur de México. Por otro lado, la importancia residió en descentralizar el sujeto hombre, que muchas investigaciones se centraron en cuanto al fenómeno religioso dado en la Diócesis de San Cristóbal durante el siglo XX. En la medida que podamos conocer la experiencia de otros sujetos también se comprende la existencia y surgimiento de interpretaciones teológicas. Las mujeres como se pudo ver, se han encargado de apropiarse de un lugar dentro de la Iglesia para contribuir en el trabajo pastoral colectivo. Dicha acción se ha realizado históricamente en medio de entramados sociales marcados por relaciones asimétricas y desiguales.

De acuerdo a la precisión metodológica sobre el abordaje del sujeto en su carácter socio antropológico, desde los capítulos segundo y tercero se muestra la experiencia de praxis que ha tenido cada creyente a partir de los cargos ejecutados, ya sea desde el cuerpo más jerárquico como fueron las monjas, así como las que conforman parte del “Pueblo de Dios”. Los resultados dejan ver cómo la experiencia ha estado mediado por diversos aspectos como la familia, el contexto, por el nivel de estudios y por la edad, por lo tanto las praxis se reflejan en sus distintas escalas a partir de experiencias colectivas y personales.

En el tercer capítulo se hacen evidente los elementos que han permitido la transformación de las creyentes a partir de las herramientas proporcionadas por teólogos, teólogas, sacerdotes y monjas. La Teología de la Liberación también ha fungido como base para realizar otras interpretaciones que han contribuido a la aparición de otras teologías, éstas son visibles en la experiencia de las mujeres de manera colectiva y de manera individual; dichas teologías confluyen conjuntamente en una misma persona, por lo tanto se han convertido en un marco de sentido, y esto ha permitido la transformación de cada una de las mujeres. Parte de las herramientas que han obtenido ha sido por su participación en talleres, diplomados, encuentros nacionales e internacionales donde obtienen técnicas que les permiten interpretar los textos bíblicos a partir del método *ver, pensar y actuar*. Otras veces, desde marcos como la Teología India, la formación les ha llevado a construir y mantener otras relaciones con la naturaleza, rompiendo así con la visión antropocéntrica de la religión católica occidental, y colocando un pensamiento de carácter cosmocéntrico que los ha llevado a replantearse sobre el valor y cuidado de los recursos naturales. Dicha visión se ha desarrollado también a partir de estar insertas en un contexto fronterizo donde han sido testigo del extractivismo minero, frente a dicho fenómeno han participado de manera política denunciando la contaminación y despojo de tierras.

En el Área de Mujeres, han obtenido elementos para reflexionar sobre la opresión de las mujeres y desigualdades que viven en las relaciones familiares y otros ámbitos sociales: la participación de algunas creyentes en la CODIMUJ les ha permitido reencontrarse con otras mujeres con las que reflexionan textos bíblicos desde una visión de género, la cual se ha convertido en elemento clave para transformar sus relaciones conyugales y para valorarse como personas.

Como parte del Área de Ministros y Liturgia, la diversidad de participaciones que tienen dentro de la parroquia y hogares les ha permitido desarrollar seguridad al momento de hablar. En la diversidad de talleres (Psicología) que ofrece la parroquia también han adquirido herramientas reflexionar sobre su vida cotidiana vivida en la familia o en el trabajo. Otro aspecto que ha incentivado en la transformación de las creyentes ha sido el contexto fronterizo con sus distintas dinámicas, políticas, sociales y económicas. Lugar donde se hace visible la delincuencia, la prostitución y migración: un espacio que lleva a las mujeres no estar ajenas de dichas problemática. Dichos fenómenos los han reflexionado desde bases bíblicas constituyendo a su una mirada crítica.

Con lo que respecta a las bases teológicas en su carácter liberacionista fue importante mostrar los aspectos sociales e históricos que han permitido su surgimiento, asimismo los elementos que han impulsado a la emergencia de un sujeto de la praxis, en este caso se pudo reflejar las condiciones socio políticas de un contexto fronterizo y la experiencia personal y colectiva de cada creyente. Otro aspecto importante en la tesis fue mostrar la complejidad de un espacio religioso con distintos escenarios que convergen; sus distintas teologías y hermenéuticas; conflictos; proyectos y sujetos. Todos confluyendo en un estructura eclesial desde la cual algunos creyentes trascienden su mirada para incidir y dar cuenta de lo que sucede en su contexto. Momentos, visiones del mundo y marcos de sentido transitando mutuamente. Es decir, marcando la unión entre una organización tradicional y sus diferentes hermenéuticas teniendo como resultado praxis concretas y propias de un grupo cultural. Las distintas teologías se convierten en el marco de sentido que en las experiencia de las mujeres se entrecruzan convirtiéndose en una base liberacionista que incentiva la emergencia de la praxis.

Parte de los hallazgos en la investigación no fue únicamente mostrar cómo se desarrolla el sujeto de la praxis en un espacio religioso. En el capítulo cuatro se muestra la forma en cómo los actividades parroquiales planeados durante todo el año como fueron “las posaditas” se convierte en espacios para denunciar las situación de migración e inseguridad que se vive en el municipio, esto fue el caso de las “posaditas”. También se reflejó las diversas formas en que los creyentes construyen proyectos propios a partir de tomar en cuenta interconexiones contextuales que refieren a una alta movilidad social en un contexto fronterizo, tal aspecto los ha llevado a la construcción de una identidad como creyentes a

partir del Santo Niño de Atocha. La participación de las mujeres como se vio en el texto no ha estado exenta. También les ha permitido ir marcando un posicionamiento frente al cuidado del medio ambiente. Otra arista que refleja características propias de las festividades en la Parroquia Santo Niño de Atocha, fueron las actividades realizadas por cada pastoral de trabajo tal fue el caso de la Teología India y Área de mujeres, los dos grupos también ejecutan praxis en su carácter liberador: la primera realiza hermenéuticas que le permite tener otra concepción sobre la naturaleza o “Madre Tierra” y el segundo a partir de denunciar la opresión de las mujeres y la búsqueda de mejores condiciones en el espacio doméstico.

En la época contemporánea considero importante no perder de vista el papel que algunas iglesias están tomando frente a los fenómenos sociales. Los sectores religiosos con inclinación social tienen como parte de su trabajo la formación de sujetos políticos. Esta investigación ha dado ejemplo de uno de estos casos, que en los sectores católicos en América Latina tiene presencia desde mediados del siglo pasado. Lo visto durante los capítulos ha demostrado cómo la parroquia de Comalapa gestiona proyectos en función de las situaciones sociales del contexto fronterizo y de las dinámicas que se dan al interior de la parroquia.

Por otro lado, la investigación abre vetas para seguir profundizando en pastorales donde la participación de las mujeres se hace presente y que han sido poco estudiadas como es el caso de la Teología India que fue abordada en esta tesis, pero que considero importante seguir profundizando.

Con lo que respecta al abordaje metodológico, la inserción a campo permitió ir construyendo y seleccionando las herramientas necesarias para la observación y obtención de los datos sobre la participación de las mujeres. En cuanto a la movilidad como investigadora en un contexto tan dinámico y con sus diversos conflictos e inseguridades, también fui sorteando los espacios para no exponerme y esto lo pude lograr con el apoyo de las informantes y sus familiares, quienes mantienen un conocimiento amplio sobre las dinámicas sociales; sobre espacios de riesgo, como las calles que evité caminar a ciertas horas de la noche; también evité llegar a espacios con conflictos puntuales, como el parque los días en que organizaciones realizarían manifestaciones. Los avisos que recibía de los habitantes, considero que los pude alcanzar gracias a la entrada abierta que tuve con ellos desde un principio con respecto a la investigación. Esto me ayudó a sentirme cobijada en todo

momento. Lo que significó que muchas veces no pude ver todas las dinámicas de violencia que se viven en el municipio. Frente a esto, considero necesario la discusión metodológica que sirva al investigador o investigadora como herramienta a tener en consideración en espacios de alta violencia. Un elemento importante que considero que en la tesis hizo falta desarrollar.

Bibliografía

- Aciprensa. (2013). Recuerdan aportes de mujeres laica durante el Concilio Vaticano II. Consultado en <https://www.aciprensa.com/noticias/recuerdan-aportes-de-mujeres-laicas-durante-el-concilio-vaticano-ii-81740/>
- BLANCARTE, Roberto. (2014). *Historia de la iglesia católica en México, 1929-1982*. México: FCE.
- BIDEGAIN, Ana María. (2015). “Mujeres católicas ante el cambio societal y religioso en la segunda mitad de siglo XX en Brasil. En GUTIÉRREZ, Daniel y MARTÍNEZ, Karina, Felitti (coord.) *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpos y derechos en el mundo contemporáneo* (pp. 383-412). México: Prometeo y el Colegio Mexiquense.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, Et al. (1977). “La declaración de Barbados II y comentarios”. Nueva Antropología, vol. II, Núm. 7. Consultado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900708>.
- CANO, Gabriela. (2007). “Las mujeres en el México del siglo XX. Una cronología mínima” En Lamas, Marta (coord.) *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX* (pp. 21-78). México: Fondo de Cultura Económica/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CAÑAS CUEVAS, Sandra. (2011). “Islam y relación de género en San Cristóbal de la Las Casas, Chiapas” En Avilés, Carla y Tervan, Adriana (coord.) *Entre el estigma y la resistencia. Dinámica Étnicas en Tiempos de Globalización* (pp. 39-69). México: CIESAS/COLMICH.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. (2013). Boletín de la Parroquia Santo Niño de Atocha, Frontera Comalapa: “En conmemoración de 33 aniversario de la muerte Mons. Romero”. Consultado en: <http://chiapasdenuncia.blogspot.mx/2013/03/boletin-de-la-parroquia-santo-nino-de.html>.
- CHIPANA QUISPE, Sofía. (2017). “La trinidad y sus posibles sentidos en la vivencia del contexto andino”. En Diálogo Indígena Misionero de la Coordinación Nacional de la

- Pastoral Indígena (CONAPI), *Diálogo entre dos mundos* (pp. 69-73). Paraguay: Conferencia Episcopal Paraguaya.
- CONSEJO PONTIFICIO PARA LOS LAICOS. (2011-2015). Las auditoras en el Concilio Vaticano II. Consultado en <http://www.laici.va/content/laici/es/sezioni/donna/notizie/le-uditrici-al-concilio-vaticano-ii.html>.
- COORDINACIÓN DIOCESANA DE MUJERES. (1999). *Con mirada, mente y corazón de mujer*. Chiapas: Coordinación Diocesana de Mujeres/ Mujeres para el dialogo/ Project Counselling Service. Consejería en proyectos.
- DE LA TORRE, Renée. (2006). *La Ecclesia Nostra. El catolicismo desde la perspectiva de los laicos: el caso de Guadalajara*. México: FCE/CIESAS.
- DIRECTORIO DIOCESANO PARA EL DIACONADO INDÍGENA PERMANENTE. (1999). Diócesis de San Cristóbal de Las Casas Chiapas. Solemnidad San Pedro y San Pablo. CENAMI, México.
- DOCUMENTOS CONCILIARES. Concilio Vaticano II. (1965). El Vaticano. Consultado en www.documentacatholicaomnia.eu/.../1965207,_Concilium_Vaticanum_II,_Consti.
- DUSSEL, Enrique. (1983). *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- DUSSEL, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- DUSSEL, Enrique. (2014). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- DUSSEL, Enrique. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. México: Editorial Trotta.
- ESCOBEDO ROBLEDO, Erasmo. (2001). *Reseña histórica de mi Comalapa*. Frontera Comalapa, Chiapas.
- ESTRADA SAAVEDRA, Marco. (2007). "La civitas christi: pastoral y catequesis en las cañadas Tojolabales (1960-1974). En *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatista en las cañadas*

- Tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)* (pp. 185-274). México: El Colegio de México.
- ESPINOSA DAMIÁN, Gisela. (2009). “Feminismo histórico” “Feminismo popular” “feminismo civil” y “feminismo indígena”. En *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos* (pp. 57-270). México: Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.
- FAZIO, Carlos. (1994). *Samuel Ruiz. El caminante*. México: Espasa Calpe.
- FREIRE, Pablo. (2013). *La importancia de leer y el proceso de liberación*. México: Siglo XXI.
- GANDLER, Stefan. (2008). *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: FCE.
- GARCÍA Martínez, Jesús. (2010). “La epistemología de la teología de la liberación y su hermenéutica desde la praxis” Recuperado en: <http://www.redalyc.org/html/993/99317168003/index.html>.
- GAYTÁN ALCALÁ, Felipe. (2010). “La incierta mirada hacia lo sagrado. Sociedad moderna, individuo y religión”. En Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.) *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidad de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 95-127). México: El Colegio de México.
- GORSKI, Juan F. (1998) “El desarrollo histórico de la “Teología India” y su aporte en la inculturación del Evangelio” En SUESS, Pablo; GORSKI, Juan F. (et.al). *Desarrollo histórico de la Teología India*. Ecuador: Abya-Yala. Consultado en http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1110&context=abya_y_ala
- GUTIÉRREZ, Gustavo. (1975). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- HERNÁNDEZ, Castillo, Rosalva Aída. (2008). *Procesos contemporáneos de conformación de identidades indígenas en la frontera sur de Chiapas*. México: CDI.

- HERNÁNDEZ Castillo, Rosalva Aída. (1998). “Religiosas e indígenas en Chiapas: ¿Una Nueva Teología desde las Mujeres?” En *Cristianismo y sociedad. Teología desde A.L* (pp. 79-93). Ecuador: Guayaquil.
- HOBBSAWM, Eric. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires-Argentina: Biblioteca E. Hobsbawm de Historia Contemporánea. Consultado en www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Hobsbawm_HistoriadelSiglo_XX.pdf
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. (2010). Centro de población y vivienda. Consultado en <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=zap&ent=07&mun=034>
- KAUFFER, Michel, Edith. (2005). “De la frontera política a las fronteras étnicas. Refugiados Guatemaltecos en México”. *Frontera Norte*, vol. 17, núm. 34.
- LERMA, Rodríguez, Enriqueta. (2018). “¡Alto hermano, la tierra es de Dios!” Praxis por la defensa del territorio en Chicomuselo, Chiapas”. *Iberoamericana*, XVIII (68), pp. 77-96.
- LIZARRAGA, P. Carlos. (1983). *Las hermanas pasionistas mexicanas*. México. Consultado en: www.passiochristi.org/.../30_Estudios_Historia_Espiritualidad_Fabiano-Giorgini_Las-hermanas.
- LÓPEZ GALLARDO, María Elena. (2005) *Actualización del proyecto educativo de Juana de Lestonnac sustentado en su experiencia de salvación en la vivencia de los grupos de mujeres en Chicomuselo*. Tesis para obtener el grado de Licenciada en Teología. Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano.
- LÖWY, Michael. (1999). *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina. México: Siglo XXI*.
- LLANO GONZÁLEZ, Mirén. (1998). *El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos*. España: Universidad del País Vasco.
- MADRIGAL, Terrazas, Santiago. (2011). “La recepción del Concilio Vaticano II. *Revista Iberoamericana*. V. VII, núm. 13. Consultado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=125222760003>

- MAHMOOD, Saba. (2008). “Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento Islámico en Egipto” En Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída. *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 162-214). España: Ediciones cátedra/Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer.
- MANDUJANO, Isaín. (2014). *Mujeres en Chiapas y otros estados, reivindican su derecho al uso y usufructo de la tierra*. Consultado en <https://www.chiapasparalelo.com/noticias/chiapas/2014/07/mujeres-en-chiapas-y-otros-estados-reivindican-su-derecho-al-uso-y-usufructo-de-la-tierra/>.
- MARCOS, Sylvia. (2007). “Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. Introducción al volumen religión y género” recuperado en www.bibliotekevirtual.org/index.php/2013-02-07-03-02-35/2013-02-07-03-03-11/604-er/v21n32/6834-religion-y-genero-contribuciones-a-su-estudio-en-america-latina-introduccion-al-volumen-religion-y-genero.html.
- MASSON, Sabine. (2008). *Tzome Ixuk: Una historia de mujeres tojolabales en la lucha*. México: Editores Plaza y Valdes.
- MENDOZA, Breny. (2014). “La epistemología del sur; la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”. En *Ensayos de crítica feminista en nuestra América* (pp. 72-96). México: Herder.
- MIGDAL, Joel S. (2011). *Estados débiles, estados fuertes*. México: FCE.
- MIGUELEZ, Roberto. (2010). “Usos ideológicos de la religión”. En Gutiérrez Martínez, Daniel (coord.) *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidad de lo simbólico en el mundo actual* (pp. 130-154). México: El Colegio de México.
- MONTEMAYOR, Rebeca. (2008). “Espacios sagrados negados. Ministerios ordenados de mujeres, un proceso inconcluso en iglesias protestantes de América Latina”. En Marcos, Sylvia *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones* (pp. 181-202). Madrid: Trotta.

MORALES, BERMÚDEZ, Jesús. (2005). *Entre ásperos caminos llanos. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*. México: UNICACH/COCITECH/Casa Juan Pablo/UNICH.

Reseña de la Parroquia del Santo Niño de Atocha del equipo pastoral sureste de la Diócesis, como preparación a la Visita Pastoral que realizará nuestro padre obispo diocesano, Don Felipe Arizmendi Esquivel, del lunes 14 al miércoles 16 de marzo de 2016. Miemo.

ROBLEDO Hernández, Gabriel Patricia (2008). *Identidades femeninas en transformación: religión y género entre la población indígena urbana en el Altiplano chiapaneco*. México: CIESAS.

ROBLES RIVERA, Sandra. (2014). *El Concilio Vaticano II ante las reivindicaciones feministas del siglo XX. Algunas consecuencias y desafíos*. Chile: Universidad de Maule.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Alejandro. (2017). *Iniciación ritual y vida conventual contemporánea: el caso del noviciado franciscano de Tapilula, Chiapas*. Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología. México: UNAM.

ROJAS, Lucero, Ángeles. (2013). “Extracción minera de barita en Chicomuselo, Chiapas, México”. En Delgado, Ramos, Gian (coord.) *Ecología política del extractivismo en América Latina: y casos de resistencia y justicia socioambiental* (pp. 291-304). Buenos Aires: CLACSO.

SÁNCHEZ Vázquez, Adolfo. (2013). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.

SANTANA ECHEAGARAY, María Eugenia et.al. (2006). *El empoderamiento de las mujeres desde la lectura feminista: el caso de la CODIMUJ en Chiapas*. México: Universidad del Estado de México. Vol. 3. Disponible en: <http://redalyc.org/articulo.oa?id=10504003>

SANTANA ECHEAGARAY, María Eugenia. (2001). *Las mujeres organizadas de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas: de la lucha por su dignidad al empoderamiento*. Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. México: El Colegio de la Frontera Sur.

- SCOTT, Joan W. (2015) “El problema de la diferencia en el feminismo”. En Gutiérrez Martínez, Daniel y FELITTI, Karina (Coord.) *Diversidad, sexualidad y creencias. Cuerpos y derecho en el mundo contemporáneo* (pp. 39-48). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros y El Colegio Mexiquense.
- TAMEZ, Elsa. (2008). “Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva”. En Marcos, Sylvia, *Religión y género. Enciclopedia Iberoamericana de religiones* (pp. 43-66). Madrid: Trotta.
- TAPALDE Mohanty, Chandra. (2008). “Bajo los ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos coloniales” En Suárez Navaz, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída. *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 112-161). España: Ediciones cátedra/Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer.
- VALTIERRA, Zamudio, Jorge. (2014). “En busca de la Iglesia autóctona: la nueva pastoral indígena en las cañadas tojolabales”. *Liminar*, X (2), pp. 74-89.
- VOULA, Elina. (2001). *La ética sexual y los límites de la praxis. Conversaciones críticas entre la teología feminista y la teología de la liberación*. Madrid: Abya-Yala.
- WHITEHEAD, Alfredo. (1925). *Science and the Moder World*. Cambridge: University Press Cambridge.