

Religión, salud y género en la comunidad de El Duraznal

Introducción

El Duraznal se encuentra dentro del municipio de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Es una de las 21 comunidades indígenas

agrícolas que se han formado en torno al uso de las aguas residuales no tratadas que desecha la cabecera municipal.

La comunidad de estudio cuenta con una extensión territorial de 100 hectáreas, donde 55 familias tienen su residencia temporal o permanente. La mayor parte de las tierras son utilizadas para el cultivo de frutos como el durazno y la granadilla, así como flores y hortalizas.

Dicha comunidad está formada, en su mayoría, por hombres y mujeres que vivieron la expulsión de sus comunidades de origen (Chamula y Zinacantán) por motivos religiosos. En ella conviven personas con diversas adscripciones religiosas (evangélicos, católicos diocesanos, testigos de Jehová y católicos tradicionales),¹ quienes se rigen por

El Duraznal es una comunidad tsotsil que pertenece al municipio de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Dicha comunidad está formada por personas que fueron expulsadas de sus lugares de origen (Chamula y Zinacantán) por motivos religiosos.

Los primeros pobladores llegaron a El Duraznal en 1988, atraídos por la disponibilidad de tierras y de aguas residuales para el uso agrícola. En este contexto, se analizó desde la dimensión de género, los cambios en la percepción y prácticas o conductas que surgieron con la conversión religiosa, así como la influencia que ha tenido la religión en la construcción de significados en torno a la salud-enfermedad.

Palabras clave: conversión religiosa, género, salud, indígenas, metodología cualitativa.

◆ Analista en la Subsecretaría de Asuntos Religiosos y profesora de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

maluballinas@hotmail.com

1. En la región de los Altos de Chiapas se hace la distinción entre los católicos “de la costumbre” o

una normatividad comunitaria tolerante en cuanto a la vida privada de las familias (incluyendo su credo religioso). En el ámbito público se manifiesta la dominación discursiva de los líderes evangélicos, quienes influyen en las relaciones y decisiones comunitarias.

Dentro de este contexto se plantean las preguntas: ¿cómo influye la religión en la construcción de la noción de salud-enfermedad? y ¿cuáles son las consecuencias de la conversión religiosa en cuanto a las relaciones de género² en la comunidad de El Duraznal?

En la búsqueda de respuestas a los cuestionamientos anteriores, se hace la diferenciación entre la perspectiva *emic*³ y la perspectiva *etic*,⁴ ya que durante el proceso de investigación mientras que el tema de la salud resultaba relevante para los(as) investigadores(as), la relevancia de la religión emergió de los discursos de los habitantes de El Duraznal, aun sin que en el estudio se plantearan preguntas específicas en relación con ella.

En cuanto a la dimensión de género, ésta surge de la observación *etic* durante el trabajo de campo, donde las rupturas y continuidades en las relaciones de género están mediadas por la conversión religiosa.

“tradicionales” y los católicos diocesanos. Los primeros tienen prácticas asociadas tanto a la evangelización católica como a las tradiciones propias de los pueblos mayas y se rigen por el sistema de cargos, mientras que los católicos “diocesanos” reconocen la autoridad de la Iglesia católica.

2. El género es entendido como una construcción social donde se enfatizan las relaciones surgidas en torno al “ser hombre” o “ser mujer” (Lamas, 1997).

3. Hablar de la perspectiva *emic* incluye el “aislamiento y la descripción de los elementos de ideas del comportamiento cultural, y de cómo éstos se combinan para formar patrones más amplios” (Reeves Sanday, 2002: 221); significa hacer un intento por ponerse en los zapatos del otro y de la otra, tratando de captar qué es lo que observa el otro y la otra (sujetos de estudio); cuál es su manera de observar; desde dónde observa (Geertz, 2000: 27).

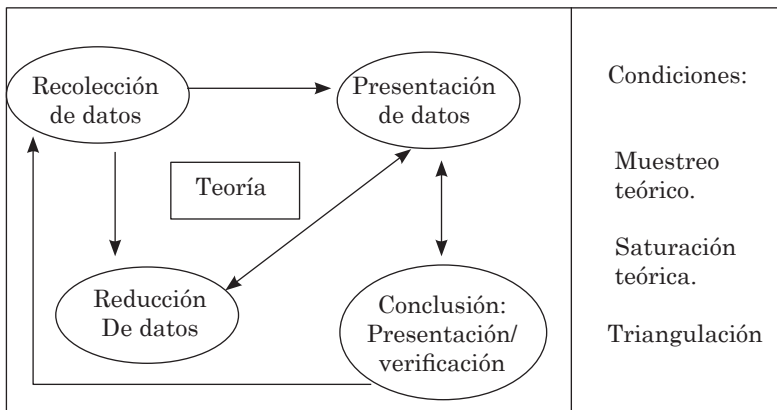
4. La perspectiva *etic* reconoce la posición del(a) investigador(a), del esfuerzo que en el proceso de investigación se realiza por comprender el fenómeno que se estudia. En este caso, “las tipologías de comportamiento cultural para hacer comparaciones yace en conceptos *etic* y no *emic*” (Reeves Sanday, 2002: 222).

El desarrollo del texto que aquí se presenta, va de lo metodológico y teórico a la exposición de los hallazgos encontrados en la comunidad de El Duraznal, referidos a: la relación entre religión y salud; la conversión religiosa y la perspectiva *emic* de género; y la interacción entre religión, salud y género desde la perspectiva *etic*.

Metodología

El estudio fue observacional, transversal y cualitativo. La dinámica metodológica fue generada a partir de la aplicación del método comparativo constante, expuesto de manera esquemática como sigue:

*Esquema 1. El método comparativo constante
(Glaser y Strauss, 1967)*



Fuente: esquema de Hübnerman y Miles (2000), adaptado por Ballinas (2007).

Para la recolección de datos se realizó un muestreo teórico⁵ con la finalidad de captar la diversidad presente en la comu-

5. El muestreo teórico es definido por Strauss y Corbin (2002: 219) como la "recolección de datos guiada por los conceptos derivados de la teoría que se está construyendo y basada en hacer comparaciones, cuyo propósito es acudir

nidad, mediante la elección de las personas entrevistadas de acuerdo con características tales como: sexo, edad, lugar de origen, tipo de migración (permanente, temporal o pendular), motivo de la migración y adscripción religiosa. Para la reducción, presentación y verificación de los datos, fue importante el procedimiento de triangulación entre los datos de la entrevista, la observación participante durante las reuniones comunitarias y las entrevistas no estructuradas, con lo cual se produjo un efecto corroborativo. Finalmente, la reducción y presentación de los datos hizo posible evaluar el logro de la saturación teórica.⁶

En estos procedimientos metodológicos fue imprescindible el diálogo constante entre los datos y las teorías. A continuación se presentan algunos modelos teóricos utilizados para el análisis desde la dimensión de género, los cuales subyacen en los apartados que giran en torno a la religión y a la salud.

Modelos teóricos para el análisis desde la dimensión de género

Tanto los movimientos feministas internacionales como las políticas asociadas al desarrollo, han visibilizado a las mujeres mediante propuestas de análisis de la realidad, que permiten la distinción de las diferencias provocadas por la construcción social en torno al sexo y a los procesos de dominación y subordinación entre hombres y mujeres.

Aunque la reflexión sobre el género tiene antecedentes hacia principios del siglo XX, con descripciones etnográficas

a lugares, personas o acontecimientos que maximicen las oportunidades de descubrir variaciones entre los conceptos y que hagan más densas las categorías en términos de sus propiedades y dimensiones”.

6. La saturación teórica se logra cuando el investigador observa que cualquier dato nuevo sólo sería un añadido, poco importante, a las muchas variaciones de los patrones principales dentro del esquema teórico que está generando (Strauss y Corbin, 2002: 318).

como las realizadas por Margaret Mead, Murdock y Linton (Lamas, 2002: 99-100), no es sino hasta la Segunda Década del Desarrollo (1971-1980), cuando los discursos oficiales visibilizan a las mujeres, poniendo el énfasis en la importancia de integrarlas en el desarrollo como beneficiarias (Mujeres en el Desarrollo, MED).⁷ En el MED se puso el acento en las similitudes entre las mujeres y los hombres, pero también entre las mujeres (Kabeer, 1998: 47).

En la Tercera Conferencia Mundial de las Mujeres en Nairobi (1985), la crítica al MED (Tinker, 1990: 48; Kabeer, 1998: 53),⁸ al no plantear los problemas teóricos básicos sino únicamente ajustar las prácticas de desarrollo para la inclusión y beneficio de las mujeres, da paso a los planteamientos del GED (Género en el Desarrollo), en donde la reflexión pone especial atención no sólo a la integración de las mujeres en el desarrollo sino a la condición y posición⁹ que las mujeres tienen con respecto a los hombres, lo que se convierte en una lucha por modificar la situación de inequidad de género, favoreciendo la participación de las mujeres como agentes de su propio desarrollo (Nazar y Zapata, 2000: 83-84).

Más aún, en el contexto del GED, Molyneux (1985: 231-232) acuña los términos de “necesidades estratégicas de género” y “necesidades prácticas de género”, reconociendo que, si bien las mujeres tienen intereses comunes, no existe un consenso común sobre cuáles son, ni cómo se formulan. Por ello, abrimos primero el debate sobre lo que se entiende

7. El MED fue un enfoque que permitió integrar a las mujeres en el discurso del desarrollo definido desde el crecimiento económico. Dicho enfoque estuvo respaldado por estudios académicos realizados por diversos autores (Borseup, 1970; Tinker, 1976; Rogers, 1980; entre otros).

8. En el paso del MED al GED se puso especial atención en el derecho de las mujeres a elegir su propio estilo de desarrollo alternativo.

9. La condición se refiere a la realidad material (lo que se tiene o no) y la posición hace referencia a la ubicación de las mujeres con respecto a los hombres y viceversa (Young, 1997:102).

por “necesidad” para pasar luego a la diferenciación entre lo estratégico y lo práctico.

Las necesidades de género atienden a las definiciones dadas por las mujeres (y también por los hombres) en sus contextos específicos, ya que dichas necesidades varían dependiendo de las situaciones sociales (grupo etario, clase, etnicidad y sexo) en las que se vive. En este sentido, se afirma que una teoría de las necesidades de género tiene que partir del reconocimiento de la capacidad de las mujeres¹⁰ para luchar por el cambio social dentro de los espacios específicos, lo que requiere de la apertura a las diferencias en lugar de insistir en la determinación homogénea de dichas necesidades.

Las necesidades de género pueden ser prácticas o estratégicas, encontrándose entre ellas dos diferencias fundamentales: en primer lugar, las necesidades prácticas tienen un móvil más inmediato, ya que se busca la satisfacción a una necesidad apremiante, mientras que las necesidades estratégicas tienen perspectivas a largo plazo, tales como la emancipación de las mujeres o la equidad de género. En segundo lugar, las necesidades prácticas se generan a partir de procesos inductivos que parten del reconocimiento de las condiciones concretas de las mujeres y su posición con respecto a los hombres, mientras que las necesidades estratégicas tienen un proceso deductivo, donde las mismas mujeres analizan su situación de subordinación, con la finalidad de formular un conjunto de acuerdos alternativos cada vez más satisfactorios en cuanto a las relaciones de género (Molyneux, 1985: 232). En este modelo, sobresale la perspectiva *emic* para el análisis de la dimensión de género, ya que al reconocer que las mujeres tienen diversas

10. Las necesidades de género son definidas tanto por las mujeres como por los hombres, para transformar la posición desigual entre géneros, lo que requiere de la participación activa de las mujeres, a partir del reconocimiento de sus capacidades como gestoras de su propio bienestar.

“necesidades”, la escucha activa de las voces de las mujeres que se encuentran en diversos contextos, se convierte en un requisito indispensable para la determinación tanto de las necesidades prácticas como estratégicas. De manera distinta sucede con el modelo presentado por Young (1997: 102), donde se hace alusión a la condición y posición de las mujeres referidas a una realidad material (pobreza, falta de educación, excesiva carga de trabajo, falta de acceso a la tecnología) y a la relación con los hombres (ubicación social y económica), respectivamente. En este análisis más que la definición propia de las mujeres en contexto, aparece principalmente la perspectiva *etic*, donde los aspectos de la vida relacionados con la discusión de género son definidos, con frecuencia, por los y las investigadoras sociales.

La distinción que en este estudio se hace entre la perspectiva *emic* y *etic*, se inscribe dentro de la dinámica de análisis propuesta por el GED, donde se enfatiza la perspectiva de las mujeres y de los hombres en situaciones concretas que permitan el reconocimiento de sus necesidades de género. Sin embargo, no es posible dejar de lado la perspectiva de los y las investigadoras (*etic*), quienes definimos los límites de los estudios realizados desde la experiencia personal, social y académica. Desde la terminología propuesta por los estudios de género, al referirnos a la perspectiva *emic* usamos los conceptos de necesidades prácticas y estratégicas de género, mientras que para referirnos a la perspectiva *etic* se usan los conceptos de condición y posición; el primero relacionado con el acceso y control de bienes materiales, así como con los recursos intelectuales e ideológicos; mientras que la posición atiende más a las relaciones de subordinación impuestas a las mujeres por la ideología patriarcal hegemónica (Batliwala, 1997: 199).

El cambio de religión: búsqueda de salud-vida

En los pueblos mayas de los Altos de Chiapas, se observan prácticas religiosas diferenciadas que se asocian a la búsqueda de la salud, ya que para conseguir la salud, en el catolicismo tradicional indígena, además de la oración, es necesario llevar ofrendas rituales (animales, velas, incienso) a los centros de culto, así como dinero para pagar el servicio de los curanderos o espiritistas.

La conversión religiosa gracias a una sanación milagrosa está ampliamente documentada entre los grupos mayas (Fernández, 1993, y Kovic, 2001, en: Pitarch, 2004: 9-10; Cantón, 1998: 154).

A continuación se presentan dos testimonios, en torno a la experiencia del cambio de religión relacionada con la salud-enfermedad, los cuales están insertos en los contextos familiares de los líderes evangélicos:

Testimonio 1:

Al principio cuando entramos en la religión, *yo no quería entrar en la religión, porque utilizábamos el curandero, entonces me enfermé, me dio locura 7 años, pura calentura tenía en la cabeza, no podía tortear, no podía estar en el sol, ni estar en el frío... por esa razón que entramos en la religión a escuchar la palabra de Dios, mi esposo me convenció, que si voy a entrar en la religión que con eso me voy a salvar o sanar por mi enfermedad, bueno yo no quería aceptar, como habla la gente que no sirve entrar en la religión, pero como estaba yo enferma tuve que entrar, pero no me sané luego porque no aceptaba la palabra de Dios, hasta a los 7 meses empecé mejorar... ahora ya no utilizamos curandero, sólo hacemos oraciones, así como se murió en la cruz, tiró su sangre, ahora decimos, derrama tu sangre por nosotros, porque dice en la palabra de Dios, estás salvo y sano si cumples mi palabra... por eso así lo tenemos credo y cumplido la palabra de Dios* (Doña María, esposa de don Domingo, líder fundador y pastor evangélico).

Testimonio 2:

“[...] *cambiamos la religión por la enfermedad, sí... tenía yo un mi hijo, tenía como 2 años cuando murió, sí, empezó la enfermedad como a la edad de un año...tuvimos como 15 días de hospital regional... nada; estuve yo en clínica de campo... nada; no hay nada, no hay salvación ahí... entonces volví otra vez con un espiritista en San Cristóbal, fue así que me pidió 350 pesos, pero era gran dinero en 1990, y no sana, hasta vendí una hectárea, de regreso de San Cristóbal: ¡ya va a morir!... ahora sí ya esperemos en Dios cuando se lo va a llevar, cuando muere, ya no tengo nada, le dije a mi esposa... como ya no tengo dinero... yo le dije así, o ¿sabe usted?... me ha comentado mi pagado... él también vino en una religión, dice que su hijo estaba grave de enfermedad, pero cuando entraron en una iglesia, él lo llevó cargando y lo regresó caminando... así me dijo, le dije a mi esposa... entonces vamos a verlo... mi esposa dijo mejor vamos con don Domingo, que está viviendo cerca... vete pues, le dije... pero vamos, me dijo... no yo no voy, porque yo no estaba pensando de cambiar de religión, como era yo muy religioso, pues, de católico, si tengo muchos compadres... si voy a esa religión cómo voy a perder mi costumbre... vete pues, le dije a mi esposa... cuando regresó le pregunté, y ¿qué dijo don Domingo?... no dijo nada, oraron a Dios y así no más... pero don Domingo quiere que tú vayas... ah no, yo no voy... no, él me dijo que sí, mañana vamos a ir, mañana pero temprano... ¡ah! entonces ¿qué le haré?... casi no dormí en la noche pensando pero voy o no voy, ¿qué le hago?... yo no quería que me vieran... pero fui a su casa y cuando llegué me preguntó: ¿va usted a aceptar?... cómo no, sí, yo voy a creer, de por sí yo sé, le dije, el Señor Jesucristo lo mataron, murió por nuestros pecados, como era yo sacristán allá también en la iglesia, yo lo sé...” (don Manuel, líder gestor, pastor evangélico [sic]).*

En sus testimonios, las personas manifestaron que la motivación que tuvieron para el cambio de religión fue la necesidad de alcanzar la salud personal o de un hijo. Dicho cambio fue paulatino, puesto que aceptar la palabra de Dios

implicó el cambio de conducta y de actitudes, así como de disposiciones interiores:

Entran a escuchar la palabra de Dios, por querer sanar, y no se salvan a veces de la enfermedad porque no lo creen bien (Petrona Marcelina Hernández de la Cruz, evangélica).

Tanto los evangélicos como los católicos tradicionales honran a Dios para mantener su salud, sin embargo los rituales protestantes son mucho más sencillos (con menos elementos simbólicos) que los tradicionales (Otis, 1998: 50).

Las personas cambian de religión y asumen las consecuencias de su conversión debido a que ello no implica, inicialmente, una transformación de las creencias sino de las conductas, las cuales son valoradas como mejores para su vida. A partir del cambio de conducta se reconfigura el sistema de creencias, reforzando algunas preexistentes y reajustando aquellas que se contraponen a las nuevas conductas. En este sentido, el cambio no se genera tan sólo por “experimentar”, sino que las conversiones religiosas son estrategias de subsistencia, especialmente para las mujeres, quienes encuentran mejores condiciones de género tanto en los evangelismos como en el catolicismo diocesano, debido a las transformaciones en las conductas de los conversos.

Una diferencia notable entre los evangélicos y los católicos diocesanos en El Duraznal, es que mientras los primeros atribuyen directamente a Dios su estado de salud, siendo renuentes (por lo menos en el discurso) al uso tanto de curanderos como de medicina alópata; los segundos expresan una menor renuencia al uso de medicinas y no manifiestan una relación directa entre la salud y su religión. Sin embargo, en el ámbito público dominan los discursos generados desde los espacios evangélicos, debido a que los líderes de la comunidad son pastores de esa religión.

La conversión religiosa y sus repercusiones en las actitudes y conductas diferenciadas por género

En este apartado se pondrá mayor atención en el análisis desde la perspectiva *emic*, privilegiando la manera como las mujeres definen en lo cotidiano sus necesidades prácticas y estratégicas.

En el cambio de actitudes y conductas surgidas a partir de la conversión religiosa (del catolicismo tradicional al evangelismo), se observa que las mujeres enfatizan aspectos diferentes de aquellos que resultan relevantes para los hombres.

Las mujeres de El Duraznal relacionaron el paso de una religión a otra con el cambio de actitudes y conductas personales, observando además, las transformaciones en el comportamiento de los hombres.

La conversión religiosa para ellas se relaciona con una mejor vida porque el cambio de conducta les permite vivir en paz consigo mismas y con los demás. Ello ha permitido a las mujeres la satisfacción de necesidades prácticas, surgiendo una mejor valoración de sí mismas en sus relaciones interpersonales, especialmente dentro del ámbito familiar, con lo que ellas asumen haber conseguido una mejor salud mental al eliminar algunas tensiones provenientes del enojo, de las discusiones y de los pleitos conyugales:

Sí, he cambiado, porque antes que no estaba escuchando la palabra de Dios, *era yo muy mala*, hablaba de grosería, tenía enemigas, mis vecinos, mis hermanos... me caían mal, lo miraba mal, lo provocaba, buscaba problema sin motivos... *pero desde que entré en la religión a escuchar la palabra de Dios... he cambiado mi forma de ser, y mi forma de vivir* queremos entre ambos con la pareja, debemos de llevarnos y hablarnos, tener respeto con los demás para vivir mejor, antes lo miraba mal mis vecinos, no los respetaba, así no más andaba enojada sin motivos, pero es un pecado lo que estoy haciendo, sólo estoy buscando problema de

a mí misma... *a la persona que lo veo mal, no siente nada, yo soy que me quedo en problemas* (María Pérez Méndez, evangélica, 40 años [sic]).

Las mujeres también observan cambios en los hombres, los cuales dejan de emborracharse al convertirse ya sea a la religión católica diocesana o a la evangélica, teniendo repercusiones positivas para las mujeres, puesto que el alcoholismo, además de violencia física, representa para ellas un aumento en la carga de trabajo. Brusco (1995: 25) en la investigación realizada en Colombia sobre la conversión evangélica, observa un avance en el posicionamiento de las mujeres con respecto a los hombres, aun cuando ellas no tengan acceso a cargos ministeriales dentro de las iglesias evangélicas. En nuestro estudio se observa que las mujeres han visto satisfechas algunas necesidades prácticas, sin que desde la perspectiva *etic* se pueda afirmar que existan transformaciones en cuanto a la subordinación de las mujeres en el ámbito público, ya que éste sigue siendo exclusivamente masculino.

Para las mujeres de El Duraznal, el alcoholismo fue un factor que impedía que los padres trabajaran y enseñaran a trabajar a sus hijos, lo cual tenía como consecuencia la falta de recursos económicos para mantener a su familia. En el discurso de las mujeres estuvo ausente la asociación directa entre la falta de dinero y la compra de bebidas alcohólicas. Desde su perspectiva, el hecho de que los hombres dejaran el alcohol fue en beneficio también de ellos mismos, ya que al emborracharse se exponían a la violencia física de otros hombres. Por lo tanto, la superación del alcoholismo ha generado tanto en los hombres como en las mujeres, la satisfacción de necesidades prácticas asociadas al trabajo y a la economía familiar. Sin embargo, desde la perspectiva *emic*, el cambio de religión puede considerarse una necesidad estratégica, en la medida en que se relaciona con la superación del alcoholismo en los hombres, lo que tiene

repercusiones en las posibilidades de diálogo entre géneros al interior de las familias, provocando un nuevo posicionamiento de las mujeres en el ámbito privado.

Los hombres, a diferencia de las mujeres, reconocen que el cambio de religión implicó para ellos dejar el alcohol y el cigarro, pero pocos hacen alusión a los cambios que se generaron en torno a sus relaciones con su pareja y con su familia. Los hombres centran su atención en los beneficios económicos que han tenido desde que dejaron de tomar, puesto que ahora ya tienen dinero para invertir en la producción agrícola, y ello ha tenido repercusiones en las condiciones de vida de su familia; esta interpretación diferenciada por género sobre los beneficios económicos que conlleva la conversión religiosa (especialmente lo que se refiere al alcohol), también es referida por Samandú (1991: 83) en sus investigaciones con grupos evangélicos centroamericanos.

En las perspectivas diferentes de los hombres y de las mujeres ante los cambios de conducta asociados a la conversión religiosa, es posible distinguir el papel proveedor de los hombres, más enfocados en la economía, mientras que las mujeres resaltan los cambios que se generan dentro del ámbito familiar, donde ellas se desenvuelven. Por otra parte, mientras que las mujeres enfatizan que la conversión religiosa facilita la satisfacción de algunas necesidades prácticas de género, los hombres atienden a las necesidades económicas pero no a las que surgen en las relaciones de género.

En general, en la conversión del catolicismo tradicional al catolicismo diocesano, así como al evangelismo, se insta al hombre a respetar a su mujer, a dejar el alcoholismo y a trabajar; aunque ello (desde la perspectiva *etic*) no cambie la concepción tradicional de superioridad masculina y sumisión femenina, sin embargo, “se reducen las acciones legitimadas desde esa superioridad y las humillaciones que se han de soportar en virtud de esa sumisión” (Cantón, 1998: 123).

Los cambios observados en El Duraznal en las relaciones de género debido a la conversión religiosa, se generan dentro del ámbito privado (la familia), pero no en el ámbito público, donde se toman las decisiones comunitarias.

Religión y salud desde la perspectiva *etic* de género: condición y posición

En este apartado se hará la diferenciación entre las condiciones y posiciones en las que se encuentran las mujeres en su relación con los hombres dentro de los ámbitos: personal, familiar y comunitario. El análisis se realiza a partir de las dimensiones propuestas por Rowlands (1996: 226-29): lo personal, lo colectivo y las relaciones cercanas; aunque en nuestro caso, desde el modelo de condición y posición (no desde el modelo del empoderamiento), debido a la pretensión de diferenciar las “necesidades prácticas y estratégicas” (desde la perspectiva *emic*), de la “posición y condición” (desde la perspectiva *etic*).

En el ámbito personal

Dentro del ámbito personal se observaron diferencias de género en términos de condición y posición, y a la vez, ellas estuvieron marcadas por la edad de los y las entrevistadas, encontrando en el grupo de los jóvenes diferencias significativas con respecto a sus coetáneos en comunidades indígenas de los Altos de Chiapas.

En El Duraznal se encontraron jóvenes con más de 25 años aún solteros, mientras que en las comunidades indígenas vecinas, la edad para vivir en pareja es menor. Sobresalen especialmente los discursos de las jóvenes, quienes al percibir mayor seguridad económica dentro de sus familias, asocian su soltería al poder adquisitivo y a la libertad de desplazamiento:

[...] porque no soy casada, es porque no quiero, pienso trabajar, quiero vivir bien, cuando se casan, sufren después porque no tienen dinero, sin ropa, no pueden comprar sus ropas... lo que quiero comprar y lo que me gustan, tengo que comprar, y puedo comprar, o si voy a pasear en cualquier lugar nadie me prohíbe, estoy libre, es por eso que no me gusta (Rosa Gómez Pérez, soltera, evangélica, 26 años).

En otro testimonio, una joven reflexiona sobre la experiencia vivida por su hermana, justificando con ella, su deseo de permanecer en el hogar aunque llegara a casarse, en lugar de irse a vivir al lugar de residencia del hombre:

Mi hermanita sí es casada, pero no encontró buen marido, se separaron y se quedó con un hijo, ahí vive con nosotros... es malo su marido, porque golpea, trabaja de chofer y consume otras cosas, y luego busca otras mujeres, y se ve mal... por eso no me caso, aunque me pida alguien, yo no acepto, tal si quiero casar pero si viene a trabajar acá en el campo, no me gusta como su esposo de mi hermanita (María Hernández Hernández, soltera, evangélica, 20 años).

Aquí, la joven hace una distinción entre lo que es un buen marido y un mal marido, ya no se trata tan sólo de casarse porque los padres lo impongan ni porque requieran de mejores condiciones de vida, sino que ella se encuentra en una posición económica que le permite imponer ciertos "requisitos" para una relación de pareja; finalmente la decisión de casarse o no, está en sus manos. Una observación similar fue la que hicieron Barrios-Kléé y Gaviola (2001: 125), al realizar talleres con mujeres de grupos mayas de Chiapas y Guatemala. Ésta es una clara diferencia entre lo que las mujeres viven en la actualidad y lo que vivieron las generaciones anteriores, en cuanto a la posibilidad de elegir sobre su vida personal. Con la elección de pareja, las mujeres jóvenes han logrado satisfacer una necesidad estratégica de género.

En el ámbito privado, el bajo consumo de alcohol en los hombres ha tenido un beneficio mayor en cuanto a la posición de las mujeres, que la elección de pareja. Sin embargo, como la última estrategia es reciente, al parecer tendremos que esperar un poco para observar las transformaciones significativas.

Aunque los jóvenes (tanto hombres como mujeres) buscan mayores libertades en algunos ámbitos de la vida, dependen económicamente de sus padres, quienes ejercen el control económico, en muchas ocasiones, aun sobre sus hijos casados:

Quando necesito algo lo pido a mi papi y él me va a dar... sí... no estamos trabajando aparte, no tenemos dinero aparte, estamos trabajando juntos, y el dinero juntos lo que maneja el dinero mi papá si yo quiero algo lo voy a pedir a mi papá y él me da (Juan Manuel Gómez Gómez, soltero, evangélico, 29 años).

El control que los padres ejercen sobre sus hijos e hijas mediante factores económicos, no interviene en las decisiones de los y las jóvenes en cuanto a su vida privada. Los hijos son dependientes económicamente de los padres, sin embargo, al mejorar la economía de sus familias con la llegada a El Duraznal, los beneficios repercuten también en ellos, incrementando su poder adquisitivo y permitiendo una mayor movilidad (desplazarse a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y comunidades vecinas), así como el acceso a productos que se elaboran fuera de la comunidad, generando entre los jóvenes un sentimiento de satisfacción inmediata.

En el ámbito familiar

Dentro del ámbito familiar se construyen las relaciones de género y se refuerzan las diferencias entre hombres

y mujeres, sobre todo en el tipo de funciones y actividades que realizan para mantener la armonía familiar. En este ámbito, se encuentra el testimonio de una mujer que expresa el cambio que ha vivido en cuanto a la satisfacción de una necesidad estratégica desde la perspectiva *emic*, lo que repercute en la satisfacción de algunas necesidades prácticas a partir de su migración a El Duraznal:

[...] ha cambiado mi vida, no es igual como antes, se ha cambiado, se ha mejorado mi vida, estoy al tanto que salen a trabajar, si quieren comer o quieren tomar pozol, quieren tomar café, o lavar la ropa, ya sé que soy la dueña de la casa, si quiero comer, tenemos cosas que comer y si no tengo azúcar, café y otras cosas, se compra con la misma cosecha de mis trabajadores que trabajan en el campo, si lo venden la cosecha (María Pérez Méndez, casada, evangélica, 40 años).

La mujer mayor de la familia, esposa del jefe de familia, es la que organiza el trabajo en el hogar; comparte dichas labores con las mujeres más jóvenes, que pueden ser sus hijas o nueras, y establece una relación de poder. Una vez que el trabajo ha sido distribuido, cada una es responsable de hacer lo que le corresponde. En algunos casos, cuando son muchas mujeres bajo un mismo techo, al terminar sus labores domésticas se reúnen para tomar su café, lo que se constituye como un espacio de convivencia femenina.

Las mujeres y los hombres trabajan en el campo, sin embargo, son ellos quienes atienden los problemas en cuanto a la producción agrícola: compra de fertilizantes, créditos y organización del trabajo. Las mujeres solamente trabajan siguiendo las indicaciones del papá o hermanos mayores. Por ello, se considera que la participación de las mujeres en la actividad agrícola es periférica; debido a que no pueden tomar decisiones sobre lo que se sembrará o sobre las inversiones que se harán, aun cuando existen algunas

mujeres que se encargan de la producción de una parcela y ello les permita un ingreso económico.

En El Duraznal se observa la tendencia de que las mujeres jóvenes tengan mayor participación en algunas partes del proceso productivo donde antes no participaban, en cambio, los hombres no han incursionado en las actividades que claramente continúan siendo exclusivas de las mujeres, como son las labores domésticas y la ovinocultura.

Las mujeres mayores se van alejando del trabajo agrícola para dedicar más tiempo al trabajo doméstico o a la ovinocultura, las cuales son actividades más apreciadas por ellas; sobre todo la última, que parece tener un sentido lúdico, probablemente asociada a su identidad cultural, ya que el cuidado de los borregos es una práctica femenina común en las comunidades de los Altos de Chiapas.

Al interior de las familias, se presentan pocos cambios en la división del trabajo entre la salida de sus comunidades, la llegada a El Duraznal y la actualidad; sin embargo, las jornadas laborales tanto de hombres como mujeres son más intensas. Para las mujeres, se presenta una tendencia hacia la diversificación de las actividades que realizan: lavar ropa, hacer la comida para su familia y para los trabajadores, pastorear las ovejas, además participan en la producción agrícola y en algunos casos hasta en la comercialización. Los hombres, en cambio se centran exclusivamente en la producción agrícola y la comercialización de sus productos.

Otra interacción de las mujeres con el trabajo agrícola es a través de los alimentos que elaboran no sólo para su familia, sino también para los trabajadores que sus esposos contratan para realizar las actividades más difíciles del campo. Cuando se cuenta con trabajadores, se deja a las mujeres aquellas actividades que implican menor esfuerzo físico.

Es interesante observar el caso de la familia del líder fundador, donde no sólo contratan a trabajadores agrícolas sino también cuentan con trabajadoras domésticas, que son indígenas de otras comunidades, quienes lavan la ropa o hacen la comida, sobre todo durante el tiempo de cosecha, ya que las mujeres jóvenes de la comunidad dejan las actividades domésticas para participar en la comercialización de sus productos en el mercado de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, donde tienen un puesto que ellas mismas atienden. La participación en actividades de comercialización extracomunitarias ha conducido a algunas mujeres a aprender a manejar automóvil con la finalidad de facilitar su trabajo, lo cual en el contexto de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas es una demostración poco común de independencia femenina, ya que en general, la movilidad femenina se encuentra restringida.

Algunas mujeres obtienen recursos económicos a través de una actividad productiva propia, como puede ser un cultivo a menor escala o la comercialización de la lana de sus borregos. Ellas pueden disponer de los ingresos que son producto de estas actividades, y pueden ser utilizados para cubrir las necesidades familiares de alimentación y vestido, así como para comprar los insumos agrícolas requeridos por su actividad productiva. El dinero generado por el trabajo agrícola se distribuye de acuerdo con las necesidades familiares.

Las mujeres reconocen una mejor situación de vida debido a las condiciones económicas que les permiten dejar las actividades “pesadas” que realizaban en sus comunidades de origen, tales como la carga de leña de la montaña a sus hogares. Dichas actividades han dejado de formar parte del trabajo femenino, puesto que ahora las familias cuentan con autos para el transporte, y porque ese producto que antes recolectaban en el campo, actualmente se compra. Las mujeres también asocian las mejores condiciones de

vida al cambio de religión y las transformaciones en las actitudes y comportamientos que conlleva, a la migración, y a los elementos que permiten la reestructuración del espacio familiar, donde ellas tienen mayores posibilidades para la toma de decisiones.

En cuanto al trabajo agrícola, los hombres y las mujeres manifiestan gusto por esta actividad, aunque sólo ellas expresan que dicho trabajo provoca cansancio físico, sin embargo, esto no es visto como una condición permanente, sino como un aspecto negativo pasajero, ya que tienen posibilidades de descansar y de esa manera recuperarse del cansancio.

De manera unívoca, todos los habitantes de El Duraznal reconocen los beneficios que tiene el trabajo agrícola para la alimentación de su familia: 1. De manera directa, a través del consumo de productos como frijol y verduras; 2. De manera indirecta, por el ingreso económico que genera, lo que les permite comprar alimentos a los cuales tenían poco acceso en sus comunidades de origen, por ejemplo: carne, pollo y sopas de pasta. Con los beneficios económicos provenientes de la producción agrícola, tanto los hombres como las mujeres han conseguido mejores condiciones de vida y mayor control sobre los bienes materiales.

Algunos autores (Batliwala, 1997: 198; Barrios-Klée y Gaviola, 2001: 129) mencionan que el control de las mujeres sobre los bienes materiales y sobre los recursos intelectuales e ideológicos son factores para el empoderamiento. En este sentido, en El Duraznal se observa que existe cierto control de las mujeres sobre los bienes materiales y recursos intelectuales; sin embargo, en el ámbito ideológico las mujeres no tienen posibilidades de control, con lo que no se logran cambios significativos en relación con la equidad de género.

La participación de las mujeres en las actividades productivas representa un factor favorable para su condición.

En El Duraznal, la educación no parece tener una influencia significativa en la consecución de mejores posiciones de género en el ámbito familiar, ya que hay mujeres sin estudios formales con la misma situación de género que las mujeres que han tenido acceso a la educación primaria: en ambos casos se mantienen relaciones de inequidad con respecto a los hombres.

En el ámbito comunitario

En este ámbito se valoran las interacciones entre hombres y mujeres que van más allá de lo familiar, donde se enmarcan las relaciones sociales definidas por la normatividad comunitaria.

En el ámbito comunitario, las mujeres no pueden tener ningún cargo, y participan en el espacio público únicamente en las reuniones, para obtener el apoyo del programa Oportunidades. La primera razón que las mujeres elaboran para justificar el hecho de no tener acceso a cargos en la comunidad es que no saben leer, ni escribir, ni hablar bien el castellano. Sin embargo, al plantear a los(as) entrevistados(as) la posibilidad de que alguna mujer que cumpliera con los “supuestos” requisitos (que las excluyen de los cargos), fuera elegible para ocupar una posición pública, ellos(as) negaron dicha posibilidad, justificándola con la costumbre. En el caso de las mujeres más jóvenes se pudo constatar el deseo de participar en el ámbito público. Para las mujeres mayores no es “bien vista” la participación femenina en las decisiones comunitarias, pues el espacio público es concebido como exclusivo de los hombres.

Algunos hombres llegan a ser agentes rurales municipales sin que cumplan los requisitos de saber leer, escribir y hablar castellano; por lo que se observa la contradicción entre el discurso y la práctica; finalmente no es muy relevante el hecho de contar con educación formal para acceder a un cargo público, debido a que todas las reuniones de la

comunidad se realizan en el idioma tsotsil y el castellano sólo lo usan en el ámbito extracomunitario. En cuanto a la educación formal, la igualdad de oportunidades no se traduce en una menor inequidad de género, ya que prevalece un orden comunitario donde la participación de las mujeres en la vida pública sigue vedada (Kabeer, 1998: 102).

En El Duraznal, las mujeres tienen acceso a la educación, pero no a las decisiones en torno a ella, puesto que el comité de educación está formado exclusivamente por hombres y son ellos los encargados de supervisar la actividad del maestro de primaria y de la maestra de preescolar, quienes sólo interactúan con una mujer adulta en el ámbito escolar: la madre de familia encargada de preparar los desayunos escolares. La educación es un tema de importancia comunitaria y, por lo tanto, no se deja en manos de las mujeres su supervisión, a diferencia de lo que ocurre con la salud, como se verá más adelante.

En cuanto a las posibilidades para mejorar su propia comunidad (por ejemplo, la pavimentación de las calles), las personas de El Duraznal reconocen la necesidad de organización comunitaria y de apoyo gubernamental. Sin embargo, los énfasis están puestos de manera distinta en ambos aspectos.

Algunas mujeres dejan a las autoridades de la comunidad (hombres) la decisión sobre los problemas comunitarios:

Algunos maestros son buenos, hay maestros malos también, son muy haraganes, y la gente no le gusta y tienen que cambiar... las autoridades lo tienen que arreglar, ellos tienen que opinar (María Pérez Méndez, casada, evangélica, 40 años).

Mientras la mayoría de las mujeres aceptan que las autoridades comunitarias han favorecido las condiciones en las que se encuentra El Duraznal; una mujer que mantiene una migración pendular, observa algunas deficiencias en el tra-

bajo comunitario por diversos factores, aunque finalmente espera que sean las autoridades quienes generen las ideas para el mejoramiento comunitario:

Aunque quisieran la gente de aquí, pero es por falta de recurso, porque no hay apoyo con el presidente municipal en San Cristóbal, no da ayuda, y hasta que cooperan, y no muy quieren dar cooperación porque no hay dinero, es por eso que no se hace nada, aunque quisiéramos, no hay dinero, y luego no hay autoridad que ordene o que dé idea (Petrona Marcelina Hernández de la Cruz, casada, evangélica, 37 años [sic]).

Éste fue el único caso en el que una mujer expresó una crítica a la labor pública de los líderes comunitarios, ya que, en general, las mujeres se abstienen de hacer comentarios sobre la actuación de las autoridades: no es un tema que se encuentre dentro de su ámbito.

En El Duraznal, las mujeres han mejorado sus condiciones de vida, sin embargo, ello no ha repercutido en la posibilidad de acceso a la toma de decisiones en el ámbito público. Algunas mujeres empiezan a cuestionar en voz baja el por qué ellas no pueden participar, por ejemplo, en las reuniones comunitarias.

La participación de las mujeres en espacios públicos se reduce a las reuniones que se realizan en torno al programa Oportunidades, donde cada mes reciben la visita de un promotor de salud proveniente de un municipio vecino y adscrito a la Secretaría de Salud. Para dichas reuniones, las mujeres cuentan con un espacio físico comunitario (la casa de salud) exclusivamente femenino, ya que a dichas reuniones no asisten los hombres de la comunidad. En este caso, la participación de las mujeres en un tema que en otras comunidades puede ser de interés público, en El Duraznal aparece como una participación periférica, por lo que no representa para ellas un cambio en cuanto a la posición de

género, ya que los aspectos de la vida relacionados con la salud no son relevantes para la comunidad.

Conclusiones

En el ámbito personal relacionado con lo privado, las mujeres de El Duraznal han ganado espacios de decisión, debido al cambio en las prácticas religiosas (especialmente del catolicismo tradicional al evangelismo, aunque también del catolicismo tradicional al catolicismo diocesano) asociadas al bajo consumo de alcohol y a la nueva situación económica en la que se encuentran las familias; sin embargo, en ámbitos donde se encuentra en juego no sólo la búsqueda del bien personal sino del bien común, y en donde se entrelazan las relaciones de género, las posibilidades de participación y de toma de decisiones de las mujeres, son escasas. Se observa que algunas necesidades prácticas de género están satisfechas, pero ello no emerge de manera simultánea con la satisfacción de los intereses estratégicos de género.

Aunque en El Duraznal existen cambios importantes en las condiciones de las mujeres, mientras no se logre dar el paso hacia la satisfacción de los intereses estratégicos de género, seguirá lejano el día en el que se pueda hablar de equidad. Sin embargo, la expresión “mejoró mi forma de ser, me siento bien”, puede ser el inicio de la autovaloración de las mujeres, que permita a las generaciones venideras realizar los cambios estructurales requeridos para satisfacer sus necesidades estratégicas de género.

La percepción positiva que las mujeres formulan de sí mismas a partir de la conversión religiosa, fortalece a los discursos surgidos en torno a la salud (entendida de forma integral: física, mental, social y espiritual), apareciendo lo espiritual como la parte medular que produce bienestar en los demás ámbitos de la vida.

Si vemos el empoderamiento como un proceso y no como resultado de una acción (Townsend y cols., 1999: 42), se reconoce que en El Duraznal las mujeres tienen posibilidades de reflexión y de acción para gestar ellas mismas su autoempoderamiento, que aparece de manera germinal con la conversión religiosa y la búsqueda de mejores condiciones de vida. La inclusión de las mujeres en la actividad productiva principal de la comunidad así como su participación en la comercialización de los productos agrícolas, es una posibilidad de nuevos posicionamientos con respecto a los hombres, sin embargo, mientras no se escuchen las voces femeninas en el ámbito comunitario, la intensificación del trabajo agrícola puede convertirse en una carga más, sin que ello provoque la horizontalidad en las relaciones de género. ☉

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2007

Fecha de aceptación: 19 de abril de 2007

- Barrios-Klée, Walda y Edda Gaviola Artigas (2001) *Mujeres mayas y cambio social*. FLACSO (colección de estudios de género, núm. 1).
- Batliwala, Srilatha (1997) "El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción", en León, M. (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Facultad de Ciencias Humanas-Tercer Mundo Editores, pp. 187-211.
- Brusco, E. (1995) *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin, EU: University of Texas Press.
- Cantón Delgado, Manuela (1998) *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. La Antigua, Guatemala y Vermont, EU: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies.

Bibliografía

Bibliografía

- Garma Navarro, Carlos (mayo/agosto 1998) “Las mujeres en las iglesias pentecostales de México”, en *Religiones y sociedad: Los evangelismos en México*. México, DF: Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, núm. 3, pp. 31-48.
- Geertz, Clifford (2000) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Kabeer, Naila (1998) *Realidades trastocadas. Jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México: UNAM-Paidós.
- Lamas, Marta (1997) “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría de género”, en Lamas, Marta (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 327-266.
- (2002) “La antropología feminista y la categoría de género”, en Lamas, Marta (comp.) *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Editorial Taurus, pp. 97-125.
- Molyneux, M. (1985) “Mobilization without emancipation: women’s interest, state and revolution in Nicaragua”, en *Feminist Studies*, vol. 11, núm. 2, pp. 227-254.
- Nazar, Austreberta y Emma Zapata (2000) “Desarrollo, bienestar y género: consideraciones teóricas”, en *La Ventana: Revista de Estudios de Género de la Universidad de Guadalajara*. México, núm. 11, pp. 73-118.
- Otis, George (mayo/agosto 1998) “Buscando vida: hechicería, curaciones de fe y conversión religiosa entre los huicholes”, en *Religiones y sociedad: Los evangelismos en México*. México, DF: Secretaría de Gobernación. Subsecretaría de asuntos religiosos, núm. 3, pp. 49-71.
- Pitarch, Pedro (2004) “La conversión de los cuerpos. Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas”, en *Liminar: Actos de fe*, revista de investigación del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de

- la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, año 2, vol. II, núm. 2, pp. 6-17.
- Reeves Sanday, Peggy (2002) "El paradigma etnográfico", en Catalina A. Denman y Jesús Armando Haro (comps.) *Por los rincones. Antología de metodología cualitativa en la investigación social*. México: El Colegio de Sonora-Universidad de Guadalajara, pp. 207-226.
- Rowlands, Jo (1997) "Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo", en León, Magdalena (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Tercer Mundo Editores, pp. 213-245.
- Samandú, L. E. (1991) "Religión e identidades en Centroamérica", en *Cristianismos y sociedad*, núm. 109, pp. 67-117.
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2002) *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia, pp. 218-235.
- Townsend, Janet (2002) "Contenido del empoderamiento: cómo entender el poder", en Emma Zapata, Janet Townsend, Jo Rowlands, Pilar Alberti y Marta Mercado (eds.) *Las mujeres y el poder*. México: Colegio de Posgraduados-Plaza y Valdés, pp. 35-66.
- Young, Kate (1997) "El potencial transformador en las necesidades prácticas: el empoderamiento colectivo y el proceso de planificación", en León, Magdalena (comp.) *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Santa Fe de Bogotá, Colombia: Facultad de Ciencias Humanas-Tercer Mundo Editores, pp. 99-118.

Bibliografía