

Mujeres Latinoamericanas:
Entre el desarrollo y
la supervivencia

Pilar Sanchiz Ochoa
Isabel M^a Martínez Portilla (Coords.)



UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA
Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida

*Edita: Universidad Internacional de Andalucía
Sede Iberoamericana de La Rábida*

*Colección: «Encuentros Iberoamericanos», nº 6
Secretaría Colección: María Dolores Lobo García*

*Mujeres Latinoamericanas: Entre el desarrollo y la supervivencia
Dirección: Pilar Sanchiz Ochoa
Isabel M^a Martínez Portilla.*

© *De la edición: Universidad Internacional de Andalucía
Sede Iberoamericana de La Rábida*

© *De los capítulos: Los autores correspondientes*

Depósito Legal: SE - 2601 - 99

I.S.B.N.: 84-7993-016-0

Portada: Asamblea constitutiva de la Organización de Mujeres Guatemaltecas
«Mamá Maquín». Chiapas, México, Agosto de 1990.
Fotografía: Isabel M^a Martínez Portilla

Composición, e Impresión: Selecciones Gráficas Manuel Carmona, S.L.
Juan Sebastián Elcano, 18. SEVILLA

1^a edición: 1999

APÓSTOLES INDÍGENAS, MUJERES INDÍGENAS: ICONOS E IDEOLOGÍAS DE LA RELIGIÓN Y LAS MUJERES EN LOS ALTOS DE CHIAPAS

Ruth J. Chojnacki

Committee on History of Culture
The University of Chicago

I. MAGDALENAS. UBICACIÓN EN MITO Y REALIDAD

Como se sabe el conocimiento (o reconocimiento) del origen de las comunidades Mayas en los Altos de Chiapas por sus mismos habitantes sigue un molde casi predecible en su recitación: El fundador -o, en el caso presente, la fundadora- de las comunidades invariablemente un santo que llega al sitio privilegiado de la fundación - es decir, donde ahora se encuentra el templo del pueblo - por un itinerario que, siguiendo una serie de pruebas geográficas, demuestra su preferencia para su pueblo elegido. En el caso presente, Santa María Magdalena, la amiga íntima de Cristo Jesús, intentó vivir en varios lugares vecinos del gran cerro sagrado Tzontehuitz en su búsqueda de su hogar propio. Pasando aquí y allá ella, después de rechazar varios lugares por una razón u otra, encontró un sitio precioso y, además, bien cómodo - ni muy caliente ni muy mojado, bastante frío y nieblosa pero con una vista espectacular. Aunque las montañas más cercanas están vestidas con nubes, de este cerro el pueblo de Sta. Martha, donde vive su hermana, brilla claramente al noreste durante casi todo el día. Por fin, después de un viaje largo y arduo, Santa María Magdalena había encontrado un pueblo digno de su presencia permanente y, consecuentemente, un pueblo que merece llevar su nombre.

Por supuesto, todo la comunidad, los hombres y las mujeres, respondió con energía a su solicitud de casa propia. También asistieron los poderes mila-

grosos que todavía viven en las mentes de los viejitos y que ellos siembran en los corazones de sus hijos con las leyendas de los prodigios característicos de sus antepasados. Por ejemplo, para probar si ya el *chul na-* el término *tsotsil* que significa «casa sagrada»- alcanzó la altura adecuada, uno de los hombres subió a la torre de la nueva construcción y saltó al suelo de la plaza, mientras la comunidad atestiguaba su atrevida hazaña. La sensación dolorosa en sus rodillas al aterrizar demostró que la altura del nuevo templo era la justa.

Pero hay un detalle que el viejito no incluyó en su cuento sino que, curiosamente, salió de la boca de un catequista. Según él, las mujeres colaboraron en la construcción de la casa de Santa María Magdalena, trabajando hombro con hombro con los hombres. Sin embargo, a ellas no les gustan subir muy alto; y cuando las paredes eran bastante elevadas, abandonaron su compromiso. Pero quedaron un poco avergonzadas de ser flojas durante las jornadas de construcción comunitaria. Y por eso hoy día se puede ver en el pueblo de Magdalenas un edificio más de cemento entre las chozas de barro de la misma época del templo actual. Según nuestro catequista informante, esta casa grande fue construida por las mujeres durante la etapa final de la construcción del templo por sus padres, hermanos, esposos e hijos; actualmente la casa sirve para la cooperativa de tejidos dirigido por las magdaleneras.

Ligada con los mitos de orígenes de la comunidad, hay una revelación no bien conocida por los mayores pero, sí, guardada por los catequistas. Según ellos, la patrona de su pueblo, bastante gruesa con los huipiles y manteles tejidos por las mujeres para vestirla cada fiesta patronal, la misma Santa María Magdalena fue el primer apóstol de Cristo Jesús, el Señor resucitado. Claro, se sabe que no fue esta misma imagen la que caminó por los cerros de Galilea y Judea con Jesús y sus compañeros los que, más tarde, se bautizaron con el nombre «los apóstoles». Pero seguro es que la María Magdalena que escogió para ser suyo este pueblo *tsotsil* —que actualmente lleva su nombre— es la primera anunciadora de la Palabra de Dios en nuestro mundo.

Santa María Magdalenas es un pueblo del municipio de Chenalhó y de la parroquia de San Andrés Larrainzar, ubicado a 33 km. de San Cristóbal de Las Casas en Chiapas, México. En el sendero trazado por los conquistadores hasta Ciudad Real, la comunidad recibió el nombre «Aldama» del gobierno mexicano después de la revolución de este siglo. Durante 18 meses entre julio de 1993 y enero de 1995 acompañé a 20 catequistas católicos del centro Magdalenas y varios de sus parajes dependientes. Ellos pertenecen a un gran equipo de más de 8000 hombres y mujeres encargados del bienestar espiritual de sus comunidades por estas mismas en colaboración con la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Mi propósito fue entrar y entender las vidas diarias de los catequistas de Magdalenas, su práctica y su praxis en los términos más técnicos, como índices de su fe religiosa y su posición social-cultural en una comunidad sufriendo cambios y conflictos socio-económicos intensos, a veces caóticos. Encontré una vida de escasez profunda en términos materiales, de la tierra sembrada que no da lo suficiente por agotamiento hasta la leña, el único recurso energético, al punto de

desvanecer de los bosques cercanos en esta generación. Busqué las líneas salientes de la correlación entre lo material y lo espiritual; es decir, entender la religiosidad y la organización comunitaria de los catequistas y los pueblos en los cuales su servicio está enraizado y definido como una función de la dialéctica entre su forma de subsistencia y su forma de existencia, entre su realidad y su utopía.

Haber acabado de regresar de este trabajo de campo que terminó con signos de guerra dondequiera en los caminos que pisan diariamente los catequistas, quisiera dibujar algunas imágenes e ideas -o iconos e ideologías- efectivas en las vidas de los catequistas que dicen algo sobre la preocupación de la mujer indígena chiapaneca que vive actualmente suspendida no tanto entre supervivencia y desarrollo, como entre paz y guerra, vida y muerte. La leyenda del origen del pueblo de Magdalena puede servir como una metáfora clave de la situación socio-religiosa liminal donde viven los magdeleneros, es decir, un lugar entre los sueños de los viejitos y los desafíos de la modernización. Pues en esta leyenda resuenan los temas y las ambigüedades que se encuentra en la evangelización protagonizada por los catequistas y compartida por las mujeres -madres, esposas, hermanas, hijas- implicadas en sus vidas y vocaciones. Y en la figura sagrada e identidad histórica de María Magdalena -apóstol y patrona- se expresa la problemática socio-religiosa de las mujeres tsotsiles que llevan su nombre.

II. EL TRAGO: UNA FORMA DE VIDA E INDICADOR RELIGIOSO BÁSICO.

Me he fijado mucho en las biografías, las historias de vida, de los catequistas que compartieron conmigo esas bases de información fundamentales, a veces en conversaciones extensas y en otros en párrafos cosechados aquí y allá durante varios meses. Por supuesto, el asunto de su práctica religiosa y sus carreras como catequistas sirvió como el eje alrededor de que tornó estas pláticas.

Emergió de éstas que el índice más destacado de la conversión a un catolicismo renovado por la teología católica pos-conciliar, y más específicamente por la teología de liberación en el caso de los catequistas de los Altos, es la decisión de dejar el trago. Tan universal es esta opción fundamental dentro de los creyentes que se puede decir que el indicador más saliente de la afiliación religiosa de una indígena alteña-costumbrista, católica o protestante--es su disposición en cuanto al trago. Es sumamente significativo que con la palabra «religión» las indígenas de Magdalena quieren denotar un fenómeno, más bien, una forma de vida, completamente distinta de la costumbre, el conjunto de prácticas socio-religiosas determinantes de la cultura y la identidad étnica de los Maya en los Altos durante la época moderna. Por ejemplo, en el pueblo de Magdalena actualmente los cargos civil-religiosos que todavía existen (muchos han desaparecidos) son compartidos, o sea divididos, entre «los de costumbre y los de la religión». Sin entrar más a fondo en el asunto del decaimiento del sistema de cargos, o en el paralelo entre la conversión católica y protestante sugerido por su actitud al trago, subrayamos con los indígenas mismos que los dos sectores --la

religión y la costumbre-- se dividen por el *pox*, el aguardiente, y su uso. Dado este hecho tan lleno de significación tanto económico como simbólico; dado, además, la disponibilidad universal y la presión social enorme de participar en la cultura de *pox*, la pregunta obvia surge: ¿cómo se decide dejar el trago? Y en sus repuestas a esta pregunta, los catequistas dibujan un ícono sorprendente de la religión y la mujer en Magdalenas. El siguiente viene de la autobiografía de uno de ellos:

a. Hijos y madres

Mi papá llevaba una vida muy mala para mí, tomaba mucho trago. Como era curandero, seguido lo venían a llamar y por eso se emborrachaba hasta dos o tres veces a la semana. También en los sábados, domingos y fiestas venía al pueblo se emborrachaba con sus amigos; como también era músico tocaba muy bien el arpa y la guitarra (música regional) siempre le invitaban en las fiestas a tocar y allí donde se emborrachaba también... Pero lo difícil es que cuando se emborracha la pega mucho a mi mamá, ella sufría, lloraba y se enojaba y no sabe que hacer como era yo chico no podía defender a mi mamá.

Cuando mi papá iba a curar algún enfermo siempre toma y regresa muy tarde...; si no nos despertamos rápido y no nos da tiempo para salir de la casa, es cuando la agarran a mi mamá y la golpea muy feo y yo solo me metía debajo de la cama... Mi mamá siempre fue como una esclava maltratada y ella no podía defenderse de los maltratos. Toda esa vida que llevaba mi papá me dio muy mala impresión; no me gustó para nada. Yo juré varias veces de no aprender esa forma de vida; también juré no aprender a tomar trago, que no quiero vivir como mi papá; cuando se emborrachaba mi papá, me daba mucho coraje.

Desde ese tiempo yo pensaba muy diferente que mi papá; yo pensaba buscar y llevar otra forma de vida. Claro también pensaba aprender lo bueno de mis padres pero rechazar lo malo, porque no querría ver a más personas como mi mamá sufría los malos tratos.

Este retrato de la niñez de un catequista es bastante típico. La mayoría de los catequistas de Magdalenas hablan del sufrimiento de sus madres por el comportamiento alcohólico de sus padres; muchos de ellos (aunque no todos) han atestiguado no sólo las palizas a sus madres por sus padres «bolos» (como se dice en los Altos), sino también han sufrido con ellas el abandono económico consiguiente de la borrachera habitual.

El rechazo de «una forma de vida» en reacción del trauma profunda de ver y oír las lágrimas de sus madres y sentirse incapaces de defenderlas figura como un motivo sumamente poderoso en la conversión de los catequistas de Magdalenas. También, tengo testimonios de dos catequistas ancianos que citan las pláticas insistentes de sus hijos y las solicitudes de sus mujeres de dejar el

trago y --casi con el mismo paso-- entrar en la Palabra de Dios (como se llama la iglesia católica renovada en los Altos); enseguida, asistieron a los cursos requeridos para llevar el nombre catequista. De hecho, es imposible describir, menos entender, los magdaleneros en su opción de hacerse catequistas sin aducir la influencia de sus experiencias como hijos - o esposos de madres y mujeres heridos por la cultura de trago.

Pero en este contexto no se puede reducir el término «motivo» a un fenómeno psicológico (o Oedípal) : hablemos de un hecho estructural, o más bien, de un factor central en una coyuntura estructurado por una convergencia específica de cambios económicos, social, y religiosos en los Altos de Chiapas. Es decir, desde el punto de vista analítico, el icono de la madre-esposa indefensa y suplicante pintado por los hijos-esposos catequistas aparece en una brecha entre padres e hijos cortada por los vientos de modernización y movilidad completamente novedosa en la vida indígena tsotsil.

Por un lado, las escuelas, las carreteras, la electricidad y los medios de comunicación (sobre todo la radio y también, a veces la televisión) --aún cuando sumamente primitivos y llenos de fallas --abrieron acceso, a la vez material y ideológico, a las alternativas de los dictados de costumbre-- otras maneras de aprender, de sembrar la tierra y de curar las enfermedades, en suma, de ver las circunstancias chiapanecas y vivir la vida indígena, tanto comunitaria como personal.

Por otro, la evangelización católica, especialmente después de 1968 bajo impulso de la doctrina promulgada por la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín, les suministró a los indígenas de la Diócesis de San Cristóbal una ideología que posibilitó y justificó el rechazo de una forma de vida y la adopción de otra. Debajo de los temas claves de la teología de la liberación --el Éxodo como arquetipo de la relación entre Dios y la comunidad humana, la opción preferencial por los pobres, el Cristo liberador-- laten los meta-temas de libertad intelectual y criticismo social, no sólo como virtudes deseables sino como una vocación esencial de cada cristiano. El desafío a la autoridad implícita en ambos, la doctrina de esta teología y el acta de hacerla, abrió (y abre) para los catequistas indígenas un espacio cultural y una óptica intelectual dentro de sus mismas comunidades de lo que pueden criticar y proponer alternativas a la tradición secular.

Por supuesto, no se puede decir que el niño-testigo del sufrimiento de su madre que votó por no seguir la forma de vida de su padre, es decir, no integrarse en la cultura de trago, fue destinado a convertirse al catolicismo renovado; ni afirmar que la doctrina cristiana por sí misma le proveyó con todo los recursos de una nueva forma de vida. Pero está claro que, la convergencia entre los cambios estructurales en la socio-economía de los indígenas y la llegada de una postura evangelizadora, que en su misma articulación constituyó una crítica del seguimiento ciego de la costumbre, tradujo las reacciones rebeldes típicas de los jóvenes en contra de sus padres en una subjetividad crítica efectivamente liberadora. O sea, propongo que las emociones que frecuentemente quedan re-

primidas o sublimadas en los jóvenes, en el caso de los catequistas de Magdalenas, se transformaron en una búsqueda no meramente imaginativa, sino también real que resultó por las mismas circunstancias materiales y ideológicas en las cuales fueron emprendidas, en un intento de construir una nueva forma de vida.

Y la figura de la mujer oprimida que incitó a la rebelión inicial ha asumido una posición a la vez inspiradora y catalizadora en la conciencia de los catequistas durante este proceso complejo, penoso y aún dañoso de producción socio-cultural.

III. LA BIBLIA: HERRAMIENTA Y PLATAFORMA DE LA CRÍTICA CATEQUÍSTICA

En contraposición al trago como símbolo mediador de esta transformación socio-cultural en las comunidades de Magdalenas aparece la Biblia. No es novedoso afirmar que la bebida y la Biblia constituyen los contendientes fundamentales en el proceso de conversión de la costumbre dentro de las comunidades indígenas mayas. Pero la atención enorme de los investigadores a la explosión de protestantismo en América Latina ha dejado (al menos a mi conocimiento) casi sin examen un proceso paralelo dentro del catolicismo. Tal vez una de las razones de esta laguna en la investigación es el enfoque, por un lado, en el fundamentalismo como una característica del protestantismo y, por otro, en la política como el indicador básico del catolicismo renovador-liberador. Propongo que la atención al estilo de poseer y manejar la Biblia (aparte del contenido doctrinal del texto sagrado) por los catequistas en la vida cotidiana, dentro de y con sus comunidades, es sumamente reveladora de la fisonomía de su religiosidad y los efectos socio-culturales de su fe, y no menos para las mujeres indígenas. Para introducir otro icono, ofrezco este dramita:

a. El indígena letrado

El primero de enero de este año pasó muy triste en el templo mayor de San Andrés Larrainzar, la parroquia a lo que pertenece el pueblo de Magdalenas. Ocupada por el Ejército Mexicano en su gran caza para las tropas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) desparramadas dondequiera en los Altos, la cabecera se convirtió otra vez en el centro vacío de las épocas mayas anteriores. Normalmente 300-400 personas asisten a la misa dominical, y en las fiestas hasta 1000; cada domingo casi todo de los 175 catequistas de la parroquia se reúnen en el patio del convento colonial. Pero el primero de enero, se presentaron sólo 45 personas, la mayoría de ellos mestizos y tradicionales.

Muy pocos de los creyentes católicos vino, menos de 10 catequistas llegaron para compartir cuentos de las amenazas que han sufrido consiguiente de la llegada del ejército y del terror dentro de sus comunidades, y, a pesar de todo, celebrar la liturgia eucarística.

Al fin de la misa sencilla, uno de los catequistas se acercó a mí. En vez de compartir un temor o pedir alguna ayuda material, me sorprendió con su petición para una asesoría literaria: Con su Biblia en español abierta a la lectura del Antiguo Testamento que habíamos acabado de escuchar y su dedo sobre un versículo, me preguntó, «¿Qué quiere decir esta palabra?» Me había acostumbrado a este tipo de solicitud de los catequistas, aunque no en las circunstancias tan raras; de hecho, a veces parece que los sacerdotes y religiosas figuran más como maestros de lengua que agentes pastorales dentro del universo de los catequistas indígenas.

Por eso, respondí a la pregunta, y el catequista regresó a su comunidad, feliz en la expansión de su vocabulario español y, tal vez, de su entendimiento del mensaje bíblico.

En medio de las amenazas de un ejército armado con la tecnología militar más avanzada, con su comunidad escondida en el monte y muchos de sus vecinos integrados en el EZLN, la preocupación por la palabra de este catequista no puede dejar de impresionar a cualquier observador. Para entenderle, señalamos que la mayoría de los catequistas dicen que si han terminado con la escuela primaria, su educación formal no tuvo casi efecto; aprendieron el español—este conocimiento casi requerido para hacerse un catequista—por sus contactos con los mestizos cuando trabajaron como jornaleros y, en muchos casos, por su asistencia a los cursos de catequistas y su lectura del evangelio con sus hermanos catequistas. Cargan las experiencias dolorosas de ser los objetos de las burlas de los ladinos por su idioma y creen fuertemente en la necesidad de saber el español para defenderse dentro de la estructura interétnica racista en la que cualquier indígena necesita maniobrar por su misma dependencia socio- económica. Muy pocos pueden leer o escribir el tsotsil, un dialecto, además, transcrito al alfabeto romano sólo hace algunos 40 años; incluso, los primeros textos tsotsiles de la escuela primaria llegaron a Magdalenas el septiembre de 1994. Por eso la presencia constante de la Biblia en los manos de los catequistas—generalmente el único libro que poseen—sirve como un talismán de la lucha de liberarse de una opresión secular.

Dejamos a un lado los efectos del poder y los cambios en auto-entendimiento y organización social que acompañan el proceso de alfabetización y la entrada al mundo de la escritura (el cuaderno y lapicero también son constantes en las mochilas y manos de los catequistas). Quisiera fijar la atención en el estilo de manejar la Biblia y, aún más significativo, la práctica hermenéutica que los catequistas ejercitan en su lectura de ésta. Notamos, otra vez, que en los dos la autoridad de costumbre está en juego. Por un lado tenemos la sustitución del texto por el trago como la herramienta fundamental de la construcción de la conciencia y la práctica religiosa. La pieza clave de esta construcción es el espíritu crítico engendrado no sólo por las enseñanzas bíblicas, sino también por el mismo acto de citar la Biblia en vez de la costumbre como la norma última. Por

eso, cuando los catequistas dirigen las oraciones o celebraciones litúrgicas comunitarias, visitan un enfermo o asisten a un curso o reunión catequística, siempre se llevan sus Biblias en sus manos. Por otro lado, al contrario de la mayoría de los evangelistas protestantes, los catequistas leen la Biblia con la óptica liberacionista, es decir, informada por la hermenéutica que pone el texto del Éxodo como «el canon dentro del canon»: por eso, leen los textos sagrados dentro, en vez de aparte o más allá, de la realidad comunitaria.

Cuando le pregunté uno de los catequistas, cuál es la diferencia entre la iglesia presbiteriana (a que pertenece uno de sus hermanos) y la Palabra de Dios, dio esta respuesta iluminadora: «No son muy diferentes, los dos. Tenemos la misma Biblia, creemos en el mismo Dios. La única cosa es que ellos no quieren ver la realidad.» No es raro oír a los catequistas señalar con desprecio a los evangelistas como «espiritualistas» Firmemente enraizados en la realidad, ellos no buscan en la Biblia los textos rectificadores que, en realidad, no son muy diferentes de las costumbres en su poder coactivo. Más bien, para estos nuevos letrados críticos, la Biblia ofrece los modelos y la iluminación que se necesitan para construir una realidad social alternativa y, a la vez, liberadora. Para ellos, la Biblia no es un libro de recetas sino un recurso que nutre sus impulsos utópicos avalado por Dios mismo.

Para regresar al tema de estas jornadas quisiera compartir un diálogo sobre el matrimonio que tuve con un catequista de Magdalenas:

b. El catequista feminista

Este informante valioso acabó de terminar con el librito que escribió para que la investigadora pudiera entender bien las costumbres tsotsiles de matrimonio "muy diferente de ellos de los mestizos" me aseguró. Cuando se preguntó como se cambió la costumbre con la llegada de la Palabra de Dios en la comunidad, citó varios textos bíblicos que se usan en un serie de tres pláticas con la pareja después de terminar los intercambios entre los padres que constituyen la boda tsotsil.

Por supuesto, uno de los textos es éste de San Pablo al que las feministas occidentales reaccionan con horror por su versículo infausto: «Que la esposa esté sujeta a su esposo...» Sabiendo que este hombre dejó el trabajo migratorio precisamente porque, según él mismo, «no es justo dejar abandonada a mi esposa» y que vea en el ejemplo de María Magdalena una prueba innegable que las mujeres están llamadas al liderazgo en la evangelización del pueblo, le pregunté: ¿cómo es posible que San Pablo diga que las mujeres deben sujetarse a sus esposos?

Enseguida me respondió: «Claro, hay una obediencia en el matrimonio. Pero, fíjate --él apuntó los versículos-- aquí abajo San Pablo dice, "Así es como el esposo debe amar a su esposa como ama a su propio cuerpo. El que ama a su esposa, se ama a sí mismo. Pues nadie odia a su propio cuerpo, sino lo alimenta y

lo cuida...." (Eph 5,28-29). Por eso—el catequista explicó—el papá va a preguntar al muchacho (pretendiente) si va a cuidar su hija. No sólo la mamá y el papá quiere este comportamiento pero Dios también quiere que se lleven bien entre ambos.»

Sostengo que este hombre estaba capacitado para leer más allá del versículo controvertido, porque disfrutó la libertad crítica compartida por muchos catequistas católicos. Pero esta libertad no es un fruto del mensaje liberador anunciado en los cursos de catequistas por sí mismo, sino de la convergencia entre este mensaje y la realidad socio-económica en la que se experimenta a la vez la opresión y las posibilidades nuevas de cambio. Aunque varios catequistas hablan libremente de sus sueños como revelaciones y guarden los mitos de los prodigios milagrosos de sus antepasados, se busca en vano la evidencia del misticismo dentro de los catequistas de Magdalenas.

Al contrario, la preocupación por el cuerpo en el texto favorecido por nuestro informante-feminista manifiesta una imaginación religiosa sumamente realista que refleja e informa su lucha diaria con los desafíos de la vida campesina en los Altos.

El vértice de cambios en esta vida durante los 25 años pasados, la introducción del cultivo de café al fin de los setentas, la compra colectiva de tierra de los rancheros mestizos por agrupaciones comunitarias, la llegada de las carreteras y, en algunos casos, la electricidad, el fermento político-social consecuente del Primer Congreso Indígena en San Cristóbal de 1974, la crisis del estado y economía al nivel nacional, constituyó una apertura socio-económica que permite a los jóvenes tsotsiles ver nuevas posibilidades dentro de esta misma realidad. En estas circunstancias, la invitación a leer la Biblia con otros jóvenes campesinos bajo una óptica que demuestra la liberación colectiva de otro grupo de campesinos por Dios mismo, canalizó sus espíritus ambiciosos en una dirección crítica fundada en la experiencia del proceso de hermenéutica colectiva.

Entonces, el texto bíblico se hizo un recurso compartido, en vez de una posesión privada; y la lucha de entenderlo, como la lucha de liberarse de la opresión, se hizo un proceso compartido. Por eso, la Biblia no es, para los catequistas, una colección de dichas moralistas sino un texto procesual que engendra y nutre su búsqueda inquieta para nuevas formas de vivir. Pero en la apertura de sus conciencias engendrada por los dos factores: la coyuntura turbulenta socio-económica y la hermenéutica liberadora de la Biblia, hay un «algo más» indefinido, o sea, su situación liminal que, yo propongo, pone estos hombres al lado, y no sobre, las mujeres de una forma novedosa dentro de los indígenas tsotsiles.

IV. CONCLUSIÓN: LIMINALIDAD, LIBERACIÓN Y LA MUJER INDÍGENA

La situación liminal en que viven los catequistas se refleja de un modo más impresionante en sus experimentos litúrgicos. Pues es en las casas sagradas de Magdalenas donde se pueden ver las acciones emblemáticas de la promoción de

la mujer que demuestran de una manera clarividente el atrevimiento de los catequistas en su búsqueda a una nueva realidad. Otra imagen lo manifiesta claramente:

a. Las parejas presidentes litúrgicas.

Los que celebran la liturgia eucarística cada jueves y domingo. El presidente de estas asambleas en pie detrás de la mesa sagrada, no es un sacerdote ni un ministro o un pre-diacono, sino una o dos, a veces aún tres parejas --pre-diacono y esposa, ministro y esposa--, los hombres consagrados para este cargo por el obispo.

La dignidad sobria típica de las mujeres tsotsiles brilla mientras ellas manejan los vasos sagrados, elevan la hostia en los momentos prescritos por el rito romano, y distribuyen la comunión a la asamblea. Algunas cargan sus niños detrás. Las lágrimas cursan por las mejillas de sus madres y hermanas en la asamblea, ansiosas de cubrir sus ojos mojados con sus manteles durante sus oraciones privadas. Pero las mujeres que comparten la hostia no presentan ni un señalito de la vergüenza común en las magdaleneras fuera de la esfera doméstica. Y a los sonidos de la música regional, algunos de sus esposos bailan, como reemplazando a sus esposos en un tipo de reverso de géneros.

Según la costumbre, los mayordomos, siempre hombres, son los únicos que tienen el derecho a tocar las cosas sagradas en el templo. Una mujer puede pasar el incensario frente de las imágenes sagradas y tejer sus huipiles; pero sólo un hombre puede manejarlas. Pero los catequistas han descubierto que la imagen de la patrona del pueblo no es sagrada en sí misma, esta estatua es precisamente una imagen, un icono de una figura histórica: el primer apóstol, la compañera de Jesús de Nazareth. Por eso escuchan las leyendas del origen del pueblo de Magdalenas con el conocimiento decisivo de una diferencia entre la imagen y la realidad histórica que sus vecinos «de costumbre» no reconocen en la esfera sagrada.

Esta disyuntiva es la metáfora básica del espacio liminal que ocupan los catequistas de Magdalenas. El hecho de que las mujeres compartan con sus esposos los cargos sagrados de la liturgia católica es, tal vez, un producto de una sugerencia de una agente pastoral, muchas de ellas las religiosas feministas. Pero que los indígenas, hombres y mujeres, hayan aceptado esta sugerencia y tomado los riesgos dañosos de alterar el terreno del rito en la casa sagrada, es un indicador más del poder del cambio religioso-social en marcha dentro de los tsotsiles.

Debido al declive del mercado actual, no se usa mucho la casa en la que las magdaleneras trabajan cooperativamente en sus tejidos. Pero los catequistas saben que este edificio fue construido por las mujeres, y saben también que un elemento fundamental en la construcción de una forma de «otra» vida es la promoción de la mujer a nivel de dignidad e igualdad a que ellos mismos aspiran en el mundo emergente de esta coyuntura de liminalidad y liberación en los Altos.

Este libro se publicó con la ayuda concedida por la Dirección General de Universidades e Investigación de la Consejería de Educación y Ciencia de la Junta de Andalucía, según convocatoria de 15 de Julio de 1996.