

PAN AGRIO, MANÁ DEL CIELO

ETNOGRAFÍA DE LOS PENTECOSTALES  
EN UNA COMUNIDAD DE YUCATÁN

MONOGRAFÍAS

9

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Enrique Rodríguez Balam

# Pan agrio, maná del cielo

Etnografía de los pentecostales  
en una comunidad de Yucatán



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Mérida, 2010

Primera edición: 16 de febrero de 2010

D. R. © 2010, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, México, D. F.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Ex Sanatorio Rendón Peniche

Calle 43 s.n., col. Industrial

Mérida, Yucatán, C.P. 97150

Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48. Fax: ext. 109.

Página web: <http://www.cephcis.unam.mx>

Portada:

Samuel Flores Osorio

sobre una litografía de Nicolas Poussin

*Recogiendo el maná*

tomado de

*Historic Illustrations of the Bible: Principally after the Old Masters, 1840*

ISBN 978-607-02-0688-7

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN . . . . .	7
------------------------	---

### I

ASPECTOS METODOLÓGICOS, CONCEPTOS Y DEFINICIONES. . . . .	11
Un acercamiento . . . . .	11
Un punto de partida: hacia una definición de la religiosidad cotidiana. . .	17
La conversión religiosa . . . . .	24
La conversión como experiencia religiosa . . . . .	28
La conversión desde la práctica protestante . . . . .	31
Convertirse “a” y convertirse “en” . . . . .	33
El reciclaje espiritual . . . . .	33
La conversión desde el paradigma pentecostal . . . . .	35
Estrategias y mecanismos de proselitismo . . . . .	36
¿Por qué una Iglesia pentecostal? . . . . .	40

### II

LA COMUNIDAD . . . . .	49
Ubicación, contexto social y cultural . . . . .	49
La población . . . . .	50
Su economía. . . . .	51
La religión . . . . .	53
Fiestas populares católicas y convivencia con los protestantes. . . . .	54
Iglesia de Dios “La Nueva Jerusalén”: sus doctrinas y creencias. . . . .	56
El culto de adoración . . . . .	58
Descripción de un culto de alabanza . . . . .	60
El culto doméstico . . . . .	63

### III

COSMOVISIÓN E IMAGINARIO . . . . .	67
Los espacios cotidianos: sacralización y condena. . . . .	68
Los espacios privados: la casa tradicional. . . . .	69
Los espacios públicos . . . . .	71
El panteón. . . . .	75
Naturaleza y paisaje . . . . .	79
La milpa, el <i>chaac-chac</i> y su importancia en la cosmovisión maya . . . . .	81
Descripción del <i>chaac-chac</i> . . . . .	82
El monte y los seres que lo habitan: los chaques . . . . .	87
Xtabay . . . . .	91
El mundo animal . . . . .	97
Los insectos . . . . .	100
Animales agoreros. . . . .	102
Seres cristianos . . . . .	105
Aparecidos . . . . .	110
Muerte y vida futura. . . . .	111
Concepciones sobre las enfermedades y modos de curarlas . . . . .	118
La enfermedad . . . . .	119
De las enfermedades cotidianas. . . . .	122
El ritual de sanidad pentecostal. . . . .	125
La importancia apotrópica y curativa del bautismo: una mirada a las concepciones indígenas sobre el bautismo católico . . . . .	132

### IV

ELEMENTOS DE IDENTIDAD PROTESTANTE Y VIDA COTIDIANA. . . . .	141
El mundo: de la norma moral a la práctica cotidiana. . . . .	142
El pecado y el mal. . . . .	144
El atavío . . . . .	149
El lenguaje. . . . .	152
La tradición . . . . .	153
Los marcadores de identidad religiosa: el templo y la iglesia . . . . .	156
De ídolos, santos e imágenes . . . . .	158
La <i>Biblia</i> . . . . .	159
El canto y la alabanza . . . . .	160
Actitudes devocionales cotidianas . . . . .	162
CONSIDERACIONES FINALES . . . . .	167
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	173

## INTRODUCCIÓN

*Este Dios verdadero que viene del Cielo sólo de pecado  
hablará, sólo de pecado será su enseñanza*

El libro de los libros del Chilam Balam

El objetivo central de este trabajo es demostrar la existencia de una gama de prácticas que reviste la *religiosidad cotidiana* protestante pentecostal de los mayas yucatecos en la comunidad de Kaua, impregnada de formas religiosas de un catolicismo indígena que se mantiene incluso durante y al final del proceso de conversión.<sup>1</sup>

Así, no se ocupa de la “congregación” desde el punto de vista institucional, sino del estudio de la religiosidad de sus miembros, de los “usuarios” de la religión, de los “creyentes”. En otras palabras, y utilizando los términos de Wittgenstein (1999), trata con el hombre ordinario. Es un intento por seguir y observar sus prácticas más allá del templo y de lo dictado desde el púlpito, para mirarlo en el ámbito cotidiano: la casa, la calle, los espacios públicos —como la plaza, la escuela, la iglesia, el panteón y el monte—, así como su relación con la naturaleza, la cosmovisión y las costumbres tradicionales. Todo, a partir de aquellos espacios en los que los sujetos ponen en práctica su acervo de conocimientos para dotar de significado sus prácticas y subsistir dentro de esa red de significados en los que se encuentran inmersos cotidianamente. Dentro de este uso que los practicantes hacen de su religiosidad, se encuentran vestigios de una cultura y de un trasfondo compartido por católicos y protestantes.

<sup>1</sup> Esa investigación fue el resultado de dos temporadas de campo realizadas entre los meses de julio a septiembre de 2000, y abril a julio de 2001.

Pero este trabajo funda no solamente a través de la idiosincrasia de los sujetos o de sus concepciones sobre las tradiciones, la religión y el cosmos. También se inscribe dentro del marco de lo social y del orden comunitario, así como en la construcción y reconfiguración de las identidades locales. Trata de indagar la manera en la que los individuos que han optado por practicar una religión diferente a la del resto de la comunidad mantienen su relación con ellos mediante la negociación implícita con la tradición y la cultura; con los seres del monte y sus deidades, la fiesta y “la costumbre”, a fin de preservar el orden social. Si en otras comunidades mayances la disidencia religiosa ha significado la ruptura violenta con las estructuras vigentes y la tradición, en Kaua la pluralidad de las ofertas religiosas distinta a la católica parece no haber provocado una fractura total con las prácticas tradicionales de la comunidad. Por el contrario, la cultura expresada en los ámbitos de lo religioso, político, social y económico parece haber encontrado formas de transformarse y de permanecer de manera pacífica.

No obstante, si miramos de cerca el fenómeno en cuestión, podremos observar que en el discurso de los actores sociales esto no siempre es así. Para los ancianos católicos, los protestantes “son flojos que ya no van a trabajar a la milpa”, “no rezan y han dejado de lado las costumbres”, mientras que para los evangélicos, los católicos “son idólatras, borrachos y perdidos”.

En referencia a esto, cabe señalar que durante el primer mes de la segunda temporada de campo el ambiente religioso y político en la comunidad se encontraba en plena efervescencia. Las elecciones para gobernador del estado de Yucatán estaban a punto de realizarse, y los medios de información insinuaban la posibilidad de que el candidato por el Partido Acción Nacional saliera triunfador. En razón de ello, los líderes religiosos de las confesiones protestantes (confesiones históricas y pentecostales) convocaron a la gente a realizar cultos religiosos en lugares públicos al aire libre. En varias ocasiones, esto fue utilizado para hacer proselitismo político enmarcado dentro de un discurso religioso, instando a la gente a no votar por el Partido Acción Nacional por ser considerado “el partido de los católicos idólatras”, quienes al tomar el poder seguramente tratarían de acabar con los evangélicos.

La consigna no pareció provocar los efectos deseados. Sin embargo, este tipo de acciones causaron descontento en el interior de la comunidad y en el seno de las mismas congregaciones evangélicas, por lo que terminaron por destituir al pastor que se encontraba a cargo de la Iglesia de Dios

“La Nueva Jerusalén” hasta ese entonces. Poco más de un mes y medio estuvo dicha congregación sin la dirección de un pastor. Tales acontecimientos provocaron la salida de aquellos miembros que apoyaban al guía espiritual. Los que se quedaron en la congregación, dejaron de reunirse mientras carecieron de dirigente, dedicándose muchas veces a hacer reparaciones en el templo.

Las situaciones antes referidas provocaron que los fieles mostraran rechazo frente a las interrogantes sobre lo sucedido, hasta el grado de negarse a invitar a la gente a sus reuniones y cultos religiosos. A pesar de ello, esto sirvió para observar la manera en la que la identidad de los informantes se refrendaba frente a los “otros”, así como las formas a través de las cuales la religiosidad encontraba formas infinitas de practicarse junto con las creencias dictadas por la costumbre y la tradición. La indagatoria etnográfica y la reflexión se encontraron matizadas por cada uno de los sucesos por los que los “creyentes” habían pasado al momento de realizar esta investigación.

Como ya lo he expresado, la intención de este trabajo es más etnográfica que teórica. No obstante, y consciente de los aportes y avances que han dado varios trabajos antropológicos sobre el protestantismo en México, su difusión e historia, el primer capítulo aborda algunos de los planteamientos teóricos sobre la religiosidad popular, la conversión religiosa, el pentecostalismo y el desarrollo del protestantismo en México y Latinoamérica. Sin duda, muchos de los conceptos expuestos por parte de quien estas líneas escribe requieren de mayor análisis, por lo que serán tratados para esta etapa de la investigación en un nivel exploratorio.

El segundo capítulo trata sobre la comunidad, la iglesia pentecostal, sus doctrinas, los cultos de adoración, su estructura, y la manera de llevarse a cabo en los espacios domésticos. De nuevo, la atención se centra en la manera como los feligreses utilizan estas formas de adoración aprendidas en el marco de la norma dictada en la congregación, para finalmente ser utilizada y transformada en una práctica dentro del ámbito cotidiano.

El tercer capítulo es una aproximación etnográfica a la cosmovisión de los mayas yucatecos convertidos al pentecostalismo. En ocasiones, la indagatoria hará referencia a otras denominaciones protestantes históricas y a los católicos, como una manera de mirarlos inscritos dentro del ámbito religioso comunitario en el que se comparte no sólo el espacio sino también una cultura que antecede y permea tanto a católicos como a protestantes, a la vez que los crea y construye en tanto sujetos culturales. Todo esto expresado en una cosmovisión

en la que convergen sus creencias, las pasadas y las presentes, para finalmente ser retomadas en la *práctica cotidiana*. Dioses mayas, seres del monte, animales y prácticas mortuorias, son pensados y reconfigurados desde el protestantismo “practicado”, dotándolas las más de las veces con nuevos significados, tomando como punto de partida un marco de creencias y categorías culturales mayor. La permanencia de estas se manifiesta en la memoria histórica, en el discurso narrativo y sobre todo, en las *prácticas cotidianas*.

En el cuarto capítulo se exponen las prácticas evangélicas cotidianas del grupo estudiado como un referente cultural o marcador de identidad frente a los otros, los no evangélicos, inconversos o “mundanos”. El atavío, los cantos religiosos, el lenguaje, el templo, la *Biblia* y la manera de relacionarse con los espacios públicos, la naturaleza y los “otros” es lo que los expone y conforma su identidad frente al mundo que los circunda. En ese sentido, retomamos lo expresado por Castells: “las identidades se construyen” (1999: 29-30). Construyen a los practicantes de la religiosidad pentecostal, pero también a los “otros” mediante la puesta en práctica de una religiosidad vivida y practicada en el marco de su relación comunitaria.

En cierto sentido, esta investigación ha tratado de extenderse hasta el ámbito sagrado a través de los puentes que los usuarios de la religión y de las costumbres han tendido, con el fin de trasladar y abarcar sus espacios inscritos dentro de sus costumbres, prácticas, cosmovisión, imaginario pero sobre todo en el ámbito de la vida cotidiana.

Como trataremos de explicar, el camino religioso que han seguido los indígenas mayas de Yucatán (incluso aquellos que hoy se encuentran más allá de las fronteras peninsulares), es un proceso inacabado. No culmina con el cambio religioso. Mucho de lo que hoy se observa con la incursión de nuevas denominaciones protestantes, no es sino una muestra más de las múltiples posibilidades con las que cuentan los individuos para expresarse a través de la práctica de una religiosidad propia, dotada culturalmente de diversos matices y que no cabe dentro de los márgenes de una denominación.

# I

## ASPECTOS METODOLÓGICOS, CONCEPTOS Y DEFINICIONES

### UN ACERCAMIENTO

Tema recurrente en el campo de estudios sobre la religión, el concepto de “religiosidad popular” ha resultado tierra fértil para la discusión académica. Aceptado por muchos y rechazado por otros, en las últimas décadas el empleo del término ha dado pie a diversas posturas, generando una importante controversia (Álvarez Santaló, 1989: 9). En la mayoría de los casos se ha utilizado para referirse de manera despectiva a un tipo de devoción que es practicada por las “masas” y que se aparta de la “oficialidad” de la Iglesia católica.<sup>1</sup> Para ser más precisos, al respecto habría que señalar que el primer conflicto surge justamente con la aplicación del adjetivo que se refiere a lo “popular”. De hecho, aun cuando pudiera ser tomado como sinónimo de “cultura popular”, este concepto está más próximo a la descripción de aquella práctica religiosa que se aparta de la ortodoxia católica y no tanto a la devoción de una subcultura determinada (*ibid.*: 8-9). En ese sentido, Gramsci entiende por religiosidad popular, el “conjunto de comportamientos, valores, creencias y ritos que definen el modo religioso —y también el mágico, pues en perspectiva extrateológica no procede oponer magia y religión— de las clases subalternas” (*apud* Fierro, 1979: 80).

Una vez aclarados estos planteamientos, es importante señalar que compartimos la noción de “religiosidad” que plantea Álvarez Santaló al definirla

<sup>1</sup> Una de las posturas más comunes al respecto es la que tiende a ver el uso de este término como una expresión de la hegemonía de la Iglesia católica.

como “la concreción de la religión, la cual no se manifiesta sino a través de formas, comportamientos, rituales y creencias específicas” (Álvarez Santaló, *op. cit.*: 10). Ahora bien, al referirnos al concepto “popular”, entramos nuevamente en terrenos pantanosos: en realidad, se trata, en principio, de una noción tan compleja como la propia “religiosidad”, aunque el mismo autor advierte que éste “es mucho más controvertido y ambiguo; a pesar de ello hemos creído conveniente mantenerlo, entre otras razones porque no tiene por ahora sustituto” (*idem.*).

Por su parte, García García explica que existen dos formas de referirse a la “religiosidad popular”: una hace referencia a un conjunto de creencias relacionadas con sistemas religiosos ajenos a la religión dominante, y otra es la tendencia a ver como religiosidad popular el producto entre la oficialidad y la práctica del pueblo.

Unas veces la religión popular es vista como un conjunto de restos de creencias y prácticas pertenecientes a otros sistemas religiosos y que perduran, integradas, en la religión dominante; otras, se trataría de un producto híbrido, resultado del encuentro de la verdad oficial con la ignorancia del pueblo —formas inadecuadas de entender y de practicar la religión oficial—; y siempre la religión oficial supondría una asimilación del fenómeno religioso que, en relación con la religión oficial, se situaría a una mayor o menor distancia de la ortodoxia pura, aunque sólo sea por la desviación inherente a la forma como el pueblo entiende y practica la religión oficial (García García, 1989: 19).

Sin embargo la discusión no podría remitirse únicamente a este tipo de planteamientos, ya que la religiosidad popular también puede ser vista como una forma de expresión de la religión y no sólo como una forma devocional exclusiva de las masas. El mismo Álvarez Santaló expresa al respecto que:

En otras palabras, hemos sido testigos de un incremento o intensificación de determinadas formas de expresión de la religión, conocidas como populares, en perjuicio de otros rituales, considerados centrales en el cristianismo tales como la misa. Somos conscientes desde luego de que los rituales religiosos, como todos los rituales, son polisémicos, y no sólo comunican mensajes relacionados con lo sobrenatural, sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, lo étnico, la identidad cultural y todo sistema cultural (Álvarez Santaló, *op. cit.*: 9).

Por otro lado, este “apartarse” de la oficialidad católica también se ha explicado como una manera en la que la Iglesia ha tratado de señalar —desde el poder— a los feligreses, buscando el control social de estas formas de expresar la religión y de interpretar el dogma institucional de lo institucional. Como asienta García García (*op. cit.*: 23), la discusión sobre la religiosidad popular “no debe buscarse en el ámbito de las ideologías que sustentan las prácticas, sino en el del poder y el control social. Esto es, en efecto, el único elemento que diferencia la primera y la segunda práctica descritas. La condena por parte de la Iglesia, de la primera no proviene de su contenido sino del hecho de que la realizan personas a las que no se les reconoce poder para efectuarlas.”

En ese sentido, la postura del autor apunta a observar principalmente a la religión oficial frente a una manera particular de practicarla por parte de los individuos, los cuales tienden a ser normados en sus comportamientos de tal modo que lo que se cuestiona y lo que resulta de la creación del concepto de “religiosidad popular” es, en todo caso, la adecuación de estas conductas. Es en este punto donde surgen las formas de expresión religiosas populares que resultan una suerte de crítica o rechazo a instancias oficiales.

En la medida en que la religión oficial tiene una proyección —con frecuencia normativa— en los comportamientos de la gente, lo que está en discusión es la adecuación de estas conductas con el resto de las actividades que se realizan. De ahí surge su aceptación, su rechazo, o su modificación. La religiosidad popular es una adecuación a estas deficiencias. Su campo se marca por medio del rechazo y de la crítica a instancias oficiales. Pero, al mismo tiempo, la religión oficial afirma el suyo [su campo] integrando lo integrable de la religión popular y condenando el resto. Es en los márgenes de los dos sistemas donde se ejerce más vivamente el control social (*Ibid.*: 29).

Según lo expresa Fierro, existen dos modos en los que la religiosidad puede ser *popular* o considerarse como tal. En un primer momento se encuentra aquella creada por el pueblo, autóctona, y surgida en él, por otro lado está la que es asimilada por colectivo, aunque producida por otros (Fierro, 1979: 80).

En lo que respecta al análisis sobre el cristianismo y la coexistencia de una religiosidad oficial y una popular, señala que esta oposición se ha perpetuado a lo largo de su historia.

La coexistencia y el conflicto entre religión oficial y popular se perpetúan a lo largo de la historia del cristianismo. Los contenidos clericales y los populares se enfrentan, yuxtaponen, combinan, interpenetran. Sin embargo, la constitución de un cristianismo popular no data de los orígenes mismos; propiamente, sólo llega a producirse en el momento en el que surge un pueblo cristiano, es decir, a medida que el mensaje cristiano alcanza efectivamente, por lo menos dentro del horizonte europeo, la universalidad de sus aspiraciones de principio (*ibid.*: 71-72).

Así, el concepto de “religiosidad popular” puede abordarse desde varias vertientes, aunque es fundamental tener presente que el término fue acuñado en un contexto católico, dentro del cual se propusieron los primeros indicios de una definición (ver al respecto los documentos conciliares Vaticano II, Medellín y Puebla), de ahí que no resulte extraño que los estudios sobre una “religiosidad popular *protestante*” sean escasos, por no decir nulos.<sup>2</sup> En realidad, la aplicación que estos conceptos pudieran tener para otras religiones no cristianas que presentan el mismo tipo de características que las señaladas para la Iglesia católica, ni siquiera se ha discutido formalmente, porque no se cuestiona el hecho de que musulmanes, budistas o confucionistas puedan tener maneras no ortodoxas de practicar su religiosidad (Geertz, 1994).

Aun cuando buena parte de su estudio analiza la religiosidad popular dentro de los márgenes del cristianismo, una mención aparte merece la reflexión que hace Fierro al comparar —dentro de lo que se pudiera considerar como religiosidad popular en tanto expresión salida del pueblo— a otras religiones no cristianas. Ninguna de éstas, explica, apareció en un primer momento. Al respecto distingue que ninguna de estas grandes tradiciones religiosas surgió en un primer momento como *popular* —en el sentido en que hemos venido manejando el término—, y sólo han llegado a ese punto luego de un proceso de adopción por las masas, pero no porque sean de génesis autóctona:

Los orígenes de las grandes tradiciones religiosas (budismo, confucionismo, judaísmo, cristianismo, islamismo) parecen coincidir en que ninguna de ellas

<sup>2</sup> Uno de los pocos trabajos que tocan el tema es el de Jean Piere Bastian denominado: “Religión popular protestante y comportamiento político en Guatemala y Nicaragua”. Sin embargo, a nuestro parecer, su estudio no indaga a profundidad en la vida cotidiana protestante y las maneras en las que su religiosidad popular se manifiesta. Propone una visión superficial y generalizadora de todos los protestantes, al reducir su religiosidad a una práctica que se centra principalmente en el chamanismo.

aparece inicialmente como popular en el sentido indicado. Surgidas a partir de un reducido número de adeptos en torno a un profeta o maestro singular (Confucio, Buda, Moisés, Jesús, Mahoma), sólo han llegado a ser populares en tanto que popularizadas, asumidas por el pueblo, pero no autóctonas suyas. La hipótesis de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa postula, en cambio, una génesis distinta en las religiones de los pueblos primitivos: su matriz estaría en una inspiración rigurosamente colectiva, o individual; es más, el acto de construir la religión coincidiría con el acto de construirse como sociedad o como pueblo. Cualesquiera sean los modos de nacer otras tradiciones religiosas, el cristianismo ciertamente no se origina como religión popular, aunque sí nace en un medio popular (Fierro, *op. cit.*: 80-81).

Sea cual fuere la postura que se adopte al respecto, queda claro que el concepto de religiosidad popular se ha manejado —y se maneja— como algo aplicable casi exclusivamente a la Iglesia católica y el cristianismo en general, a partir de las formas de manifestarse y entenderse por parte de los feligreses. Al respecto, cabría revisar dos definiciones de Maldonado quien expresa que:

Se trata, pues, de fenómenos muy generales que tienen un cierto carácter de constantes culturales recurrentes en los más diversos ámbitos y épocas históricas. Yo me voy a limitar a hablar de la religiosidad popular tal como se da en países cristianos o de tradición cristiana, donde por tanto, se puede hablar también de *catolicismo* popular.

Esta religiosidad popular, al ser un fenómeno complejo, ofrece múltiples centros de interés y una gran diversidad de facetas. Pero se pueden señalar dos de especial importancia. Ante todo esta religiosidad o *catolicismo*<sup>3</sup> popular es un paradigma de ese hecho sociocultural tan trascendental hoy llamado inculturación (Maldonado, 1989: 30).

En este mismo tenor habría que traer a colación la definición que ha dado la Iglesia católica al respecto cuando asienta que: “Esta piedad *popular católica*<sup>4</sup> en América Latina no ha llegado a impregnar adecuadamente o aún no ha logrado la evangelización en algunos grupos culturales autóctonos o de origen africano, que poseen riquísimos valores y guardan ‘semillas del Verbo’ en espera de la palabra viva” (*Documentos de Puebla*, 1979: 452).

<sup>3</sup> Las cursivas son mías.

<sup>4</sup> Las cursivas son mías.

Por otro lado, esta idea equivocada de que la devoción popular pertenece única y exclusivamente a los practicantes de la religión católica, tal vez se debe en parte a que los estudiosos de las confesiones protestantes han centrado su atención en cuestiones sobre su organización política (García Méndez, 1998), la pérdida de las tradiciones a partir de la incursión de una nueva denominación (Robledo Hernández, 1997) y el cambio religioso o la también denominada *conversión*. No en balde es este último el tópico que más ha acaparado la atención de los investigadores sociales en fechas recientes, acaso por ser considerado el punto central en la transformación religiosa y el cambio cultural.

Al respecto, algunos investigadores han propuesto dividir en etapas el proceso de conversión (Garma, 1999), a la vez que se hace énfasis en analizar los llamados “discursos” (Cantón Delgado, 1998; De la Torre, 2000; Carrasco, 1988).<sup>5</sup> Estas aproximaciones han dejado de lado cuestiones que resultan fundamentales para comprender el fenómeno de la conversión religiosa en su totalidad, tales como la vida “día a día” de los nuevos conversos, su cosmovisión y su propia reinterpretación de la doctrina ortodoxa del grupo al cual se han unido. Por otra parte, pensar que tras la conversión a una confesión protestante indiscutiblemente sigue la pérdida casi total de las tradiciones o costumbres de cada grupo étnico o comunidad, pareciera haberse convertido en un lugar común (Juárez Cerdí, 1995).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Además, en fechas recientes se han multiplicado los trabajos enfocados a centros urbanos, en comparación de los que se desarrollan en áreas indígenas y/o rurales, siendo mucho más frecuentes los que se llevan al cabo en las grandes urbes.

<sup>6</sup> Destacan entre estos acercamientos las investigaciones de Garma (1987) para el caso de los totonacos, y las de Robledo Hernández para los chamulas en Chiapas (*op. cit.*), sobre todo por tratar de vincular estas denominaciones con algunos aspectos relativos al cambio cultural. No obstante, con frecuencia, las investigaciones se han limitado a presentar algunas aproximaciones doctrinales y de reinterpretación de aquellos, sin pretender aprehender estos procesos desde la concepción particular e idiosincrásica de los sujetos sociales, y mucho menos atender a la manera en como estos amoldan su nueva realidad a sus formas de vida tradicional. En ese sentido, las etnografías sobre grupos evangélicos casi siempre se concentran en presentar la doctrina de estas comunidades de manera esquemática, sin indagar más allá de lo que los sujetos dicen creer, manteniéndose apartados —en este sentido— de lo que en realidad conforma su vida cotidiana. Finalmente, como ya hemos señalado, tampoco se ha abundado en las cuestiones de la cosmovisión protestante, el reordenamiento del mundo y la religiosidad popular, dando por un hecho que estos elementos son prácticamente arrancados de tajo o perdidos paulatina e irremediadamente a partir de la conversión.

De este modo y aun cuando los grupos protestantes se apropien de un nuevo discurso religioso, los indígenas (bautistas, presbiterianos o pentecostales) siguen reformulando esta forma de vida, siempre permeada por su indianidad, su cosmovisión, tradiciones y costumbres indígenas; proyectándola como un producto propio expresado en su manera de vivir la religión (religiosidad) (Vogt, 1992).<sup>7</sup> En ese sentido, la apropiación del dogma y la doctrina de los grupos evangélicos pasa también por un proceso de *amalgamamiento* con la cultura con la que entra en contacto, dominando casi siempre, al igual que para el caso de los católicos (no tendría porque ser diferente), su cultura de base. Partiendo de esta afirmación, convendría cuestionar no sólo la exclusividad católica de este tipo de “devociones populares” sino también el empleo del término, así como aquellas opiniones que apuestan por el cambio o aceptación íntegra de las doctrinas evangélicas por parte de los llamados pueblos originarios, sin que éstos adopten formas particulares de adoración y reinterpretación doctrinal.

#### UN PUNTO DE PARTIDA: HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA RELIGIOSIDAD COTIDIANA

Hemos insistido ya en que los trabajos sobre religiosidad popular protestante son escasos, conducidos frecuentemente por los modelos empleados para el catolicismo, que buscan identificar formas sincréticas entre las creencias indígenas y las adquiridas tras la conversión (Gutiérrez Estévez, 1992a, 1992b, 1992c). Así, se pretende vislumbrar, a la manera del trabajo arqueológico, un cuadro general a través de los fragmentos de una cultura que se espera haya permanecido inamovible a través del tiempo, a pesar del cambio religioso, o bien mirar una religiosidad popular protestante fincada en prácticas religiosas

<sup>7</sup> Respecto al empleo de términos tales como *reformular*, *refuncionalizar*, *reelaborar* y *resemantizar*, baste ahora con señalar que a lo largo de este trabajo discutiremos sobre su utilización, en tanto nos permiten identificar la permanencia y/o procesos de cambio en la comunidad a estudiar. Por otra parte, en lo que toca al concepto de *lo tradicional*, conviene aclarar que su aplicación corresponde más al concepto que los propios indígenas tienen sobre sus creencias anteriores, es decir, partimos de su propia definición —influida, eso sí, por su condición *actual*—, y no de un afán purista, que pretende ver las comunidades indígenas como poseedoras de una cultura inamovible o estática. Por el contrario, y aún cuando la resistencia mostrada por los pueblos mayances a través del tiempo resulte evidente, su permanencia se ha mostrado en su capacidad para adaptarse al cambio y la transformación.

atribuidas exclusivamente a los grupos pentecostales, tales como la emotividad y expresión en sus cultos, el canto, la danza y el llanto, o los *dones* del Espíritu Santo como el hablar en lenguas, la sanidad y la profecía (Cantón, *op. cit.*: 5; Bastián, 1994: 211). Bajo esta perspectiva, se habla de la emergencia de una religiosidad popular latinoamericana, impulsada y creada por las denominaciones pentecostales. Tales posturas dejan de lado al resto de las denominaciones históricas inscritas dentro del fenómeno —mucho más amplio y complejo— que es el protestantismo.

A partir de los planteamientos ya expuestos, nuestra propuesta consiste en una aproximación a las prácticas de corte protestante (incluso al interior de la Iglesia católica), apartadas de la reflexión teológico-dogmática, entendiéndolas más como parte de una religiosidad *cotidiana* que *popular*, que se manifiesta en el ámbito cotidiano, y cuya concreción no ocurre sino a través de la práctica que los usuarios hacen de ella (sin que esto le prive su cariz popular).<sup>8</sup> Es precisamente el ejercicio habitual de la religión —donde converge un conjunto de creencias, heredadas y construidas día a día— lo que transforma crea y reordena la religiosidad de los individuos. Es el ámbito pragmático de la vida donde se ponen en juego las estrategias de los usuarios en sus múltiples formas de utilizar la religión en su vida diaria lo que transforma el dogma y la religión, para crear y entender el mundo mediante la invención cotidiana de las prácticas religiosas (Certeau, 1996).

En el sentido en el que lo plantea Alfred Shultz, entendemos la vida cotidiana como el ámbito finito de sentido, correspondiente al *mundo del ejecutar*, *mundo de la vida* o *mundo del sentido común*. Se caracteriza esencialmente porque su existencia es presupuesta por los individuos, es decir, existía antes de nuestro nacimiento y seguirá existiendo después de nuestra muerte. Se accede a él de manera natural y no se cuestiona ni su existencia ni la de los objetos contenidos en él. En ese sentido, el mundo aparece como un campo de dominación, articulado y regido por un motivo pragmático, tejido por un amplio y complejo sistema de significados y significantes. Es un mundo intersubjetivo a través del cual se llevan a cabo los planes y propósitos del hombre a través de sus acciones (*apud* Rodríguez, 1993: 36-37).

<sup>8</sup> De tal modo que, la reflexión teológica dogmática surgida de la ortodoxia apegada a la inmutabilidad de los dogmas, es posible entenderla como una religiosidad, y el uso que se hace de ella en la vida cotidiana se manifiesta como una práctica religiosa pensada, vivida y practicada.

En este contexto, resulta más apropiado referirse a una *religiosidad cotidiana* al intentar definir aquella práctica religiosa diferenciada del dogma o de la oficialidad, y que no sólo se remite exclusivamente a las “masas”, culturas “populares” o clases subalternas, sino que contempla el uso que los individuos hacen de la religión en su vida cotidiana, cualquiera que ésta sea.

En un sentido shultzeano, podría decirse que es la manera de utilizar un bagaje de conocimientos en la vida cotidiana lo que transforma la religión; acervo que funciona como esquema de referencia e interpretación del llamado mundo de la vida (*ibid.*: 38).

Según nuestro punto de vista, hablando particularmente de lo que ocurre entre las etnias mayances, encontramos que los grupos protestantes, lejos de perder lo “tradicional” como pudiera pensarse, lo resignifican mediante nuevos patrones de conducta cotidiana. Resulta necesario entonces, aproximarse con mayor detalle a estos aspectos que constituyen pilares en la construcción del “ser” evangélico, o como trataremos de explicar a lo largo de este trabajo, de un “no ser católico”. Bajo estos márgenes pretendo acercarme a la manera como los individuos conciben esta identidad religiosa a partir del cambio religioso, entendiendo este proceso como la manera en la que los conversos adoptan una forma de construir su nueva identidad religiosa, “habiendo dejado la vida pasada”. Sobre todo porque la conversión cristiana, en su sentido paulino,<sup>9</sup> implica siempre la transformación radical del individuo (Garma, *op. cit.*). Éstos se miran siempre en perspectiva a partir de la construcción que hagan de una forma de vida que en el pasado fue pecaminosa y que ahora han reconstruido. Así, y bajo esta perspectiva de vida, ser católico se ha convertido para los evangélicos en sinónimo de ser pecador.<sup>10</sup>

El énfasis puesto en el estudio de la vida cotidiana radica en que considero que son estas actitudes, entre otras cosas, el medio por el cual se expresa la

<sup>9</sup> De las formas y diferentes etapas de la conversión me ocuparé más adelante.

<sup>10</sup> En el sentido antes expresado, el trabajo de Santana Rivas expone algunos puntos doctrinales sobre el pecado. Respecto a este tipo de restricciones ella cataloga los siguientes actos: no beber licor, no fumar, no ir al cine o leer novelas (la llamada literatura barata o revistas de consumo popular) (Santana, 1987: 103). A pesar de todo lo expuesto, conviene precisar que no se puede limitar este análisis a tal tetralogía de pecados. En ocasiones y dependiendo el momento en el que se dé el cambio religioso, éste tomará distintos matices. Como ejemplo podríamos mencionar lo señalado por una señora de Kaua, Yucatán quien expresó que las mujeres cometen pecado al “besuquearse con sus novios enfrente de todos y usar minifalda”.

identidad religiosa del grupo que pretendo estudiar. En ese sentido, propongo observar a la *religiosidad cotidiana* protestante como el uso (consumo) que los sujetos hacen de la religión (interpretación de la ortodoxia), su manipulación para fines prácticos y, la manera de vivirla (hablar, andar, cocinar, habitar espacios, cantar, formas devocionales en general, etc). Es decir, la *religiosidad cotidiana* protestante se encuentra articulada por dos campos de acción: por un lado, no se refiere únicamente a una práctica particular de la religión expresada en el día a día, sino que también es una forma de resistencia frente a la oficialidad institucional que, mediante la imposición ideológica<sup>11</sup> trata de manipular la cosmovisión de los sujetos, o en otras palabras, sus formas de ver la vida.

Dicha resistencia se manifiesta, ya lo he mencionado en líneas anteriores, en formas particulares de llevar a cabo la religión, interpretación del dogma y, especialmente, en la manera de mantener esquemas culturales aprendidos desde la niñez, en franca convivencia con su nueva religión.<sup>12</sup>

La apropiación de un sistema religioso, cualquiera que este sea, siempre se hace desde una base cultural transmitida de generación en generación y de la cual participan tanto católicos como protestantes. Es la manera como los feligreses interpretan las doctrinas de un sistema cultural externo para ser trasvasadas (como sucedió en primera instancia con el catolicismo), y después

<sup>11</sup> Entiendo la ideología religiosa a la luz de los planteamientos de Gramsci. Según lo explica Díaz Salazar, “Gramsci tiene una noción muy extensa del concepto de ideología, fundamentalmente la define como concepción del mundo (cosmovisión) que se manifiesta implícitamente en múltiples actividades (culturales, económicas, religiosas, etc)”. Ampliando más el concepto de ideología gramsciana, habría que decir que resulta erróneo tener un concepto negativo de las ideologías, ya que éstas “son necesarias y tienen una validez psicológica que se basa en dos aspectos: la toma de conciencia de la realidad y la organización y la movilización de masas” (Díaz Salazar, 1997: 116). Así, para Gramsci, las ideologías son verdaderas filosofías ya que “constituyen la vulgarización de esta que lleva a las masas a la acción y a la transformación, representan el carácter de masa de toda concepción filosófica” (*ibid.*: 119).

<sup>12</sup> Como lo he mencionado, las restricciones que los protestantes imponen a los feligreses (no tomar licor, no bailar, no fumar, no creer en las tradiciones, no decir malas palabras, etc), pueden ser vistas no sólo como un medio de control, sino también como una manipulación y represión a la que están sujetos los individuos. Sin embargo, los devotos cuentan con formas sutiles de resistir, de manera implícita por supuesto, frente lo que dicta la ortodoxia. Así, aun cuando se trate de llevar una vida ascética y de no incurrir en los pecados ya mencionados, las prácticas, “invisibles” para los demás (el adulterio, la fornicación, el chisme, etc), son realizadas de manera cotidiana. Eso sin dejar de lado la manera como se negocia con la cultura para seguir manteniendo elementos “tradicionales”.

volver a ser traducido y amoldado al mismo sistema de creencias indígenas pero desde el frente protestante. En otras palabras, la *religiosidad cotidiana* se expresa en la manera como se utiliza la doctrina, al ser interpretada (traducida), para darle sentido a la vida práctica y ordinaria. No se restringe, como se sugiere para los católicos, única y exclusivamente a las peregrinaciones, ni tampoco a una forma especial de creer en los santos y de venerarlos o al apego que se les tenga a ciertos sacramentos (*Documentos de Puebla, op. cit.*).

Para el caso que ocupa esta investigación conviene aclarar que, la *religiosidad cotidiana* de los protestantes mayas de Kaua, se fundamenta, con fines analíticos, en tres órdenes o niveles generadores de sentido distintos que son puestos en juego en la práctica cotidiana. Al mismo tiempo, son articulados para crear un código de referencia inteligible para el individuo a la vez que le permite interpretar al mundo que le rodea, construirlo y construirse a sí mismo dentro de él en tanto sujeto y objeto mismo de su experiencia.

Un primer nivel de sentido está dado por la cultura maya de base ancestral, aprendida y transmitida por generaciones, que trasciende a los individuos y es compartida tanto por católicos como por protestantes. Es el fundamento sobre el cual se estructura, alimenta y dota de sentido a las otras categorías. Un segundo nivel es aquel sobre el cual se sustenta la ideología religiosa (doctrinas, dogmas y normas morales), del grupo al que se adhieren tras la conversión y el cual los provee de un nuevo sistema de creencias que antes no se tenían. Es un modo de construir y ver al mundo. No siempre se opone al que naturalmente se posee desde el nacimiento, de tal modo que en ocasiones se le asemeja o acaban por sobreponerse uno a otro.

Un tercer nivel generador de sentido en la vida de los sujetos es el del plano real o inmediato, que se refiere a la vida cotidiana y es impulsado por motivos pragmáticos. Es precisamente en este ámbito que los otros dos planos pueden ser puestos en juego, mediante un diálogo entre el sistema de creencias adquirido desde el nacimiento por una cultura de base ancestral, y los conocimientos aprendidos tras la conversión. En ese sentido, es la práctica de estos niveles en el ámbito cotidiano, lo que posibilita la existencia de una *religiosidad cotidiana*. De tal modo que no se refiere únicamente a la manera como el individuo interpreta el dogma o las doctrinas, sino que también es su puesta en ejercicio en el ámbito de la vida cotidiana lo que transforma lo dado culturalmente mediante la práctica. Así, el uso que se haga de la religión (*religiosidad vivida*),

en estos niveles, no será exclusivo de las masas, o de estratos populares, ni de clases subalternas.

Tampoco se remite exclusivamente a las prácticas de protestantes pentecostales, en tanto reservas de un shamanismo supersticioso mediatizado por un discurso cristiano evangélico (Bastián, *op. cit.*: 247-248). No se trata solamente de la búsqueda de prácticas que se desprendan de un sincretismo cultural, ya que, en ese sentido, y siguiendo con una fórmula literaria, lo que se mira como sincrético es la forma, las devociones (canto, plegaria), pero el fondo, el nervio que dota de sentido a la religiosidad cotidiana (tanto de católicos como de protestantes) sigue siendo indígena.

En otras palabras, considero que es erróneo ubicar dentro de lo que se ha venido llamando “religiosidad popular” a aquella práctica religiosa llevada a cabo por las masas populares o por los pueblos indios, mediante elementos populares sincréticos, en tanto producto de sistemas de creencias de origen shamánico de culturas ancestrales, en oposición a las doctrinas o dogmas dictadas por la oficialidad (*ibid.*). También lo es el tratar de hallar elementos de una cultura que ha permanecido inmutable a través del tiempo y cuya permanencia subyace a la epidermis de una religión impuesta o adquirida por una cultura externa o dominante. Estas posturas, podrían hacer caer en la tentación de mirar como religiosidad popular protestante, solamente aquellas expresiones en las que se perciban vestigios de una cultura “tradicional” y no al conjunto de formas que la revisten.

La conjunción de los niveles productores de sentido a los que he hecho referencia se expresa mediante la *religiosidad cotidiana* en el llamado mundo del ejecutar, o mundo del sentido común (Shultz, 1995; 16). Es posible observarla en el maya de San Juan Chamula, quien se apropia de los espacios dentro del templo católico, para arrodillarse en el suelo cubierto con hojas de pino y venerar a sus santos mediante el uso de velas, copal y huevos. Se mira en el católico urbano que frente al peligro, opta por persignarse 10 veces, o asir su escapulario antes que rezar un rosario de 15 misterios; se observa en los peregrinos de San Juan Nuevo en Michoacán quienes prefieren bailar, como lo hacen en sus fiestas populares, frente al Señor de los Milagros antes que caminar, por creer que de este modo se obtendrán sus favores, y los encontramos también en el creyente pentecostal de Yucatán que pide al pastor le regale un frasco con el aceite que se utiliza en los cultos para imponer las manos a los enfermos, a fin de beberlo a sorbos pensando que eso aliviará más pronto su dolor.

Parte también, en el caso protestante, de la interpretación-traducción de las doctrinas oficiales (ortodoxia) y la manera de expresarlas en sus devociones particulares, como pueden ser, el trasladar el culto del templo a un ámbito doméstico, la relación con los espacios sagrados y la naturaleza, así como las restricciones al respecto, formas de culto, supersticiones, alabanzas, y la relación con los espacios sagrados; esto es lo que modifica constantemente el funcionamiento de la oficialidad. Esta interpretación-traducción la entiendo a su vez como la manera en la que los sujetos desbaratan la “fatalidad del orden social” para darle coherencia a su vida diaria, cotidiana u ordinaria (Certeau, 1996). Es una deconstrucción de la religión para redimirla en sus formas infinitas de interpretarla y de vivirla. En este punto me apoyo en las propuestas de Certeau cuando afirma que:

Los “creyentes” campesinos desbaratan así la fatalidad del orden social. Y lo hacen al utilizar un cuadro de referencia que, también proviene de un poder externo (la religión impuesta por las misiones). Vuelven a emplear un sistema que, muy lejos de su propio ser, se ha construido y difundido gracias a la intervención de otros, y marcan este nuevo uso, mediante “supersticiones”, excrecencias de lo milagroso que las autoridades civiles y religiosas siempre han considerado sospechosas, con toda razón, de impugnar la razón de las jerarquías del poder y del saber. Un uso (“popular”) de la religión modifica el funcionamiento de ésta. Una cierta manera de hablar este lenguaje recibido lo transforma en un canto de resistencia, sin que tal metamorfosis interna comprometa la sinceridad con la cual puede creerse, ni la lucidez con la cual, por otra parte, son vistas las luchas y las desigualdades ocultas bajo el orden construido (*ibid.*: 22).

Mi propuesta apunta a mirar al protestantismo maya como una forma más de expresión de lo indígena (como también sucede con los católicos), traducido bajo los patrones discursivos de un sistema religioso étnico no católico. Para el caso particular de mi investigación equiparo esta definición con la de “religiosidad indígena”, término utilizado por los teólogos de la liberación (Boff, 1979 y 1999; Bravo, 1986).

Por parte de los practicantes, esto se realiza mediante una “manera de utilizar” los sistemas impuestos (artes de hacer) en “mil maneras de deshacer el juego del otro, es decir, el espacio instituido por otros, que caracterizan la actividad sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por no tener uno propio deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones establecidas”

(Certeau, *op. cit.*: 22). Si en un primer momento con la evangelización católica los indios se vieron sometidos a la imposición de símbolos, creencias y dogmas por la fuerza ideológica y física, los protestantes también han tenido que asimilar formas sutiles de dominación por parte de sus nuevos evangelizadores (basadas en la negación y repudio a los “males sociales” como el alcoholismo, tabaquismo y el adulterio, entre otros), cambiando el concepto de pecado aprendido por el catolicismo para recrearlo en otro orden doctrinal que los enfrenta y lo define frente a los otros,<sup>13</sup> lo cual impacta no sólo su orden social sino en todo el sistema de creencias. En ese sentido, no se cambia solamente la categoría de pecado, sino que se aprende a vivir con él en mil formas de pecar, de transgredir y de redimirse.

En armonía con lo expresado líneas arriba y con respecto al uso que los indios colonizados hicieron de las formas impuesta por la cultura dominante de Certeau expresa también que éstos: “metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo” (*ibid.*: 38).

Dichas prácticas cotidianas resultan, en todo caso, una expresión también de resistencia de la cultura evangelizada a pesar de la imposición ideológica (la evangelización católica o protestante siempre ha tenido matices colonizantes).

#### LA CONVERSIÓN RELIGIOSA

El tema de la conversión es sin duda alguna uno de los tópicos más importantes para la comprensión del cambio religioso (Fortuny, 1999, 1998 y 1994; Garma, *op. cit.*, y otros). Ya sea que se le mire como una manera de control social, como vehículo de cambio de identidad o como un proceso de transformación en los sujetos (transculturación) (Aguirre Beltrán, 1997) es, desde mi punto de vista, el aspecto central en la conformación del “ser” protestante. Forma el elemento que da sentido a la vida del creyente y que

<sup>13</sup> En otro sentido, el optar en un momento dado por la elección de una religión protestante responde a diversos factores (intereses económicos, falta de atención por parte de la Iglesia católica, etc) entre lo que se manifiesta también una resistencia frente a sistemas opresivos por parte de la Iglesia católica (sistemas de cargos, fiestas patronales y la inversión de dinero que ello implica). El cambio religioso o conversión no responde únicamente a la aceptación de la doctrina evangélica o al convencimiento catequético de las iglesias protestantes.

articula al protestantismo en su conjunto. Una vez convertido el creyente, es preciso convertir también a los otros sin tregua alguna (Cantón, *op. cit.*).

Apela a una transformación radical de los individuos mediante un nuevo nacimiento, lo que implica también un cambio de vida que va desde las actitudes cotidianas hasta las decisiones más trascendentales de la historia personal. De este modo, la conversión va más allá de la simple experiencia religiosa (James William, 1994). Si lo vemos desde la perspectiva del protestantismo, su complejidad rebasa el aspecto individual y remite, no sólo a la transformación que los individuos tienen en su relación y manera de entender a Dios o la divinidad, sino que implica también un cambio en las relaciones de los conversos con la sociedad en general, así como al interior del seno familiar (Carrasco, *op. cit.*).

Como ya lo he mencionado, existen distintas formas de acercarse al estudio de la conversión. Por ello, considero importante presentar en este trabajo un esbozo de algunas de las posturas tomadas al respecto así como de algunos de los autores que la han trabajado.

Cuando se habla de conversión religiosa, es común que se tienda a asociar este concepto de manera directa con el protestantismo, sectas y grupos no católicos. Pareciera ser que se ha dejado de lado el significado primario de la conversión. Así, se ha negado a la Iglesia católica la capacidad de tener “convertidos” o de ir a evangelizar, aún cuando los documentos oficiales así lo demanden (*Documentos de Puebla*, catecismo, etc.). De tal modo que se ha vuelto una práctica común referirse a la conversión como un sinónimo de cambio de adscripción religiosa (por lo general el cambio del catolicismo a grupos evangélicos), dejando de lado otras de sus posibles acepciones. En muchos casos, el uso del término en el sentido antes señalado ha llevado también a algunas imprecisiones conceptuales. Tan sólo por mencionar un ejemplo, es posible observar que cuando en los censos se trata de explicar el crecimiento de las iglesias evangélicas o cuando se habla del número de conversiones a denominaciones no católicas, se presume que éstas van en “aumento” y que en comparación con el caso del catolicismo, éste disminuye. El uso de lo que se entiende por conversión, así como las variables que se exponen para explicar este supuesto rápido crecimiento, pueden ser analizadas mas detenidamente.

Así por ejemplo, en los datos censales que maneja Casillas para su estudio en Chiapas se hace énfasis en el rápido aumento de las organizaciones religio-

sas en una sociedad predominantemente católica, así como el éxito que están teniendo en su labor proselitista (Casillas, 1989: 74). En ese sentido, su estudio expone que:

Las poblaciones consideradas incrementaron su porcentaje de crecimiento sobre sí mismas, pero la católica fue la que menos lo hizo; la población sin religión fue la que más incremento tuvo, dejando muy, pero muy atrás a la católica. La protestante por su parte tuvo un porcentaje de crecimiento en todo momento superior al correspondiente a la católica, aunque superada en todo momento por los índices de crecimiento de la población sin religión. Pero a diferencia de lo ocurrido con la católica, la brecha entre protestantes y sin ninguna religión no es tan contundente, más no por ello pierde relevancia analítica. Esto es, se puede hablar, así sea a nivel hipotético, no solo de una división creciente del campo simbólico de la religión, sino incluso de una eventual reducción del mismo (*ibid.*: 76).

Estas percepciones sobre el supuesto aumento del protestantismo frente al casi nulo crecimiento de los católicos deben ser tomadas con reserva. En ocasiones las variables utilizadas para el análisis sobre el avance evangélico pueden dejar de lado otras consideraciones fundamentales para el estudio de esta proliferación confesional.

En la mayoría de los casos se considera como evangélico a quien se adscribe como tal o quien dice serlo. No obstante, existe una gran distancia entre quienes afirman haberse convertido a una religión (profesión de fe) y quienes son miembros de determinada confesión religiosa. Algunas de ellas (bautistas) ni siquiera toman en cuenta dentro de sus actas de membresía a quienes solamente han hecho su profesión de fe sin ser bautizados, ya que mientras permanezcan en este estado, no serán considerados miembros activos y tan solo serán vistos como “simpatizantes”.

Tampoco se toma en cuenta el hecho, bastante frecuente entre las denominaciones en comunidades indígenas, de que muchos de los miembros asisten de manera irregular al templo aún y cuando ya tengan ciertos cargos y responsabilidades en el interior de las congregaciones. Asimismo, se deja de lado también el considerar los pocos casos, pero cada vez más frecuentes, de deserción entre los protestantes. Muchas veces los conversos a una religión evangélica se siguen considerando a sí mismos como evangélicos aún cuando hayan dejado de asistir a un templo por completo. De hecho, en ocasiones lo que cuenta para determinar el crecimiento de las congregaciones protestantes, es el número

de templos construidos en una comunidad. Considerar esta variable también puede ser engañoso, ya que en muchos casos, y debido al ausentismo de los feligreses, estos tienen que cerrarse o suspender momentáneamente sus actividades, incluso por tiempo indefinido. De tal modo que lo que se toma como referente para determinar el aumento de grupos protestantes, son templos vacíos y abandonados.

Respecto al aumento de conversiones protestantes frente a la disminución de crecimiento católico es preciso considerar también cómo se está entendiendo y bajo qué perspectivas de análisis se observa. En el caso de las primeras, la conversión se refleja casi siempre en un aumento en el número de feligreses que se adhieren a estas congregaciones. Esta misma variable no puede ser aplicada para el caso de la Iglesia católica donde la conversión y el ingreso a sus filas no se produce a partir de la conversión de adultos a la iglesia, sino mediante el bautismo de los niños que nacen en ella. De tal modo que si quisiéramos ver un verdadero crecimiento o aumento de la feligresía católica, habría que considerar la revisión de las actas de bautismo de las parroquias y no el número de personas adultas que se adhieren a la iglesia como resultado de una conversión, ya que bajo este marco de análisis, los resultados al respecto serán nulos. Hay que recordar que la adhesión a una congregación (léase cambio religioso) como resultado de una decisión tomada por un adulto (profesión de fe) en su conversión, es un significado particularmente de uso y de cuño protestante. Esta variable de análisis no aplica para la Iglesia católica en donde los padres heredan la creencia a sus hijos desde su nacimiento y que se expresa en el bautismo a partir del cual pasan a formar parte de la Iglesia universal. La conversión del individuo será un proceso que se ha de construir con el paso del tiempo y que será responsabilidad única y exclusivamente de él mismo, así como la relación que establezca con la institución eclesial.

No obstante, si bien es cierto que los protestantes han utilizado el término conversión de manera profusa, éste casi siempre se encuentra referido a un conjunto de actividades proselitistas, dejando de lado el contenido global de su significado. En razón de ello considero necesario, a fin de entender la complejidad del fenómeno de conversión, revisar algunas de las posturas que se pueden tomar al respecto así como los planteamientos que se han hecho y la manera como se han abordado. Aun cuando existe la posibilidad de extrapolar el término en tanto fenómeno religioso a otro tipo de religiones, sólo haré referencia aquí a la manera como lo han planteado las religiones cristianas.

Al respecto, es preciso entender que son precisamente los grupos evangélicos los que han dotado a la conversión de una multiplicidad de significados y sentidos que tienden a relacionarla con el cambio religioso o denominacional. Sin embargo, desde el punto de vista teológico, este proceso sólo tiene un significado primario: la salvación del alma de los individuos a través del arrepentimiento. Ganar almas y salvarse por lo general se reducen al cambio religioso o el paso del catolicismo a una denominación protestante. No significa que no se contemple en estos grupos el significado primario de la conversión (paulina), pero en todo caso, la transformación milagrosa del individuo a través de la intervención divina debe de ir de la mano con un cambio de religión.

#### LA CONVERSIÓN COMO EXPERIENCIA RELIGIOSA

Desde el punto de vista de la experiencia religiosa, la conversión produce en el individuo un cambio en su manera de percibir al mundo a la vez que una alteración emocional y en los sentidos, independientemente de la religión a la que hagamos referencia (me refiero aquí a las distintas vertientes del cristianismo, el protestantismo, el catolicismo, ortodoxos, etc.). Se trata de una toma de conciencia. Implica una transformación que parte de la aceptación que hace el individuo de su vida pasada en tanto estado de culpa y de arrepentimiento. Es decir, en el sujeto que se convierte a una religión se produce una serie de transformaciones psico-biológicas que también repercuten socialmente. Tiene que ver de manera directa con el arrepentimiento y con la culpa, por lo que implica también ciertos supuestos psicoanalíticos. La conversión, según esto, se refiere ante todo con la experiencia de la negatividad y con el fracaso existencial, real o aparente, de los sujetos (James William, *op. cit.*: 324).

Sin embargo, quisiera referirme en primera instancia a la manera como se ha entendido el acto de la conversión desde la perspectiva teológica cristiana. De acuerdo con lo planteado por González, es necesario prestar atención en primera instancia a la palabra conversión misma. Según lo señala él mismo, el Nuevo Testamento utiliza varios vocablos para referirse al fenómeno de la conversión religiosa entre los que se encuentran: *epistrépho* y *metanoéo*, que significan convertirse “en su sentido teológico más estricto” (González, 1985: 323).

Así remite al encuentro del hombre con Dios, el arrepentimiento a partir de la conciencia que éste toma y su consecuente transformación en vías de

conseguir su salvación, la cual debe ser entendida a su vez, como el objetivo de todo cristiano, que es el disfrute de la presencia divina por la eternidad.

Como el mismo González afirma, la conversión es asociada muchas veces con el fenómeno del arrepentimiento, y éste a su vez con la carga de culpa que conlleva todo acto de atrición (*ibid.*). Sin embargo, la conversión entendida como arrepentimiento, se remite también a una experiencia psíquica y tiene repercusión sociogénica en el individuo converso. Es al mismo tiempo experiencia de la culpa, por lo que es entendida también como una experiencia irracional propia del sentimiento humano cargado de contenidos sociogénicos (*ibid.*: 324). Es asimismo un fenómeno psíquico en tanto que mantiene las vivencias de los sujetos y se expresa como un momento de crisis en el interior del mismo; implica una reflexión sobre sus acciones pasadas y conlleva en la acción cometida un sentimiento condenatorio y reprochable contra sí mismo (*ibid.*). Mantiene igualmente un consciente malestar consigo mismo, causa genética de la *angustia* que le embarga (*ibid.*: 324).

Contando, pues, con tal concepción de la realidad entiende el teólogo que la conversión es en su verdad profunda don de la gracia de Dios. De esta suerte la conversión dice una relación última con aquel proceso de cognición, noético, en el cual le es dado al hombre aperebirse de la verdad radical de sí mismo y sobre sí mismo; esto es aperebirse de quién es y quién se lo dice. La conversión, pues, tiene su origen en Dios, aunque esté socialmente mediada e incluso entregada a los mecanismos que rigen las relaciones sociales y afectan la operatividad de la mente. Por la conversión se llega a saber sobre sí mismo y sobre el mundo sabiendo de Dios (*ibid.*: 330).

Podríamos decir, junto con Ricoeur, que este sentimiento de culpa, el pecado y el mal son lo que estructura las significaciones de los individuos y de las culturas. Tiene trascendencia no sólo a nivel individual sino también en la cultura, en la memoria colectiva, es la llamada *labilidad* del ser humano. Permanece en las narraciones míticas de origen (Ricoeur, 1969). Es un fenómeno además de connotaciones *morales*, ya que la culpa tiene carácter, se dice, sociogénico. Los otros frente a mí son los que en realidad evalúan la verdad de mí mismo como transgresor de un valor que reviste alcance y justificación comunitaria, social. Con lo cual queda patente la naturaleza relacional de la *culpa*, y se hace posible redefinir la conversión como una “restauración de las relaciones quebradas” (González, *op. cit.*: 325).

Queda planteada entonces una cuestión de importancia para el psicólogo y el sociólogo: el que se convierte desajusta su vida. El convertido se debe a un difícil movimiento hacia la meta trascendente de su vida, que le lleva a entrar en conflicto consigo mismo, con su vida anterior, y con las pautas de conducta socialmente establecidas en la misma medida en que éstas representen un obstáculo en ese movimiento hacia la meta divina (*ibid.*: 342).

Para William James convertirse es regenerarse y experimentar la religión:

Convertirse, regenerarse, recibir la gracia, experimentar la religión, adquirir seguridad, todas éstas son frases que denotan el proceso, repentino o gradual, por el cual un yo dividido hasta aquel momento, conscientemente equivocado, inferior o infeliz, se torna unificado y conscientemente feliz, superior y correcto, como consecuencia de sostenerse en realidades religiosas. Esto es lo que significa, al menos en términos generales, conversión, creamos o no que se precisa una actividad divina directa para provocar este cambio moral (James, 1994: 149).

La conversión produce un cambio radical en el individuo ya que, “las ideas religiosas, antes periféricas en su conciencia, ocupan ahora un lugar central y que los objetivos religiosos constituyen el centro habitual de su energía (*ibid.*: 154).

La conversión, según asienta James, también debe entenderse como la incompletud del ser humano:

Para comenzar, hay dos cosas fundamentales en la mente del candidato a la conversión: primero, la incompletud y la culpa, el pecado del que quiere escapar; segundo, el ideal positivo que desea conseguir. Ahora bien, en la mayoría nosotros, el sentido de nuestro actuar equivocado constituye una parte de nuestra conciencia mucho más precisa de lo que suele ser la imaginación de cualquier ideal positivo que pretendamos alcanzar. En la mayoría de los casos, el “pecado” absorbe casi exclusivamente la atención, de manera que la conversión es un “*proceso de lucha para alejarse del pecado más que por alcanzar la rectitud*” (*ibid.*: 162-163).

En ese sentido, esta incompletud del ser humano a la que se hace referencia puede ser comparada con la no coincidencia del hombre sobre la cual se finca su *labilidad* humana en relación con la culpa y el pecado (Ricoeur, *op. cit.*).

En el caso de Kierkegaard, “la angustia precede a la culpa y alcanza incluso al estado de inocencia anterior al pecado (James, *op. cit.*: 338). Así, el sujeto

vuelve a Dios y tiene una necesidad de buscarle de tal modo que, como lo hemos venido mencionando, la conversión resulta un fenómeno que conlleva al descentramiento como retorno a la voluntad divina (*ibid.*: 339).

Sea como fuere, las distintas denominaciones protestantes, así como el desarrollo mismo de las religiones cristianas, ha nutrido de significados al fenómeno de la conversión. En el caso de las denominaciones protestantes y pentecostales, también ha ido cambiando la manera de entender este estado ideal del ser humano (estado salvífico) el cual se adquiere tras el cambio.

#### LA CONVERSIÓN DESDE LA PRÁCTICA PROTESTANTE

Según lo explican varios estudios antropológicos, existen dos perspectivas para explicar el proceso de conversión protestante. La primera se refiere a una en la que se define al converso como un sujeto pasivo. También se le ha denominado conversión paulina, por hacer referencia al encuentro que tuvo el apóstol san Pablo en su camino a Damasco con Dios, a partir del cual sufrió una transformación radical en su vida por una manifestación directa y milagrosa con Dios. El segundo enfoque remite a un tipo de conversión en la que el sujeto ejerce su voluntad y su deseo de cambio mediante una participación activa con el grupo con el que interactúa. Esta perspectiva toma en cuenta las condiciones sociales y económicas que rodean al individuo que se convierte (Fortuny; 1994: 50-52). Como lo menciona Fortuny, dentro de esta perspectiva es el actor social el que anda en busca de, y se encuentra en un estado de disposición y cambio.

Aquí la conversión no “le sucede” a la persona desde un punto de vista pasivo, más bien, es la búsqueda que realiza un individuo y las estrategias que utiliza para alcanzar un cambio significativo en su vida. La conversión no es sólo un evento, ni tampoco es un acto *terminal*, sino una secuencia de actos o actividades en las que el mismo actor opera para que se produzca la conversión y que se traduce en un cambio en su comportamiento y en su experiencia real de él y con los demás (Strauss, 1979: 163) (*ibid.*: 51-52).

No obstante la sistematización y descripción que presentan estos estudios sobre la conversión, hay que decir que en un sentido estricto, tiene el mismo sentido teológico para los católicos y para los protestantes. Su esencia es la

misma. Nos remite al paso de la increencia a la fe. Es una especie de traslado, de negar la existencia de Dios a conocerle (aceptarlo), y como consecuencia de esto llegar al arrepentimiento. Se refiere también al cambio radical del individuo en conciencia y en actitudes. Es una transformación total de vida y de su manera de relacionarse con Dios y con los que lo rodean. Como asienta González: “El paradigma de la conversión se da en el sentido propio o estricto, tal como venimos describiendo los momentos de nuestro análisis, en el paso de la increencia a la fe; es decir, del apartamiento existencial de Dios y de su designio salvífico a la “obediencia de la fe” (González, *op. cit.*: 342).

Así, para un evangélico, la conversión significa en un primer momento la transformación de la vida a partir de un encuentro con Cristo. Sin embargo, esta decisión primaria culmina y se concreta con la adhesión de quien ha realizado su profesión de fe (aceptar a Cristo), a una congregación protestante. Desde la perspectiva evangélica, resulta casi inconcebible que una persona que ha hecho su “profesión de fe”, y se haya convertido no lo demuestra adheriéndose a una denominación protestante. Una persona que después de haber manifestado aceptar a Cristo, no lo demuestre dejando su antigua religión y sus “prácticas pecaminosas”, correrá el riesgo de que su decisión personal sea considerada como nula por la congregación, poniendo en duda su salvación “genuina”.

En el caso de las comunidades mayas el proceso de evangelización ha sido largo y complejo. En ocasiones se ha expresado mediante el cambio, y la aceptación de la religión del otro. Otras veces, a través del disfraz y el ocultamiento, y en otras, mediante la negación a aceptar la religión impuesta. Así, el protestantismo, como alguna vez lo fue el catolicismo, se ha convertido en una especie de auto exilio espiritual. En el proceso, se ha dejado atrás lo que se considera propio para ir a habitar a la morada del “otro”, para encontrarse al final a sí mismo como otro (Ricoeur, 1996).

En el caso de los protestantes, la conversión a una determinada denominación implica realizar un viaje que los conduce al punto del no retorno. El proceso de socialización experimentado tras la conversión impide muchas veces que se pueda concebir el regreso al catolicismo, de tal modo que resulta mucho más fácil que un protestante se convierta en apóstata a que conciba el retorno a su antigua religión (Garma, 1999).

### CONVERTIRSE “A” Y CONVERTIRSE “EN”

Podría decirse que el proceso de conversión dentro de las iglesias protestantes (históricas y pentecostales) se produce de manera gradual y parte de una diferencia entre convertirse “a” y convertirse “en”. De tal suerte que convertirse “a” se refiere al primer momento en el que un individuo ingresa a un grupo religioso y se convierte “a” la denominación bautista, presbiteriana o pentecostal. Esta etapa del proceso es la más inmediata y difiere de lo que significa convertirse “en”, que hace referencia a la etapa última en el proceso de conversión y que aparece en la perspectiva de los protestantes como el último paso a alcanzar. En ese sentido, convertirse “a” una religión será distinto que convertirse “en” bautista, presbiteriano o pentecostal. Convertirse “en” se refiere a una transformación radical de la identidad religiosa del converso e implica actuar de acuerdo con las normas de un grupo religioso determinado.

El proceso puede ser tratado como una especie de socialización secundaria a través de la cual los individuos adquieren una serie de conocimientos y comportamientos a partir de su incursión dentro de un grupo religioso determinado (Díaz de La Serna, 1985: 165). Este proceso de socialización religiosa es gradual y varía dependiendo del tipo de confesión o denominación de que se trate, en ese sentido, se refiere también a un cambio y construcción de una identidad religiosa.

### EL RECICLAJE ESPIRITUAL

Según lo explica Garma, la conversión religiosa no concluye con la incursión de un sujeto a un grupo ni con la consecuente internalización de las prácticas aprendidas durante su proceso de socialización (Garma, 1999). Una vez que se ha convertido a una religión protestante, su abanico de posibilidades de las ofertas religiosas se presenta como una realidad de cambio, y el sujeto se convierte en un actor dinámico en busca de lo que considere “la verdad religiosa”. Así, según lo refiere este autor, la movilidad religiosa es un fenómeno recurrente dentro de los grupos protestantes. Cuando el proceso de conversión a una confesión histórica se ha dado, se tiende a salir en busca de otras formas religiosas que satisfagan las expectativas. Los motivos de esta movilidad son diversos. Van desde problemas al interior de sus congregaciones hasta motivos de índole personal como necesidad de

vivir otras formas de religiosidad, etc. El modelo presentado por Garma nos remite a un proceso en el que se pasa de ser convertido, a una etapa de búsqueda y de allí hasta llegar incluso a la apostasía de la fe. En ese sentido, estoy de acuerdo con el autor en la distinción que hace de estos tres momentos en la vida de los conversos. Sin embargo, en este sentido me parece mucho más conveniente referirse a este proceso como un *reciclaje espiritual* más que como una movilidad religiosa, la cual resulta una realidad ya dada implícitamente. Una vez que se ha dejado de ser católico, la posibilidad de cambio de una denominación protestante histórica, a una pentecostal, por mencionar un ejemplo, se encuentra dada dentro de las expectativas religiosas protestantes; es una práctica común entre estos grupos. Es una opción real dentro del abanico de posibilidades de los creyentes que por lo general no se cuestiona. Dentro de esta variedad se encuentran incluso contempladas en el horizonte protestante las congregaciones paraprotestantes o las denominadas “sectas” (Testigo de Jehová, mormones, etc.).

Lo que no está dado y que tampoco se contempla en la movilidad religiosa, es la continuidad del proceso de conversión una vez que el cambio denominacional ha tomado lugar. Es decir, una persona tiene las puertas abiertas de cualquier denominación protestante para ingresar a sus filas, pero para que este cambio de adscripción religiosa pueda concretarse, se requiere que los que se han adherido, pasen por un proceso de “segunda conversión” o socialización, a través del cual se pongan en práctica las doctrinas del grupo religioso por el que se haya optado cambiar. En muchos casos es necesario incluso volver a bautizar a aquellos que ingresan a una denominación diferente a la que se tenía de origen. Así por ejemplo, un presbiteriano, acostumbrado a practicar el bautismo de infantes que decida cambiarse a una iglesia bautista, tendrá que volver a ser bautizado por medio de la inmersión en agua de acuerdo como lo realizan los bautistas, ya que para ellos, la forma de realizar el bautismo presbiteriano no es bíblico y por lo tanto carece de toda validez. Del mismo modo, aquellos creyentes pertenecientes a una iglesia histórica que se cambien a una denominación pentecostal tendrán que pasar por diferentes procesos a fin de poder convertirse “en” pentecostales. Si bien la salvación del alma no se cuestiona, lo que se plantea al nuevo converso es la adecuación de sus prácticas religiosas al modelo doctrinal de la religión a que se adhiera. De no ser así, la posibilidad de cambio o de la movilidad religiosa, será puesta en tela de juicio. Para que la movilidad religiosa se pueda dar, tiene

que haber una especie de reconversión (el reciclaje espiritual al que nos hemos referido anteriormente) del individuo a través de la aceptación de las doctrinas del grupo al que pretende ingresar, y un rechazo a sus doctrinas pasadas, tal y como sucede con la conversión del catolicismo al protestantismo. En ese proceso se vuelve a pasar por las etapas transitadas en la primera conversión (entusiasmo, emotividad, seguridad de la salvación y convencimiento doctrinal). No es suficiente convertirse “a” una denominación determinada sino que resulta más apropiado convertirse “en” practicante y creyente de las doctrinas de la denominación en la que se haya producido el cambio.

En el fondo lo que se pone en juego tras la movilidad religiosa no es el cambio de adscripción denominacional —el cual es una realidad ya dada— sino la “reconversión” o *reciclaje espiritual*, de aquel que ingresa a una denominación protestante. La movilidad religiosa es un hecho concreto dentro del horizonte de expectativas de los creyentes evangélicos. Lo que no está contemplado es el proceso de reconversión necesario para que el cambio sea genuino. La movilidad y el cambio se encuentra posibilitada por un factor de identidad que une a los grupos protestantes expresado en el saberse “cristianos”, y apartados de los “inconvertidos” católicos.

#### LA CONVERSIÓN DESDE EL PARADIGMA PENTECOSTAL

Para los grupos pentecostales el proceso de conversión puede ser más tardado y riguroso que en las denominaciones protestantes históricas. En realidad, para la mayoría de los grupos protestantes en general, la conversión religiosa comienza su proceso cuando la persona, arrepentida por su vida pasada y de sus pecados, decide “voluntariamente”, pero a la vez motivada por la acción divina, convertirse a una religión determinada. En muchos casos esta decisión toma formas de un rito de paso (Cantón, *op. cit.*: 131) y se realiza en cultos evangélicos, en campañas evangelísticas o en conciertos religiosos y eventos masivos. Aunque esto no impide que este tipo de decisiones sean tomadas en reuniones más privadas o de manera individual.

Este ritual se realiza haciendo un llamado a través del cual los sujetos que se han arrepentido levantan la mano respondiendo a una petición del pastor o del predicador en señal de haber aceptado a Cristo como su “único y suficiente salvador”. Luego de haber realizado esto, se procede a “adoctrinar” (enseñarle al nuevo converso las creencias de la Iglesia en la que hizo su profesión de fe)

al nuevo creyente. Una vez que ha pasado el tiempo y que el pastor considere que la persona ya está “firme y madura en la fe” se procede a realizar el bautismo en agua. En el caso de las iglesias pentecostales será por inmersión y cuando las personas tengan edad suficiente para poder decidir sobre sus vidas. Este paso es muy importante ya que dota al converso de responsabilidades y obligaciones frente al grupo además que convierte al individuo en sujeto de pagar el diezmo, obligación que sólo le corresponde a los que son miembros. Esta membresía sólo la adquieren aquellos que han recibido a Cristo y que consecuentemente ya han sido bautizados.

Si bien en la mayoría de las iglesias históricas esto es suficiente para garantizar la salvación de los individuos en tanto que se contempla como un proceso terminado, dentro de los grupos pentecostales, el camino no concluye con el bautismo en agua. En casi todos los casos es necesario que el que se ha convertido selle su decisión personal y nuevo nacimiento, con el bautismo en el Espíritu Santo, manifestándose principalmente mediante uno de los dones que otorga al creyente (glosolalia, sanidad, profecía). En las iglesias pentecostales es común creer que quienes no hayan recibido el don del Espíritu Santo mediante al hablar en lenguas no han sido verdaderamente salvos. Quienes no lo hayan recibido, permanecerán en espera del milagro o bien podrán incluso “fingir” que Dios les ha dado el don a fin de que su conversión no sea puesta en duda.<sup>14</sup> De tal modo que el hablar en lenguas es visto como una verdadera garantía que sella el pacto hecho con Dios y que demuestra ante los demás miembros una conversión genuina. Como lo asienta Felicitas Goodman: “el hablar en lenguas, es uno de los atributos que los fieles pentecostales consideran la manifestación divina que prueba una verdadera conversión” (Goodman, 1972).

#### ESTRATEGIAS Y MECANISMOS DE PROSELITISMO

Habiendo expuesto la complejidad e importancia de la conversión desde esta perspectiva, cabe decir que el protestantismo en México es y sigue siendo una religiosidad en esencia proselitista. Establece su razón de existencia y permanencia a través del “convertir” a los “otros”. Entendiendo aquí el proselitismo

<sup>14</sup> Sin embargo, no será labor del investigador determinar si una práctica o creencia es genuina o no, sino partir de aquello en lo que los creyentes dicen creer, para plantearse una posible explicación de un fenómeno dado.

religioso como una práctica creada y formada institucionalmente con la finalidad de atraer adeptos a una denominación determinada.

Resulta pertinente observar el hecho de que después de casi dos siglos de haber llegado a un país explotado y desgastado por el catolicismo, las denominaciones protestantes finquen su crecimiento en el tratar de “convertir”, primordialmente a católicos. De hecho, y contrario a lo que plantea Jean Meyer, parte del éxito protestante radica en que trabajan con católicos previamente adoctrinados.<sup>15</sup> Según afirma el historiador francés:

Es una falacia comúnmente repetida creer que los “protestantes”, “evangélicos”, “pentecostales” y los no cristianos, como los testigos de Jehová, mormones, etc., son católicos convertidos. En muchos casos el crecimiento de la ola “protestante” se da en zonas o segmentos sociales de los cuales la Iglesia católica se encontraba ausente, por una razón o por otra. De hecho, en la diócesis, la Iglesia estuvo casi ausente entre 1857 y 1950, con la breve excepción de los años 1902-1911. Cuando el predecesor de don Samuel, a fines de los cincuenta, utiliza la figura del catequista indígena y llama a los jesuitas, los protestantes le llevan ya más de treinta años de ventaja a la Iglesia y cuentan con el apoyo del Estado local y del federal. Así que, en ausencia de cifras fiables, se vale decir que se está dando un crecimiento paralelo de las diversas iglesias cristianas y no (cristianas) a expensas de un nacionalismo más chamánico que cristiano (Meyer, 1989: 110).

De tal modo que es posible decir que la tarea de todo cristiano converso a una denominación protestante se reduce principalmente a “convertir” y predicar la palabra sin descanso (“Por tanto, id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre de Padre del Hijo y del Espíritu Santo”, Mt, 28: 19). Como lo asienta Manuela Cantón “la misión de un converso evangélico es convertir sin pausa, predicar sin tregua, ganar almas” (*op. cit.*: 22). Este tipo de

<sup>15</sup> No conozco casos en México donde misioneros protestantes hayan predicado el evangelio a indígenas que nunca hubieran tenido siquiera noción de quién es Cristo, el Dios cristiano, la Trinidad o la Iglesia católica. Sobre todo si recordamos que los primeros protestantes que llegaron a México a propagar su fe de manera sistemática, comenzaron su labor evangelizadora en el siglo XIX (Fortuny, 2000), trabajando principalmente en zonas urbanas, cuando, para ese entonces, la Iglesia ya llevaba mucho tiempo de haber llegado a tierras mesoamericanas, difundiendo su fe principalmente en zonas indígenas. En todo caso, que hayan sido bien o mal instruidos en la fe, en determinada diócesis es el resultado de un trabajo evangelístico deficiente por parte de la Diócesis y no de una casualidad azarosa con la cual se encontraron los evangelistas protestantes en dicha región del país.

actitudes forma parte esencial en la ideología protestante, a tal grado que las estrategias proselitistas son aprendidas desde el ingreso a una congregación protestante o bien desde el nacimiento, en el caso de aquellos creyentes que han crecido en el seno de una congregación evangélica.

Todo acto de un evangélico en el que se exprese su religiosidad tendrá un significado proselitista. No hay un solo momento de reflexión sobre la vida de una persona creyente en la que, ya sea consciente o inconscientemente, no se adopte una postura proselitista. Son conductas aprendidas e interiorizadas de tal modo que cualquier guiño, discurso o gesto conlleva un sentido de evangelismo. Va desde las actitudes cotidianas como el caminar, hablar, hacer señas, hasta modelos discursivos a través de los cuales se trata de persuadir a los inconversos a que procedan al “arrepentimiento”. La más mínima provocación es suficiente para que se desate una serie de comportamientos que tienen como fin la salvación de un inconverso. Un predicador pentecostal decía: “hermanos, la gente en la calle nos reconoce en nuestra manera de comportarnos con la gente, mediante nuestra manera de hablar. Es porque se dan cuenta que somos diferentes al resto del mundo. Se nos nota que somos salvos y eso es un testimonio de vida que puede traer almas a Cristo”. De tal modo que el sentido que se le da a la conversión en el marco de la práctica de las iglesias evangélicas, bien puede ser visto como uno de los elementos que hacen que el protestantismo se regenere y reproduzca en los márgenes de la religiosidad latinoamericana y que garantice su permanencia.

Es tan importante el “convertir” a los que no son salvos, que en algunas iglesias protestantes, como la bautista, se distinguen dos tipos de crecimiento eclesial: el natural o biológico, como ellos le llaman, y el espiritual. El primero se refiere a aquellas familia o parejas que se casan dentro de la iglesia o que ingresan a ella, y que al procrear hijos los educan en la doctrina de su denominación protestante. De tal modo que al crecer éstos, cuando tengan hijos seguramente serán instruidos también dentro de las normas de su congregación. El segundo tipo de crecimiento es el más aceptado y el que más se busca. Se refiere al convencimiento que se produce de manera individual (búsqueda) también llamada conversión activa, o bien inducida por otra persona, de la necesidad de obtener la verdad (salvación, vida eterna, etc.), en determinada congregación protestante. Alguna vez me comentó un diácono de una iglesia bautista que hay congregaciones donde se dan cursos de evangelismo y hacen campañas para crear conciencia en los “hermanos” sobre la urgencia de

“convertir” y “ganar” almas para Cristo. La iglesia que basa su reproducción en un crecimiento natural, no trabaja y no cumple con el llamado del cristiano de ganar almas para Cristo.

Los mecanismos de proselitismo se expresan de diferentes maneras. Van desde las formas más sutiles hasta la práctica de un evangelismo violento y desmedido,<sup>16</sup> como el practicado por otros grupos religiosos quienes basan sus estrategias proselitistas en el adoctrinamiento y la visita casa por casa (como sería el caso de los Testigos de Jehová). Hay incluso quienes recurren a tácticas mucho más violentas que éstas. Según comentaba un pastor de una iglesia bautista en una comunidad maya del sureste, fue invitado a predicar para una campaña evangelística que se realizó en Ixil, Yucatán. Cuando llegó al lugar se dio cuenta que los “hermanos” habían colocado la tarima y las sillas justo a unos metros de la entrada de la iglesia católica. Según los feligreses, lo hacían para “esperar a que salieran los inconversos y atraparlos justo en el momento en el que saliesen”.

En algunos casos, se basan en la predicación de la “Palabra” en los templos o en campañas evangelísticas en las que los miembros de las congregaciones, invitan a las personas que no asisten a sus templos a hacerlo. Reparten folletos o bien hacen la invitación personalmente entre sus familiares y conocidos.

Otra técnica recurrente consiste en pedir que quienes no hayan aceptado a Cristo como salvador personal lo hagan “con sólo levantar la mano”. Ante tal oferta sin riesgo aparente, es difícil que más de uno no caiga en el juego de esta estrategia. Después de haber hecho esto, se le pide a la persona que pase al frente para que hagan una oración. Al terminar el culto se le piden sus datos (dirección, teléfono, nombre etc.) y se le insta a que “mantenga su decisión y continúe visitándolos”. Una vez que se tiene los datos se procederá a visitar a esta persona en los días siguientes.

En la práctica cotidiana las estrategias de proselitismo tienen diferentes formas. Se utilizan frases hechas tales como “no te presentamos religión sino salvación”, “la religión no salva, sólo Cristo”, y tienen la función de promo-

<sup>16</sup> En algunas congregaciones de la ciudad de Mérida se toman cursos de “evangelismo explosivo”, método de predicar la palabra que trata de explicar el “plan de salvación” a los inconversos y lograr su “conversión” de la manera más rápida posible. Todo esto acompañado de diversas estrategias retóricas que buscan la persuasión a aceptar una doctrina determinada.

cionar y atraer a la gente sin que piensen que se trata de incorporarlos a una denominación.

Considero que el hacer una revisión, aun cuando sea breve, sobre las diversas tácticas proselitistas ayuda a mostrar la complejidad del fenómeno de la conversión religiosa. Desde mi punto de vista, unido al tema de la conversión se encuentran los mecanismos de proselitismo utilizados y creados por las distintas denominaciones a manera de dispositivos que pueden mostrar las causas del crecimiento de estas confesiones religiosas (Rivera, 2001). Más allá de la discusión teológico-dogmática o conceptual, nos puede ayudar a ver las múltiples formas a través de las cuales los sujetos se apropian de estos dispositivos para darle un uso desde su práctica y perspectiva personal.

Así, considero que la conversión religiosa es, en definitiva, la manera o el medio a través del cual el protestantismo en general fundamenta buena parte de su identidad; es parte de su esencia. El espíritu proselitista y la conversión, aun cuando se refieran a dos conceptos o campos de acción distintos, van de la mano. Es lo que alimenta en buena medida la existencia de los grupos evangélicos.

#### ¿POR QUÉ UNA IGLESIA PENTECOSTAL?

Los estudios históricos que se han realizado en México sobre los grupos protestantes muestran que la llegada de ciertas confesiones históricas a este país data de finales del siglo XIX (Bastián, 1983; Meyer, 1989). Aunque de acuerdo con los datos proporcionados por estos autores sabemos que el arribo de los evangélicos a territorio mexicano y su trabajo sistemático comenzó en los años veinte y treinta del siglo pasado (siglo XX) por el norte del país (Garma, 2000: 87-86).

Para ese entonces los estudios etnográficos al respecto eran escasos, por no decir inexistentes. Aunque algunos trabajos de finales de los años treinta ya hablaban de su presencia en zonas mayas del país (Redfield, 1960). Tan sólo se remitían a presentar algunos datos aislados o lo consideraban como un apartado más dentro de un estudio más amplio. No fue sino hasta los años cincuenta y sesenta, cuando los grupos evangélicos comenzaron a expandirse por el sureste mexicano de manera más acelerada, que los antropólogos llamaron la atención en sus investigaciones sobre la presencia de grupos religiosos protestantes. La entrada de tales confesiones a las zonas indígenas no tardó

en ser señalada como un intento de avanzada del imperialismo yanqui (Stoll, 1990; Aguirre Beltrán; 1997).

En este contexto cabe recordar que las políticas de integración de los indígenas a la nación mexicana fueron la bandera que enarbolaron y justificaron durante la década de los cincuenta y los sesenta las monografías patrocinadas por el Instituto Nacional Indigenista (Robledo Hernández, *op. cit.*).

La aproximación empírica que tuvieron los antropólogos a las comunidades indias de México llamó la atención del panorama religioso en el país. Con el paso del tiempo, las investigaciones sobre protestantes se fueron consolidando, y dejaron de ser un apartado más, para convertirse en trabajos más completos y sistematizados etnográficamente, hasta llegar a formar parte de las discusiones académicas. Por lo general éstas partieron de un análisis comparativo, poniéndolo en perspectiva con su referente latinoamericano. La proliferación de los grupos evangélicos, en especial las iglesias pentecostales, se inscribió dentro de un fenómeno que se estaba dando a nivel más amplio (Martin, 1990; Stoll, 1990; Bastián, *op. cit.*, 1997).

Hay que precisar que gran parte de estos estudios sobre denominaciones protestantes, puso más atención en las denominaciones pentecostales y su rápido crecimiento que sobre las confesiones históricas, las cuales cada vez más fueron siendo dejadas de lado. Dicha reacción es plenamente justificada: aquellos parecen ser los que con mayor celeridad se reproducen, especialmente en zonas indígenas, rurales y en áreas urbanas donde se asientan las clases populares y marginadas. Las cifras al respecto no dejan de ser asombrosas. Aun cuando estas sean tan sólo aproximaciones parciales al fenómeno, llaman la atención.

De acuerdo a los datos de los censos de 1980 y 1990, los asentamientos de grupos protestantes en México ya aparecían en el norte y el sur de México. En esta última región, en el estado de Chiapas, la tasa de “protestantes” era de 9.5% para 1980 y de 16.3% para 1990. Mientras tanto, en Tabasco el porcentaje era mayor al 12% de la población para 1980, aumentando de manera importante en un 15% en 1990. Lo sucedido en Yucatán y Oaxaca no es menos asombroso, ya que en estos estados las cifras se duplicaron con relación al promedio nacional (Bastián, 1994: 229). De hecho, para la década de los ochenta, los pentecostales representaban el 70% de todos los protestantes en México (Fortuny, 1994).

Como se observa, es precisamente en las áreas indígenas del sur de México, especialmente en los estados de Chiapas, Yucatán y Tabasco, donde más éxito

parecen haber tenido este tipo de denominaciones. El crecimiento acelerado y sistemático de estos movimientos tuvo influencia no sólo entre las demás denominaciones protestantes, sino incluso al interior de la misma Iglesia católica, la cual ante el temor de ir perdiendo terreno frente a estas expresiones religiosas, incorporó prácticas devocionales características de estos grupos (cantos, aplausos, plegarias, glosolalia, sanidad, etc.), creando así el Movimiento de Renovación Carismática (Juárez Cerdí, 1997).

Las respuestas de los estudios académicos a las interrogantes formuladas respecto al rápido crecimiento y multiplicación de estas agrupaciones religiosas no tardaron en traslapar las hipótesis construidas en estudios realizados en otros países latinoamericanos, con claras orientaciones sociológicas, a la realidad mexicana. Según se desprendía de la aplicación de estos marcos teórico-conceptuales, la acelerada evolución de los grupos pentecostales en México se debía a que representaban una alternativa o respuesta frente a los principales males y los problemas que aquejaban a las masas populares y los grupos étnicos oprimidos (Stoll, *op. cit.*). Para otros, estos movimientos no eran más que una muestra de la anomia social. De acuerdo con los trabajos clásicos de Lalive D'Épinay realizados en Chile y Argentina para el año de 1966, esto se explica por un trastocamiento y pérdida de los valores identidad de las masas rurales que partieron a los centros urbanos en busca de oportunidades de trabajo (*ibid.*: 247).

Además de las perspectivas ya mencionadas (influencias internacionales y anomia), existía otra más que se ha denominado de la “transformación cultural”, propuesta por David Stoll, aunque, según Dixon, “la discusión más astuta es la de Burdick, ya que ‘él argumenta que la declinación de la opción por los pobres (católica), tanto como el surgimiento del protestantismo, tiene que ver con la transformación cultural’”(Dixon, 1992: 61).

Se trataría entonces de una transformación producida por la cultura misma, y no a partir de la incursión de los grupos protestantes o de las nuevas corrientes católicas. Son los sujetos quienes convierten a la religión y las prácticas a ella asociadas en lo que ellos quieren, no al revés. No son las denominaciones las que hacen a los sujetos optar por una oferta religiosa u otra. Al fin y al cabo son las personas las que deciden qué opción tomar y en qué momento hacerlo. Las transformaciones que se manifiesten en el ámbito religioso seguramente se verán reflejadas también en lo político, lo social y en la vida cotidiana en general.

Otras posturas más recientes tienden a ver a las denominaciones pentecostales como una respuesta suministrada al malestar social, “el éxito de esos movimientos se explica, asimismo, por las respuestas que suministraban al malestar social, experimentando, ante todo, en la recurrencia de la enfermedad y de la muerte, dentro de la geografía de la miseria” (Bastián, 1994: 247).

Para otros estudios, la presencia de los grupos pentecostales así como su éxito, se debe a la exaltación de las expresiones orales sobre las escritas, reservadas principalmente para las clases más elevadas. En ese sentido, “el predominio de la tradición oral sobre la escrita y el privilegiar las experiencias de los sentidos le ha dado al pentecostalismo su universalidad” (Fortuny, 1994: 50; Cantón, *op. cit.*: 5). Asimismo, se resalta la capacidad que estas denominaciones tienen para adaptarse a las realidades locales. En ese sentido, y según expresa Fortuny: “la adaptabilidad y flexibilidad de este tipo de iglesias es el argumento que explica el incremento y la aceptación de esta creencia en México y en el resto del orbe” (*ibid.*: 51).

Dicha flexibilidad se ha entendido también como una representación de las prácticas shamánicas y taumatúrgicas que se supone caracterizan a los grupos pentecostales.

De ahí la importancia de las prácticas taumatúrgicas inspiradas en el shamanismo tradicional y en los exorcismos, elemento esencial en los cultos pentecostales. A esto se le añadía la glosolalia (el poder de hablar en lenguas extrañas), especie de exaltación lingüística para sectores sociales analfabetos que no dominan códigos de racionalidad dominante. Por último, una expresión musical tomada de ritmos populares daba a esos movimientos religiosos un seductor elemento endógeno (Bastián, *op. cit.*: 247-248).

Así, el impacto que ha tenido la presencia de los movimientos pentecostales en México y en Latinoamérica, junto con las razones y posturas teóricas antes expuestas han llevado a considerar a estos grupos religiosos como una clara expresión de la religiosidad popular latinoamericana a través de una devoción que radica principalmente en el canto, la danza, las manifestaciones divinas, su difusión en las clases marginadas así como la música empleada en los cultos y las supuestas fórmulas mágicas utilizadas en sus reuniones (sanidad y profecía).

Con su exhuberancia, la espontaneidad de sus oraciones, la glosolalia, los cánticos rítmicos, los gritos de exaltación religiosa y la ausencia de ornato en sus templos, el culto pentecostal parecía ser la expresión de una auténtica religiosidad popular latinoamericana, surgida en el seno de los sectores sociales miserables (Bastián, *op. cit.*: 211).

Las propuestas teóricas de estos trabajos han significado un gran avance para poder comprender este fenómeno en Latinoamérica. No obstante, bajo estas perspectivas de análisis, convendría acaso preguntarse si el fenómeno religioso que aquí se observa es exclusivo de los grupos protestantes pentecostales. En ese sentido, quizás resulte pertinente mirar la explosión de este movimiento como el reflejo de una efervescencia religiosa latinoamericana que se manifiesta de manera general en las denominaciones protestantes históricas, pero también en las formas y maneras de vivir el catolicismo en convivencia con las creencias pasadas y las de nuevo cuño.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> El fenómeno religioso que se experimenta en Latinoamérica debe ser visto de modo mucho más amplio y no ser reducido al pentecostalismo o los grupos protestantes. Bajo esta perspectiva se podría caer en el error de no considerar que muchos de los factores que se señalan como causantes de la reproducción del pentecostalismo pueden igualmente ser aplicados al catolicismo, sin que esto sea suficiente para explicar la permanencia o transformación de los grupos protestantes. Tan sólo con fines comparativos podemos decir que si bien es cierto que la Iglesia católica ha dejado de lado la atención de los pobres, estos siempre han sido contemplados dentro de los esquemas de evangelización por parte de esta institución (*Documentos de Puebla, op. cit.*). Por otro lado, no se puede negar que el catolicismo haya sido una religión flexible cuando, si miramos por un momento su historia, ha llegado hasta el grado de tolerar la convivencia de los dioses de los indígenas con los católicos, que han provisto a los *señores* del campo y de la milpa con un pequeño espacio en sus altares. De hecho, se puede decir que históricamente la Iglesia católica no vio verdaderos frutos hasta que no negoció con la religiosidad de los indígenas, a través de la mezcla sincrética de creencias autóctonas ancestrales y de origen africano (*Documentos de Puebla, op. cit.*).

Por otra parte, si bien el catolicismo no ha explotado la creencia en la posibilidad de lograr sanidades físicas como estrategia proselitista, como el hablar en lenguas y otros milagros, éstas no son doctrinas ajenas a la estructura doctrinal y teológica católica. Por el contrario, se ha servido de medios tangibles como los sacramentos (unción por los enfermos y la reconciliación principalmente) para procurar efectos salvíficos y curativos en los creyentes. No en balde los indígenas veían a los sacramentos como fórmulas mágicas por no decir shamánicas (hablar en latín, hacer la señal de la cruz, untar aceite en la frente del moribundo, o comerse a Dios representado por un pedazo de pan) las cuales servían como un medio eficaz para sanarlos de sus enfermedades, hasta el grado de acudir a recibirlos con denuedo (Vázquez, 1937-1940; Ximénez, 1971).

En lo que toca a esta investigación, la elección de estudiar a una congregación pentecostal responde a varios factores, entre los cuales se encuentran algunos de los que he presentado en los párrafos anteriores. En buena medida, debo reconocerlo, influenciado por las posturas de los trabajos clásicos, pero también como un intento de aproximación etnográfica con el fin de entender la realidad actual de estos grupos y su impacto en la vida de los creyentes en una comunidad maya.

Desde mi punto de vista, el estudio del pentecostalismo es importante, ya que parece ser que es el último estado al que han llegado las transformaciones religiosas cristianas en Latinoamérica (Stoll, 1990). Si tratásemos de ubicar este fenómeno bajo un proceso histórico lineal, podríamos tomar al catolicismo como el punto de partida. Las denominaciones protestantes históricas serían un sitio intermedio o de transición, para llegar finalmente al pentecostalismo como una expresión religiosa que se amolda a ciertas realidades de orden social y psíquicas que, por algún motivo se fueron perdiendo con el paso del tiempo en los otros momentos religiosos. Sin embargo esto no significa que la trayectoria de las transformaciones religiosas latinoamericanas haya concluido con la incursión del pentecostalismo. Seguramente se seguirá transformando en múltiples maneras de practicar la religiosidad impregnada quizás de elementos pasados, aún presentes, con aquellos que ya han mutado.

Si retomamos este argumento es posible decir que, en ese sentido, y una vez que el catolicismo se hubo consolidado, las religiones protestantes históricas han venido a cosechar en tierra abonada por la Iglesia católica durante siglos. Las ofertas religiosas que los protestantes trajeron tuvieron aceptación ya que en muchos casos representaban la liberación de las cargas impuestas por sistemas que apoyaban, mediante la justificación religiosa, la opresión y el dominio de los cacicazgos (Robledo Hernández, *op. cit.*).

Si volvemos la mirada al catolicismo como punto de partida en estas transformaciones religiosas, convendrá recordar que parte del éxito que tuvo su evangelización entre los indígenas se debió en buena medida a que era una religión que promovía y exaltaba el culto a las imágenes y que se valía de representaciones iconográficas que no eran del todo ajenas a las costumbres religiosas de los indígenas. De tal modo que no resultó difícil incorporar dentro de sus esquemas religiosos varias de las formas recién llegadas (Ricard, 1986). Los rezos, las peregrinaciones, las fiestas patronales y los poderes mágicos conferidos a los sacramentos; la cruz, los santos, los escapularios, el agua

bendita, así como el aceite para orar por los enfermos, pronto encontraron cabida y fueron reformulados e incorporados al sistema de creencias indígenas (Borges, 1960; Borobio, 1988). Aunque estas formas particulares de devoción indígena no han sido del todo aceptadas por la ortodoxia católica, sí han sido permitidas como una forma de expresar la “religiosidad popular de los pueblos indios u autóctonos” (*Documentos de Puebla, op. cit.*).

En ese sentido, las denominaciones protestantes históricas, invadidas por el espíritu ascético protestante, privaron a los nuevos conversos salidos del catolicismo de la capacidad de expresar su religiosidad a través de lo tangible. La devoción a los santos es excluida en su totalidad del culto y doctrina protestante así como cualquier indicio de referente devocional exterior (rezos, imágenes, reliquias, aceite, sacramentos, peregrinaciones, etc.). Podemos decir entonces que las iglesias históricas, alimentan una religiosidad exclusivamente interior, la cual, como afirma Cantón Delgado, resulta casi imposible llevar a cabo:

A propósito de esta polémica Mary Douglas explica: “El movimiento evangélico nos ha legado una tendencia a suponer que todo rito es una fórmula vacía... que toda religión externa traiciona la verdadera religión interna... Es un error suponer que puede haber una religión interior, sin reglas, sin liturgia, sin señales externas de los estados íntimos. Tal como ocurre en la sociedad, asimismo ocurre con la religión: la forma exterior es la condición misma de su existencia. En nuestra condición de herederos de la tradición evangélica se nos ha educado en la sospecha de todo formalismo y en la búsqueda de expresiones espontáneas... En cuanto animal social, el hombre es un animal ritual; si se suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otras, con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social” (*ibid.*: 42).

Bajo este argumento, el pentecostalismo ha venido a significar una vuelta a una religiosidad basada en los sentidos (Fortuny, *op. cit.*) y en la necesidad de representarse a un Dios que no sólo se construye en el imaginario colectivo o personal, sino al que también se puede tocar. El elemento físico del cual las iglesias históricas habían privado su religiosidad les fue devuelto por las formas devocionales practicadas en las denominaciones pentecostales. Así, en el pentecostalismo lo religioso es deconstruido y pulverizado en múltiples formas de expresión que se amoldan a una realidad vivida no sólo en los ámbitos “institucionales” sino en la vida cotidiana. Esa nostalgia que los protestantes históricos experimentaban por los sacramentos en tanto medios sensibles a través de los cuales la divinidad se hacía presente, fueron recupera-

dos por una religiosidad que ponía al alcance de los creyentes ordinarios, la presencia de Dios (Rondet, 1985).<sup>18</sup> Así, dicha presencia de lo divino ya no se mira en la hostia sino en el hablar en lenguas, ya no se encuentra en el bautismo, ni en la confesión, sino en la alabanza (“donde dos o tres se congreguen en mi nombre allí estaré”), la sanidad por los enfermos o la profecía. Además, el acceso a lo sagrado por medios tangibles ya no se limita al espacio del templo ni es mediado por un sacerdote. Cualquier creyente puede acceder a los dones espirituales, o como lo expresara uno de los miembros de la Iglesia La Nueva Jerusalén: “cualquiera puede orar por los enfermos no sólo el pastor. Dice la *Biblia* que somos sacerdotes”. En ese sentido, el pentecostalismo ha venido a restaurar y regenerar una religiosidad que las iglesias protestantes históricas habían reprimido, y que las fórmulas católicas habían desgastado. Estas nuevas formas de acceder a lo divino mediante lo tangible, han dotado de un nuevo sentido a la fe, regenerada en la práctica de la *religiosidad cotidiana*.

Sin embargo, sea cual fuere la opción que se adopte o la forma en que se exprese, en el fondo se trata de una religiosidad en esencia indígena. En ese sentido, y en lo que toca al caso de esta investigación, el protestantismo histórico y pentecostal no es sino una especie de catolicismo indígena investido de un discurso protestante. Las devociones de los grupos evangélicos son tan barrocas como lo es la católica practicada por los indígenas. En este aspecto comparto la postura de Bastián cuando afirma respecto a la religiosidad de los pentecostales que:

El objetivo del sistema católico y el del pentecostalismo es, en ese sentido, idéntico, ya que se trata de negociar con las fuerzas sobrenaturales, a los cuales el fiel promete algo a cambio de un servicio. Es la misma mentalidad de la mediación indispensable: el dirigente pentecostal reemplaza al santo patrono en su función mediadora. De ahí proviene el aura sacra que rodea a todo dirigente pentecostal y el poder absoluto que refuerza los modelos caudillistas de control religioso y social. Esta dramatización religiosa, que pretende gozar de eficacia inmediata, prospera en donde la pobreza, la injusticia, el hambre, la enfermedad y la ignorancia no son cuestiones teóricas, sino

<sup>18</sup> Según lo expresa la teología católica en palabras de Santo Tomás de Aquino: como Dios sabe que el hombre necesita lo tangible para entender los misterios de lo divino, puso a su alcance los medios a través de los cuales le explicará estas nociones. En ese sentido, los sacramentos son los medios sensibles a través de los cuales la gracia de Dios es transmitida al hombre y que los protestantes pentecostales han sustituido por otras prácticas religiosas (Aquino, 1991).

elemento integral de la vida de millones de latinoamericanos. Estos sectores populares crean, en los cinturones de miseria, unas contra sociedades, se adhieren a las campañas pentecostales, las cuales tienen el aspecto de fiestas populares con sus luces, su música, su algarabía, su comercio de artículos religiosos simbólicos. La festividad religiosa popular aparece reelaborada, reformulada, integrando medios modernos de comunicación a las formulaciones religiosas tradicionales (Bastián, *op. cit.*: 252).

Sin embargo, ésta no es una expresión exclusiva de los grupos pentecostales, si bien en ellos se observa claramente, eso no quiere decir que las iglesias protestantes históricas no hayan buscado formas que hicieran tangible su Dios, en la práctica de su religiosidad cotidiana.<sup>19</sup>

Desde mi punto de vista, el estudio de una congregación pentecostal finca su importancia precisamente en el hecho de que es en este tipo de devociones donde se expresa la culminación de una religiosidad que, en cierto modo, ha permanecido oculta en las iglesias protestantes históricas, lo que no significa por supuesto que hayan dejado de existir o de practicarse. La búsqueda de formas devocionales o de expresión externa y tangible, son prácticas que de alguna manera han permanecido de manera latente en la epidermis de la religiosidad protestante de los indígenas y que surgen como un modo privilegiado de expresión de fe.

<sup>19</sup> En ese mismo sentido el trabajo de Pitarch señala la permanencia de cierta creencia en las almas y otras prácticas tradicionales por parte de los presbiterianos de Cancuc (*Ibid.*, 1997).

## II LA COMUNIDAD

### SU UBICACIÓN, CONTEXTO SOCIAL Y CULTURAL

Kaua se localiza en la región oriental del estado de Yucatán, entre los paralelos 20° 24' y 88° 28' longitud oeste. Con una altitud promedio de 26 metros sobre el nivel medio del mar y dentro de lo que se conoce como “zona maicera”,<sup>1</sup> limita al norte con el municipio de Uayma, al sur con Tekom, al este con Cuncunul, y al oeste con Chankom y Tinum. Su cabecera, del mismo nombre, se encuentra a unos 125 km de la ciudad de Mérida, en dirección noroeste.

Su superficie total es de 214.60 kilómetros cuadrados, que representan el 0.5 por ciento del territorio estatal y el 0.00 por ciento del territorio nacional. El municipio cuenta con las localidades de Chandzonot, Dzibiac, San Lorenzo, San Román, Tzcal, Xcoben, Knoh, Kankab, Xanlá, Xuxcab, Yaxché, Haimil, X'lapxul, Yaxcabá, San Nicolás, Tzuc-Yah, Yaxnic y Yaxuná. Pese a su cercanía con Chankom, comunidad donde se realizó una de las etnografías clásicas de esta zona (Redfiel, 1934), pocos estudios de corte antropológico o históricos se han llevado a cabo en ésta comunidad.

El vocablo Kaua, significa “pan agrio”, y hasta donde se sabe, no se encuentra vestigio de algún sitio arqueológico de origen prehispánico en el poblado, aun cuando este lugar tiene origen antes de la conquista española. Incluso es aquí donde se encontró el tercero en importancia de los libros de Chilam Balam, y el más voluminoso de todos ellos, actualmente perdido. A pesar de la falta de otras referencias, sobresalen sus criptas, formaciones subterráneas

<sup>1</sup> Las otras dos zonas que comprenden el territorio yucateco son la ganadera y la henequenera.

de piedra caliza descubiertas en 1980. Se extienden a lo largo de la comunidad. Según algunos pobladores: “lo atraviesa de lado a lado”.

En el territorio municipal, como en casi toda el área peninsular, no hay corrientes superficiales de agua, sólo se encuentran las subterráneas que forman depósitos comúnmente conocidos como cenotes. En algunos casos los techos de éstos se desploman y forman las aguadas.

Está constituido por terrenos de la era terciaria. La mayor parte de los suelos son de tipo rendzinas, y hacia el suroeste existen algunos de tipo litosol. Si bien, en la época colonial la fertilidad de este tipo de suelos intrigó a los colonizadores, han demostrado que siguen siendo grandes posibilidades para el cultivo de ciertas fibras como el henequén, y otras actividades económicas como la cría de ganado primario.

A la escasez de tierra se contraponen su abundancia de árboles y vegetación medianamente alta y espesa. Se trata de selva subcaducifolia, con vegetación secundaria. Algunas especies son la amapola, chechén, chucúm, sábila, zapote, tamarindo. Sobre la fauna es posible mencionar que las especies más comunes de la zona son los mamíferos: gato de monte, tuza, zorro; entre las aves destacan la chachalaca, *tzutzucuy* codorniz; algunos reptiles como boa, ratonera, iguana y lagartija.

#### LA POBLACIÓN

Según los datos del INEGI, el pueblo de Kaua, que se localiza en una zona en la que la población hablante del maya representa el 92.07% del total, cuenta con 2 556 habitantes (INEGI, 2005). El 52.5% se ocupa en labores agrícolas y ganaderas (Quatrocci y Güémez Pineda, 2007: 12).

En lo que respecta al rubro de la educación, posee con la infraestructura necesaria para nivel primaria, secundaria y una escuela de bachilleres. Los jóvenes pueden asistir a la universidad desplazándose a Mérida o a Cancún. Aunque ya existe una Universidad de Oriente en Valladolid no se cuenta con datos que permitan saber si los jóvenes de Kaua asisten a ella. Sin embargo, la cantidad de gente que realiza estudios universitarios es realmente escasa. De hecho, la mayoría prefiere irse a Mérida o a Cancún para buscar empleo y poder enviar alguna ayuda económica a sus padres.

En lo que respecta al sector salud, la comunidad cuenta actualmente con una clínica del IMSS Coplamar. En realidad estos Centros solamente ofrecen

servicios de medicina familiar ya que para casos de tratamientos o cirugías se requiere que los pacientes sean trasladados a Valladolid, Cancún o Mérida. Como un dato adicional es posible afirmar que un gran número de personas todavía no acostumbra a ir al médico cuando tiene alguna dolencia. Según afirman, esto se debe a dos motivos principalmente: el primero resulta del hecho de que mucha gente cree que hay cierto tipo de enfermedades sólo las puede curar el *h-men* del pueblo. Por otro lado, depositan mucha más confianza en la medicina tradicional que en la institucionalizada. Aun cuando este tipo de creencias y prácticas se vayan cambiando por otras, no se puede negar que existe un buen número de individuos que todavía prefieren este tipo de curaciones o “remedios” tradicionales.

En lo que respecta a los servicios públicos, la comunidad goza de servicios de agua entubada, electricidad, alumbrado público mercado, panteón municipal y capta señales de radio y televisión.

Desde Mérida, es posible llegar a Kaua por la carretera federal 180, a través de un recorrido de 135 km. También se puede utilizar la autopista de cuota, sin embargo, el ahorro de tiempo es mínimo, ya que de cualquier modo hay que llegar a Valladolid, y de ahí regresar un trecho. De ahí que por las razones económicas que ello implica, los pobladores prefieren utilizar la carretera federal para desplazarse a cualquiera de sus destinos más cercanos.

## SU ECONOMÍA

Sobre las actividades productivas de la población podemos decir que mucha gente todavía se dedica, al cultivo del maíz, de cítricos y parcelas. Un 20.5% se dedica a actividades del sector primario, el 2.4% secundario y el 15.4% al terciario. La agricultura se basa principalmente en el cultivo de maíz, frijol, chile y jícama. Aunque escaso, hay ganado bovino y porcino.

Sin embargo, en fechas recientes la comunidad ha entrado en otro ritmo económico, debido a la inauguración de la pista aérea y al contacto vía terrestre que mantiene con otros centros urbanos. Debido a ello, muchos jóvenes se han empleado como taxistas, maleteros<sup>2</sup> o han tratado de incursionar en el comercio

<sup>2</sup> No obstante la derrama económica que la existencia de este aeropuerto pueda traer para los pobladores de Kaua, algunos advirtieron que se les ha negado la entrada a esta área. De este modo, aseguran que las condiciones que les ponen para trabajar son excesivas, por lo que les resulta casi imposible seguirlas. Los taxis, llevan a seis personas por vehículo.

con la venta de artesanías (hamacas, tazones, figuras mayas en madera, utensilios para la cocina, etcétera), a la orilla de la carretera. También ofrecen algunos animales exóticos para el turismo extranjero como iguanas, armadillos y algunas aves con plumajes de colores. Casi cualquier cosa que explote la cultura maya y las “tradiciones” es objeto de comercio. Este tipo de ofertas de mercancías resulta del trato constante que tiene la gente con los turistas extranjeros. La gente imagina, crea y vende cualquier cosa que suponga pueda atraer a los cientos de turistas que transitan a diario la carretera que atraviesa su comunidad.<sup>3</sup> Así, llama la atención la venta de pequeños *huipiles* los cuales, según las niñas que los venden, sirven para vestir a las “barbies”. Por supuesto, la comida y los antojitos regionales son objetos de venta sobre todo para el turismo nacional. Tal es el caso de una de las señoras más conocidas en la comunidad, quien vende a la orilla de la carretera el *poc chuc*, uno de los platillos tradicionales de Yucatán en una pequeña choza de paja. Con sus implementos de cocina rudimentarios, su “tradicional” fogón sostenido por tres piedras y sus tortillas hechas a mano, se ha ganado, como ella misma lo dice, “la fama y el respeto” más allá de las fronteras peninsulares.

No sólo este tipo de comercio turístico sirve para mantener las necesidades de todos los pobladores. Otro tanto se dedica a realizar trabajos “por su cuenta” tales como acarrear materiales para construcción con sus propios vehículos o bien fabricar muebles de madera en sus talleres de carpintería. No obstante, éstos son los menos. Todavía son más quienes deciden emigrar

---

Por el pasaje a Valladolid cobran a diez pesos por persona, sumando en total sesenta pesos por viaje. Casi ninguno de los choferes son dueños del automóvil por lo que tienen la obligación de pagar una tarifa diaria al propietario del vehículo para poder obtener una ganancia mínima en comparación a la que perciben sus patrones. En ese sentido, su relación con los grandes centros urbanos más accesibles responde a un factor eminentemente económico. En la mayoría de los casos es más la gente que tiene que transportar a diario a la ciudad de Valladolid que la que llevan al aeropuerto. De hecho, estos viajes a la terminal aérea son esporádicos. Por otra parte, casi siempre existe la posibilidad de que algún pasajero quiera ser trasladado hasta Cancún o a la ciudad de Mérida cuando la premura para llegar a trabajar los empuje a hacerlo. Como es de suponer, este tipo de viajes que se les traducen en muchas mayores ganancias.

<sup>3</sup> En ese sentido se ha tomado la carretera federal como un centro de tráfico que aumenta las posibilidades de venta sin tener que salir lejos de la comunidad. Esto debido en buena medida a que la carretera que atraviesa la mitad del poblado, conecta a los principales centro turísticos de la zona: Chichén, Cancún, Mérida y varios puntos importantes para el turismo como algunos otros sitios arqueológicos menores y varios cenotes.

hacia Cancún con la idea de algún día poder alcanzar lo que consideran como sus expectativas de vida; solventar sus necesidades básicas como calzado, ropa, alimentos, servicios médicos y ayudar a sus padres económicamente.

Como se ha visto, la agricultura (el cultivo de la milpa en particular) ha sido una actividad que se ha ido dejando de lado o que pareciera reservada a los mayores. En el caso de los miembros de la congregación de la cual se ocupa este trabajo, son muy pocos los que mantienen este tipo de actividad agrícola. Varios miembros de esta congregación realizan trabajos “por su cuenta”. La familia más numerosa se dedica a la sastrería mientras que otras se dedican a la venta de artesanías. Los que aún se ocupan del cultivo de la milpa, lo hacen como una actividad económica alternativa.

#### LA RELIGIÓN

Aun cuando Kaua se encuentra situada alrededor de varias comunidades y poblados, su relación de tipo religioso, al menos en el caso de los católicos, la mantiene con las ciudades de Valladolid y Mérida. De hecho, la comunidad no cuenta con un párroco fijo, solamente asiste uno que viene de Valladolid a celebrar misa y administrar los sacramentos. Este sacerdote llega a comunidad una vez a la semana. Quienes quieran tramitar algún papel o apartar la iglesia para una ceremonia tienen que trasladarse a Valladolid o bien ir a visitarlo hasta San Lorenzo, lugar al que asiste con más regularidad durante la semana, corriendo el riesgo de no encontrarlo. Otra alternativa para suplir sus necesidades espirituales es la de viajar hasta Mérida y pedir la ayuda de cualquier sacerdote que se encuentre disponible.

Pero la oferta religiosa no se limita única y exclusivamente a la Iglesia católica. En Kaua existen, además, tres confesiones protestantes: presbiteriana, bautista y pentecostés. La primera es la que más tiempo tiene de haber llegado a la comunidad. Según se estima, la iglesia de Pisté, poblado cercano a Kaua, fue de las primeras de la zona, instalándose de manera oficial desde 1950.

Según algunos informantes, no fue hasta hace quince años que los presbiterianos trabajaron más fuerte en la comunidad tratando de evangelizar a los nuevos conversos y manteniendo a “los más antiguos”, que esta denominación comenzó a crecer y a mantenerse con firmeza.

Los bautistas por su parte, llegaron a Kaua hace poco más de diez años. En la actualidad parecen ser el grupo religioso que más miembros tiene.

Si bien estas asociaciones llevan trabajando más de una década, también es cierto que han pasado por distintos procesos en su crecimiento, el cual no siempre ha sido constante y gradual. La mayoría de estas iglesias experimentan un aumento en su membresía, aparentemente acelerado en ciertos períodos, y después un decaimiento drástico. Algunos templos han llegado incluso a ser clausurados. En ese sentido, la implantación de las congregaciones evangélicas en las comunidades del área maya se produce, las más de las veces, de manera irregular y desorganizada. Como lo he presentado en el apartado de conversión religiosa, es preciso tomar en cuenta que el cambio denominacional por parte de los conversos se produce de manera fácil y rápida. Buena parte de los miembros que hoy asisten a la Iglesia de Dios Pentecostés, fueron antes presbiterianos o bautistas. De tal modo que no sería extraño pensar que en el futuro más miembros de estas congregaciones se unan a otra denominación o incluso que los mismos que ahora se dicen pentecostales regresen a una confesión de tipo histórico. Es posible imaginar que los ires y venires de las diferentes confesiones, facilitaron así la incursión de denominaciones pentecostales, quienes han cosechado en un campo abonado previamente por las históricas.

Como suele suceder, la disputa por las almas en la comunidad ha sido difícil. A las ofertas religiosas se le añaden las políticas y económicas. Sin tratar de vincular estos aspectos de manera directa es un hecho que la comunidad, por su situación geográfica y la relación que mantiene con los centros urbanos, ha tomado a la alternancia política, religiosa y la diversidad de ofertas económicas como un elemento de subsistencia cotidiana. Optar por una religión que pudiera ser diferente no es sino el reflejo de una transformación cultural que se manifiesta en formas de actuar y de ser, ya sea dentro del ámbito político, el religioso o el cotidiano.

#### FIESTAS POPULARES CATÓLICAS Y LA CONVIVENCIA CON LOS PROTESTANTES

Una de las principales fiestas que se realizan en la comunidad es la del ocho de diciembre, celebración en honor a la Virgen de la Concepción, que por su importancia es la llamada “fiesta del pueblo”. La celebración dura cuatro o cinco días, aunque su preparación comienza con dos días de anticipación. Los pobladores se preparan económicamente más que espiritual o físicamente. Tratan de asistir a misa con más frecuencia y hacen promesas a Dios, mismas

que intentarán cumplir durante su celebración. Sin tratar de poner en duda la fe y la devoción de los fieles, la cuestión religiosa no parece tener gran importancia dentro de un marco general. Se pone mucha más atención al desarrollo de los festejos profanos que a la veneración que se le rinde a la virgen. Las procesiones se realizan alrededor del poblado y no participa toda la gente.

Se llevan a cabo vaquerías,<sup>4</sup> corridas de toros y bailes populares. Buena parte de la comunidad ayuda a preparar todas las cosas que han de servir y con aportaciones en metálico. Los únicos que no participan en esta celebración son aquellos que han cambiado su religión católica a una protestante. Esto debido a que este tipo de congregaciones tiene la creencia de que estas prácticas son idolátricas y que no sirven a Dios. No obstante esta disidencia religiosa, la comunidad no parece haber tenido problemas significativos. Incluso a diferencia de otras comunidades mayances como sería el caso de Chiapas (Robledo, *op. cit.*), esto no ha traído consigo mayores conflictos. Hasta ahora y según dice la gente, se ha mantenido una situación de respeto entre los pobladores de la comunidad.

A pesar de las transformaciones religiosas, políticas y económicas por las que ha pasado, su gente todavía mantiene formas de vida tradicionales. Incluso aunque tiene por costumbre o modo de vida transitar diariamente por las calles vallisoletanas o dirigirse a Mérida o Cancún para trabajar, el vínculo con la comunidad es todavía muy estrecho. Tanto a nivel de convivencia como en el plano simbólico y cotidiano. No importa cuánto tiempo se tenga trabajando en Cancún, ni que los medios de comunicación hayan invadido la región. Aun así, después de todo, la gente sigue creyendo muchas veces en la existencia de pequeños seres que los acompañan cuando se han portado bien con su familia. Saben qué tipo de animales les causan enfermedades y muerte. Conocen los remedios para curarse y a qué *b-menoob* deben acudir para sanar. Se las ingenian para crear sus propios mecanismos de subsistencia, y conocen la manera de relacionarse con los centros urbanos para extraer ganancias de ellos sin dejar su comunidad ni a su gente. Sin embargo, esto no siempre pasa. Existe también un alto índice de gente que mira hacia Cancún o Chetumal en busca de un mejor nivel de vida. No obstante, eso no significa que hayan dejado de lado su vida comunitaria. Casi siempre mantienen lazos

<sup>4</sup> Nombre con el que se le conoce al baile tradicional de la jarana, el cual incluye ritmos indígenas y españoles.

importantes con la gente de la comunidad y participan en las decisiones que allí se toman así como en las fiestas del pueblo. Parece ser que aun cuando la fuerza de atracción de los grandes centros urbanos y de diversión los impulsen a salir de la comunidad, tarde o temprano tienden a regresar hacia su lugar de origen. Como lo mencionaba un anciano protestante de la comunidad: “Yo soy de acá, no quiero irme. Mis hijos se fueron pero ya quieren regresar. Sólo van a trabajar a Cancún, pero seguido vienen a verme. Quieren regresar...”.

#### “IGLESIA DE DIOS: LA NUEVA JERUSALÉN”: SUS DOCTRINAS Y CREENCIAS

La congregación de la cual se ocupa este trabajo se llama “La nueva Jerusalén de las Iglesias de Dios Pentecostés. En el sur de México”.

Como ya se ha expuesto en líneas arriba, esta congregación llegó a la comunidad en el año de 1994. Como sucede en muchas iglesias protestantes, al principio, y dado que carecían de un templo donde reunirse, los servicios religiosos se empezaron a llevar a cabo en casa de una de las primeras familias convertidas. Esta denominación es una de tantas ramificaciones que han tenido las iglesias pentecostales. De hecho, ninguno de los asistentes sabe a ciencia cierta su origen o momento en el que surgió. Sin embargo, no parecen darle importancia a este hecho y aseguran: “Nosotros somos pentecostés. Es un poco diferente a las otras, pero en el fondo es lo mismo. Estas diferentes iglesias son como los sindicatos en donde hay diferentes agrupaciones”.

Esta denominación tiene su base en Macuspana, Tabasco, de donde es originario su actual pastor. Como se ha mencionado en capítulos anteriores, los problemas políticos en los que se vio envuelta la congregación propiciaron que se despidiera al pastor anterior, por lo que tuvieron que permanecer sin actividades y sin dirigente religioso durante más de dos meses, de modo que la organización de esta comunidad así como la ayuda que reciben, se encuentran mediadas por la congregación madre que se encuentra en Tabasco. Según expresan los informantes, existen varias agrupaciones de este tipo en la ciudad de Cancún, lugar al que constantemente se dirigen los pobladores para trabajar, y dos en la ciudad de Mérida. En ese sentido, el trabajo de evangelismo se ha originado en Tabasco y se ha fincado en las ciudades ya mencionadas, así como en los poblados cercanos a éstas.

“La nueva Jerusalem” practica las mismas doctrinas que la Iglesia de Dios, de la cual surgió, a partir de un grupo disidente de ésta, aunque en realidad

su verdadero origen es un tanto incierto, ya que hubo algunos informantes que dijeron que la comunidad se había formado por gente salida de una congregación denominada las Asambleas de Dios.<sup>5</sup> Sea como fuere, es un hecho que mantienen casi todas las doctrinas que caracterizan a las denominaciones pentecostales. Creen en los dones del Espíritu Santo, como los de lenguas sanidad y profecía. Toman a la *Biblia* como regla de fe y de práctica y mantienen un cristocentrismo que disputa su importancia con la devoción que se le da a la tercera persona de la Trinidad, y que se expone como uno de los núcleos importantes que identifican entre sí a las denominaciones protestantes.

En realidad, la diferencia de esta denominación con la llamada Iglesia de Dios, de franca inspiración pentecostal, es mínima. En cierto sentido, más que diferencias de tipo doctrinal lo que se observa son algunas modificaciones en la manera de realizar el culto o en ciertas expresiones de alabanza. A manera de ejemplo y como caso particular de esta congregación podríamos mencionar el hecho de que antes de leer algún pasaje de la *Biblia* se dice “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. Esta es una fórmula empleada por los católicos para dar alguna bendición a objetos o a personas, pero en el caso de esta congregación parece ser utilizada como una expresión más de alabanza, aunque claro, no deja de darle un cierto sentido sacro al momento.

Con poco más de veinte miembros asistentes a los cultos, esta congregación se encuentra en un proceso de evangelismo y de recuperación del terreno perdido tras la división en su interior. Hacen cultos de oración y practican con denuedo el “ayuno y la oración para pedir por el crecimiento y la unidad de los miembros”. Se hacen intentos por atraer a nuevos creyentes al redil y tratar de reforzar el compromiso de los que aún permanecen en la congregación. Como suele suceder, la congregación ha pasado por diferentes etapas y procesos durante los casi ocho años en la comunidad. Sin embargo, mantiene su importancia dentro de la disputa por las almas frente a las otras denominaciones históricas. En ese sentido, llama la atención la rapidez con la que se reproducen sus miembros así como la facilidad con la que al mismo tiempo se divide la congregación. Su principal estrategia proselitista la coloca en oca-

<sup>5</sup> Este tipo de información fue difícil de obtener y sistematizar debido en buena medida al problema cismático por el que recientemente había pasado la congregación. Sin pastor y con buena parte de su membresía apartada, el acceso a información específica sobre el origen y surgimiento de la misma parecía tocar fibras sensibles de los miembros, por lo que más de una vez este tipo de cuestionamientos fue tomado con reservas e incluso con sospechas.

siones en ventaja frente al resto de las denominaciones. Más que convertir a los católicos, se trata de atraer a los conversos a grupos protestantes históricos.

#### EL CULTO DE ADORACIÓN

Miro al culto protestante como una forma más de poner en práctica la religiosidad desde el uso que se hace de la religión de manera individual o colectiva. En muchos casos, los usuarios lo revisten y adaptan a las circunstancias en las que se realiza (espacio, forma, o en la improvisación). Si bien es cierto que existen días especiales para llevar a cabo el culto en el templo, dentro de la congregación, también hay múltiples formas por las cuales es trasladado a los espacios domésticos (culto de hogar) y públicos (parque, calle, etc.). En la mayoría de los casos el culto o servicio de adoración pentecostal permite la participación de manera activa de sus miembros, quienes toman parte en la dirección de cantos o del culto mismo. Si comparamos esta forma de realizar el culto de los pentecostales con la de las denominaciones protestantes históricas, podríamos decir que éste es mucho más espontáneo aun cuando mantenga cierta estructura para su realización. En cierto sentido, esta es una forma de involucrar a los fieles, de enseñarles a desenvolverse en el culto y dar un lugar dentro de un grupo determinado a personas que posiblemente no habían encontrado un espacio de acción y participación dentro de la estructura social comunitaria.

Finalmente, la variedad de manifestaciones mencionada sirve también como un medio para tender puentes entre el ámbito de lo sagrado y lo profano a la vez que les permite alimentar y mantener los vínculos y relaciones sociales en el interior de la comunidad pero en un estado de convivencia más cercano e íntimo.

Cada semana los integrantes de la congregación se reúnen en la “escuela dominical”: es el día más importante y ello se debe, según los informantes a que es cuando “nos reunimos los cristianos; es cuando resucitó Cristo para darnos la vida eterna”.

Se realizan dos cultos de adoración en el mismo día. La escuela dominical comienza a las diez de la mañana, y a las once empieza el rito general. En la tarde se reúnen a las siete de la noche para llevar a cabo el culto de adoración.

La escuela dominical, reproducción del *sunday school* que realizan las iglesias históricas de los Estados Unidos, tiene el propósito de enseñar la doctrina del

grupo religioso. Estas clases se encuentran divididas por edades y por sexo, aunque actualmente tras los problemas por los que ha pasado la congregación, la estructura de los “departamentos” se ha perdido. Según explican los miembros, apenas se encuentran en una etapa de reorganización. Las reuniones que se tienen entre semana son dedicadas a estudios bíblicos para adultos y jóvenes. También hay un día especial destinado la oración.

No es aventurado decir que el culto que más importancia tiene para los feligreses —y que se manifiesta en el número de asistentes— es el de la noche. Algunos de los miembros dedican incluso parte de la mañana del domingo para concluir algunas actividades que no pudieron terminar durante la semana. Sin embargo, se puede afirmar que en general, desde temprano la gente se prepara para el culto y lo inicia desde la casa.

Asistir al templo es importante. Para ello no se utiliza cualquier atuendo, los hombres se asean bien, se visten con camisas de manga larga, pantalones de vestir y zapatos, y las mujeres se ponen vestidos largos, de acuerdo con la costumbre de las iglesias pentecostales. En este caso, una parte importante del atavío es el cabello, el cual ellas casi siempre llevan largo (hasta la cintura), y les sirve para identificarse de las otras denominaciones. De hecho, este rasgo particular en la imagen femenina las distingue de las otras confesiones religiosas: “Las mujeres pentecostales usan el pelo muy largo, es su costumbre”, decía un creyente presbiteriano. Sin embargo, procuran no peinarse “de manera ostentosa”. No utilizan maquillaje y cuando lo hacen es de manera muy discreta.<sup>6</sup> Casi nunca salen “en desorden” de la casa, siempre lo hace la familia completa, con su *Biblia*, himnario y algún cuaderno de cantos. En ese sentido los textos también forman parte de su atuendo: son accesorios que acompañan al creyente cuando se dirige al templo. Llevar *Biblia* es importante incluso para quienes no son creyentes y que asisten por primera vez al templo. Su presencia se hace visible y casi cualquier persona que no sea evangélica puede darse cuenta de que se trata de los “hermanos” que van a su templo.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Resulta interesante resaltar, que ni el huipil ni el “chongo” maya, son vistos como algo ajeno a la indumentaria de las mujeres pentecostales.

<sup>7</sup> En una ocasión, uno de los informantes se disponía a acompañarme al templo. Cuando salimos de su casa, volteó a ver cómo estaba vestido y al instante se percató de que no tenía *Biblia* por lo que me sugirió que mejor utilizara una de las suyas. Después de entregármela, sonrió y me dijo: “la *Biblia* es el arma, siempre hay que llevarla”. Le llamaba *arma* porque, como se verá en el capítulo III, les sirve entre otras cosas, para alejar a los malos espíritus que rondan

## DESCRIPCIÓN DE UN CULTO DE ALABANZA

El culto del domingo en la noche comienza a las 7 p.m. Una vez adentro, los hombres se sientan a la derecha y las mujeres a la izquierda: “Es nuestra costumbre nomás. Así se hace. Creo que es para que no se preste al pecado”. Vestido con corbata y camisa de manga larga, el que dirige el culto pide que se pongan todos de pie para iniciar con una oración,<sup>8</sup> postura que se adoptará durante buena parte de la jornada devocional.

Después se hace una lectura bíblica y se procede a cantar. Una mujer es la encargada de dirigir el culto.<sup>9</sup> Se entonan alabanzas, poco más de doce cantos, durante una hora, acompañados por las palmadas a destiempo de los asistentes. Entre tanto, se escuchan expresiones como ¡Aleluya!, ¡Gloria a Dios!, ¡Así sea Señor! Después que la congregación ha cantado durante varios minutos, se procede a leer la *Biblia*. De nuevo, una mujer es la encargada de dirigir la lectura, iniciando con la invocación: “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.

Mientras se lee el libro sagrado, uno de los asistentes interrumpe la lectura trabajosa y monótona de la mujer que se encuentra al frente, cuando escupe por la ventana, al mismo tiempo que, en el lado izquierdo del templo, una de las mujeres utiliza el libro de cantos como un abanico para apaciguar el calor.

---

las casas, y para esgrimir argumentos doctrinales que los “defienden de las llamadas por ellos, “malas doctrinas”. Por supuesto que esto también es una forma de identificarse frente a los otros.

<sup>8</sup> Las oraciones de los protestantes tienen una estructura que las rige. Tienen una manera de señalar cuándo se comienza y cómo se ha de terminar. Dependen del lugar y del momento para determinar la intensidad de la oración. Por lo regular, la estructura del culto pentecostal se distribuye y organiza de tal modo que se propicie un cierto tipo de estado anímico. Casi todos los cultos comienzan con momentos de baja intensidad hasta llegar en ocasiones a verdaderos movimientos frenéticos, para luego concluir de manera apacible y suave. Difícilmente una oración que sirva como preámbulo de un culto de adoración vendrá acompañada de euforia, glosolalia o profecía.

<sup>9</sup> Aun cuando los grupos evangélicos se caractericen por dar libertad de participación a las mujeres en ciertos ámbitos religiosos, existen algunas denominaciones en las que la participación de la mujer es casi nula. Gran parte de las confesiones históricas, como los bautistas o presbiterianos, por mencionar algunos, no permiten que las mujeres prediquen o que tengan a su cargo la dirección de los cultos “oficiales”. Generalmente su labor se remite a la visita casa por casa o a la enseñanza en los grupos de adoctrinamiento dominicales.

Todo el culto es una expresión de alabanza en sí mismo, la lectura de la *Biblia* se realiza de pie como una forma de reverencia a la “Palabra de Dios”, se dedica un tiempo para que la gente participe, ya sea leyendo las sagradas escrituras, cantando o bien dando testimonio de conversión o de algún “milagro”.<sup>10</sup>

Una vez que ha concluido el espacio reservado para la participación de los “hermanos”, todos se sientan y se disponen a escuchar la explicación de la *Biblia* o mensaje de Dios. El pastor o el predicador hacen una oración pidiendo la inspiración del Espíritu Santo para que el mensaje sea claro y cumpla con su propósito: “que llegue a tocar los corazones de los inconversos y que sirva de alimento espiritual para los hermanos”. Que los que no pertenecen a esta congregación se adhieran a ella y quienes ya lo son, “permanezcan fieles y constantes”.

Se comienza con una lectura bíblica en la que la gente participa. Se realiza de manera alternada, es decir, el predicador lee un versículo del capítulo señalado y la congregación lee el siguiente, para unirse todos en el versículo final.

Los movimientos y las palabras que utiliza el predicador son expresivas y la aceptación del mensaje por parte de los feligreses dependerá del grado de exaltación y emotividad que se logre producir en ellos. Si el mensaje es “inspirado” será recompensado con un mayor número de aleluyas, “amenas” o aplausos, los cuales denotan la aprobación del mensaje expresado por el predicador.

Después, el pastor hace una oración. Se pide la bendición de Dios para los asistentes y se agradece el que haya enviado su mensaje. Al momento del rezo, el ministro levanta la mano derecha sobre los feligreses.<sup>11</sup> Posteriormente, deja el lugar al que dirige el culto y se arrodilla frente al altar para continuar orando. Se dan algunos avisos relativos a las actividades próximas de la congregación y se canta para que la gente deposite sus ofrendas. Al final, la gente se pone de pie y repiten un texto bíblico. De nuevo se saludan con un “Dios te bendiga”. Algunos permanecen por unos minutos junto a la puerta del templo,

<sup>10</sup> Algunas de los que toman parte suelen arrodillarse frente al altar en oración, imagen que recuerda la costumbre de ciertos católicos después de haber comulgado. En cierto modo, la experiencia no es del todo distinta, al fin y al cabo lo que se experimenta es “la presencia de Dios”.

<sup>11</sup> Si tratásemos de establecer analogías con el rito católico, algunos de los practicados por los pentecostales de Kaua no se alejan mucho del tipo de devociones que tiene la Iglesia católica. El sacerdote también da la bendición al final de la misa levantando la mano sobre los feligreses y cuando se comulga, la gente regresa a sus lugares y se arrodilla para orar y meditar en señal de reverencia tras haber tenido una experiencia tangible con el cuerpo de Cristo.

platicando y conviviendo. Ríen, conversan, los niños juegan y permanecen por varios minutos y en ocasiones por más de una hora. El atrio del templo (aunque algunos miembros evitan llamarle de este modo por evitar parecerse a los católicos) es un espacio de socialización en el que la gente convive con gusto. Los feligreses hacen planes sobre sus próximas reuniones o platican sobre problemas de la iglesia y la manera de resolverlos. Algunas veces incluso charlan sobre la vida de otras personas y hacen planes para realizar actividades proselitistas. También se habla de temas políticos o de disputas que hayan surgido en la congregación, aunque para esto se muestran más reservados. Al despedirse, se dan la mano de nuevo y se desean bendiciones.<sup>12</sup> Después, uno a uno se retiran rumbo a sus casas para descansar y prepararse para sus labores del día siguiente.

Como es posible observar a partir de esta descripción, y contrario a lo que podría pensarse, los cultos pentecostales mantienen una estructura que es entendible y que se rige por una especie de contrato implícito entre quienes participan en la reunión religiosa. De tal modo que ésta se expresa incluso en el tiempo que debe durar el culto religioso. No en balde es ya una costumbre arraigada en gran parte de los cultos protestantes, que éstos se prolonguen por más de una hora. Del mismo modo, se considera que la predicación del mensaje debe tener un tiempo estimado de treinta minutos aproximadamente. Un culto demasiado breve o una predicación que no cumpla con el tiempo acostumbrado, no será considerado “bueno”, incluso puede señalarse como una falta de respeto a las normas y los cánones que implícitamente regulan la conducta en estas actividades de los grupos protestantes. Someterse a este tipo de rutinas religiosas puede resultar un tanto cansado y desgastante, sobre todo para quienes no están acostumbrados.

Es posible afirmar que en cierto sentido, y aun cuando se trate de evitar caer en actitudes rituales por ser considerado una fórmula vacía y sin sentido que sólo los católicos practican, resulta casi imposible dejar de ver en los cultos pentecostales algunas actitudes provistas de rigidez, perfectamente

<sup>12</sup> El saludo entre los evangélicos tiene suma importancia. Denota la educación del creyente dentro de un marco de una práctica religiosa a través de la cual expresa su creencia. No es sólo la actitud de estrechar la mano de los creyentes sino el de identificarse como tales frente a ellos mismo y frente al resto de la gente. La bendición con la que se acompaña el saludo reviste a esta expresión gestual con un sentido devocional y religioso.

estructurada y en ocasiones casi inamovible, que tienden a expresar un sentido de orden y sacralidad en sus espacios, tiempos y objetos rituales. Como bien lo señala Cantón: “No toda práctica religiosa es un rito ni todo rito es necesariamente una práctica religiosa. Pero a pesar del énfasis de los protestantes en la dimensión puramente interior de la vivencia religiosa y el rechazo al ritual, resultaría inapropiado desatender este aspecto aun entre ellos” (Cantón, *op. cit.*: 42). En armonía con esto, la investigadora también afirma que:

Desde este concepto ampliado de lo que son las prácticas rituales, me permito afirmar que en esta no sólo no están ausentes entre los evangélicos, sino que incluso se extienden más allá de los espacios religiosos y los momentos específicos de culto, dada la importancia que cobra en ellos la práctica cotidiana de la experiencia religiosa. Es esa otra concepción del rito la que me anima a interpretar de una manera distinta uno de los pilares básicos de la tradición protestante. Ellos efectivamente conceden una mayor importancia a la comunicación directa con Dios (la oración), magnifican la experiencia religiosa personal y restan protagonismo a los intermediarios y, con ellos, a todos los ejercicios rituales destinados a escenificar el dominio de la producción simbólica, el control, el poder, que pasaría así a manos de todos los participantes. Pero estas modificaciones (debidas a la Reforma protestante histórica) no suprimen el rito tal y como lo hemos presentado, tan sólo lo modifican y canalizan de otra manera. Son rituales en los que las palabras son las protagonistas (*ibid.*: 43).

Así por ejemplo, es posible observar en la oración protestante una estructura bien definida y que se practica de acuerdo a ciertas normas o cánones perfectamente identificables por los practicantes.

Sin embargo, a pesar de esta especie de estructura en el culto, es conveniente reconocer que es mucho más flexible y espontáneo que el de las congregaciones históricas o el que se observa en la misa católica. Algunas veces y dependiendo del tipo de rito de que se trate, la gente tendrá más participación que en otros momentos.

#### EL CULTO DOMÉSTICO

Una práctica común entre los grupos protestantes es la del traslado del culto que se realiza en el templo a los espacios cotidianos (culto doméstico). Éste es denominado por ellos, “familiar” o “de hogar”. A pesar de que en su uso más frecuente éste tenga un sentido de carácter de adoración, este tipo de reuniones puede servir como espacios de adoctrinamiento para el resto de la

feligresía con la enseñanza de  *cursos de evangelismo* (una especie de talleres en los cuales se les explica, incluso, cómo comportarse, cómo hablar y hasta la manera adecuada de vestirse). Sin embargo, considero que el tipo de culto doméstico que más importancia adquiere en la práctica cotidiana es el que guarda una intensión devocional en su estructura y uso (Cantón, *op. cit.*: 121). Este tipo de reuniones no es extraño ni ajeno a las concepciones religiosas que revisten la religiosidad de las confesiones pentecostales. Cuando una congregación comienza su labor evangelizadora, y ante la falta de un espacio público reservado para el rito, éste se lleva a cabo en la casa de algunos de los miembros ya convertidos, por lo que se vuelve un espacio siempre disponible para la práctica religiosa.

Al respecto, considero necesario hacer una distinción entre estas dos celebraciones religiosas (el culto que se realiza en el templo y el doméstico), así como el especificar sus características principales.

Por culto doméstico entiendo toda actividad con intención devocional<sup>13</sup> y de adoración que se realiza en los espacios domésticos (cualquier espacio de la casa) en el que participan los miembros del hogar o cualquier persona que se encuentre en la casa, ya sea que viva ahí o que haya asistido en el momento, y que tiende a mantener las mismas estructuras y mecanismos que el que se realiza en el templo. Este traslado del culto del espacio público al doméstico permite muchas veces la participación de cualquier miembro de la congregación. En otras palabras, también sirve como un espacio para la socialización de los nuevos conversos en los que se ponen en práctica muchas de las normas aprendidas tras la conversión. Es mucho más flexible que el que se realiza en el templo. No se necesita del pastor para llevarlo a cabo y son precisamente los miembros quienes más participan en él, así como en su elaboración, en la cual se incorporan otros elementos (discursos de agradecimiento por parte de los

<sup>13</sup> En adelante utilizaré el concepto *devoción* para referirme a un conjunto de prácticas que tienen como fin la adoración, la alabanza, o la veneración, a Dios u objetos divinos, y que es practicado tanto por católicos como por protestantes. Si bien algunas confesiones históricas (bautistas) utilizan este concepto para referirse incluso a sus cultos religiosos, éste uso del término no se pudo observar en la congregación estudiada. Para ello me remito a citar la definición que nos proporciona el *Diccionario de religiones*. Sobre la adoración nos dice: “Acto de homenaje o veneración a Dios; la palabra procede del latín y significa “orar con la boca...”. También nos señala que existe una gradación en cuanto al tipo de homenaje, por ejemplo, la dulía o veneración a los santos; hiperdulía, a la virgen María y la latria, esta última, es el tipo de veneración que sólo le corresponde a Dios (Diccionario... 1960: 8).

dueños de la casa, número de cantos, etcétera) que no siempre se consideran en el culto general.

Puede llevarse a cabo en cualquier época del año, con fines de acción de gracias, en caso de aniversarios o cumpleaños, o para corresponder las “bendiciones recibidas como una buena cosecha o haber conseguido empleo”. No obstante su intención festiva y de gratitud, también puede realizarse en cualquier momento y bajo circunstancias cotidianas y normales en la vida de la persona. Quizá la diferencia más notable entre estos dos cultos es que en el que se realiza en la casa no se depositan ofrendas (dinero o colectas).

Aún cuando generalmente los cultos domésticos sean un poco más breves, en ocasiones pueden tardar lo mismo que uno llevado a cabo en el templo. La duración, así como el énfasis y emotividad dependerán de diversos factores, tales como la importancia de la celebración —en el caso de que sea acción de gracias—, la persona que lo dirija, o el número de personas que asistan.

Como ya lo hemos mencionado en ocasiones anteriores, incluso cuando los protestantes tienden a evitar darle connotaciones sagradas a lugares u objetos, es claro que existen ciertas actitudes de reverencia que dotan a estos ámbitos espaciales de una cierta condición de sacralización.

Por lo regular el culto doméstico se lleva a cabo en la primera pieza de la casa. Si la construcción sigue los patrones occidentales será en la sala, y si es de tipo tradicional será en la primera pieza, lugar destinado generalmente para el descanso. Antes de efectuar la reunión es necesario dejar todo listo para que se lleve a cabo. Hay que barrer, limpiar, trapear, descolgar las hamacas, colocar las sillas que han de servir para que se sienten todos. Por lo general, y a falta de un altar en el culto protestante, se requiere de algún objeto que demuestre de manera visible que se trata de un lugar especial en el que se llevará a cabo un acto religioso. Comúnmente, frente de donde se deberán de sentar los asistentes, se coloca un púlpito o una mesa para colocar la *Biblia*. El púlpito o mesa se cubre con un mantel que muchas veces lleva escrito algún texto bíblico que la familia o alguien de la iglesia ha bordado en forma colorida, en tonalidades tales como morado, amarillo, rojo y azul. Las figuras que se bordan en el manto son arreglos florales u objetos sagrados. Los cultos domésticos pueden ser dirigidos por el pastor o por cualquier otra persona de la congregación.



### III COSMOVISIÓN E IMAGINARIO

*La imaginación del cristiano es peligrosa... puede ver a Dios.*

San Ignacio de Loyola

El objetivo de este capítulo es adentrarse, desde la mirada etnográfica, a uno de los niveles generadores de sentido más complejos de los mayas de Kaua, en tanto que es compartido por católicos y protestantes, y que involucra elementos de la tradición cultural —en la cual se encuentran inmersos los “creyentes”—, así como de las doctrinas evangélicas pentecostales. En efecto, la cosmovisión de los “hermanos” de la Iglesia la Nueva Jerusalén incorpora las categorías y sistemas de creencias propias de su religión. Sin embargo, éstas no se contraponen con lo tradicional, sino que se entrelazan con ello, dando lugar a una particular manera de explicarse el mundo, el mal, su relación con la naturaleza, el monte, los seres que lo habitan, así como la convivencia en los espacios cotidianos y públicos con las deidades cristianas y las tradicionales.

En este apartado se hará una revisión de las formas cotidianas de las que se reviste y alimenta esta cosmovisión tras el cambio religioso al protestantismo, tratando de evidenciar como, lejos de ser abandonadas, muchas de las costumbres y creencias populares se reconfiguran, reconstruyen y permanecen, a partir de elementos pasados y nuevos, que día con día alimentan el tejido que conforma la red de significados del texto cultural en el que se inscriben los actores sociales.

Si bien este trabajo trata con los protestantes pentecostales de la comunidad de Kaua, con frecuencia habré de tomar referencias de sus vecinos católicos, practicantes de rituales “tradicionales”, con sus propias interpretaciones, o incluso, las de otras denominaciones históricas. Sin embargo, más que tratar de

establecer parangones entre una práctica y otra, o entre las distintas doctrinas, éste es un intento por mostrar el abanico de posibilidades con el que cuentan los individuos para construir y re-construir su identidad, a fin de permanecer. Las referencias que se hagan a la cosmovisión no se remiten únicamente a las narraciones de la tradición oral, o a la reflexión que sobre el mundo tienen los actores sociales, sino también en la manera de utilizar estos conocimientos y la memoria histórica en el ámbito inmediato de la vida, en la lucha por su sobrevivencia, como individuos inmersos en la construcción cotidiana de una identidad colectiva.

#### LOS ESPACIOS COTIDIANOS: SACRALIZACIÓN Y CONDENA

Hablar del espacio es referirse a una de las categorías por las que el hombre concibe su existencia. Es captado por la movilidad y los sentidos. Como lo expresa Anaya Duarte, “su medida es el movimiento” (Anaya Duarte, 1996: 23). Sin embargo, la manera como es concebido el movimiento, y por ende los espacios, está sujeto a construcciones y representaciones culturales.

En ese sentido, el espacio, o mejor dicho, los espacios por los que se mueven los individuos, son plenamente reconocibles por unos e ignorados por otros. Determinan y construyen actitudes, maneras de andar, de hablar, mirar, sonreír, transitar, actuar, etc. Forman parte de la construcción social comunitaria e individual. Son referentes obligados en el proceso de socialización de los individuos de una cultura determinada. Los hay públicos (plaza, mercado, iglesia) y privados (la casa, el patio, el baño); naturales (el monte, el río, los cenotes, etc.) o artificiales (edificios públicos, etc.); humanos y divinos (el cielo, infierno, purgatorio, inframundo). Pueden ser sacralizados o profanados, dolorosos o placenteros, cálidos o fríos, comunitarios o individuales. En suma, el espacio es un “entrecruzamiento de movilidades” y un “lugar practicado” (Certeau, *op. cit.*: 129). En él nos movemos o nos detenemos, se puede construir y también destruir. Es ocupado o desocupado. Es normativo y, a la vez, oportunidad para atravesarlo e infringir sus reglas. Es tangible e imaginario.

Podemos apropiarnos del espacio, nombrarlo, calcularlo, medirlo. Los espacios son dueños de su narrativa y tienen historia, guardan momentos e imágenes colectivas. Se pueden leer o interpretar. Determinan a quien los atraviesa o habita. Se reconoce en ellos al extranjero o al intruso. Se pertenece o se es ajeno.

Al mismo tiempo, un espacio —los espacios— puede estar sobrepuesto, a manera de círculos concéntricos, dentro de uno mayor. Los abarcamos y nos abarcan. Los atravesamos y nos atraviesan. Los habitamos y nos habitan. Forman parte de una construcción cultural y los construimos culturalmente, los imaginamos.

#### LOS ESPACIOS PRIVADOS: LA CASA TRADICIONAL

El patrón de asentamiento de la comunidad es compacto de alta densidad en el centro del poblado, y se vuelve disperso a medida que se avanza hacia las afueras del mismo. Casi todos los solares colindan unos con otros. Al pasar por las calles, es posible ver a las personas realizando diversas actividades en su patio. En otros casos, el patrón de asentamiento permite que habiten varias familias en un mismo solar, por lo que la vecindad y la convivencia se hacen estrechas. Así, aun cuando estas áreas puedan considerarse como privados debido a que se encuentran delimitados por albarradas, es evidente que se encuentran expuestos a la vista del resto de la comunidad y de las casas que los rodean.

En la comunidad de Kaua todavía es posible encontrar un buen número de casas tradicionales de techo de palma. No obstante, también hay una buena cantidad de las construidas con materiales no perecederos. La casa maya tradicional es fabricada con elementos naturales. El armazón de palo del monte y el cuerpo es de lodo. Su techo es de paja y, el piso, de tierra.

Por lo común, una casa es siempre considerada como un lugar de descanso. En lo que se refiere a la vivienda tradicional es posible darse cuenta de que su distribución espacial, es mucho más adecuada para el descanso que para el trabajo, aunque por supuesto esto no significa que no se pueda trabajar en su interior (como sucede de manera cotidiana con las mujeres, a quienes no es raro ver bordando, costurando o urdiendo hamacas muy cerca de las puertas y ventanas, si las hubiere, para aprovechar la luz del sol). Este tipo de viviendas está conformada por una pieza principal que sirve de dormitorio, aunque también cumple las funciones de lo que sería una sala en la concepción occidental. Este es el espacio destinado para el reposo.

Para un evangélico, la casa es un espacio que adquiere diferentes connotaciones y que tiene diferentes usos. Como habíamos señalado en los capítulos previos, es el lugar donde se realiza uno de los actos devocionales más

importantes: el culto de adoración doméstico, uno de muchos medios por los que Dios se hace presente. “Donde dos o tres estén congregados en mi Nombre allí estaré”. Bajo esa perspectiva, en el momento en el que se realiza la ceremonia, la casa también es habitada por Dios, quien “está en todas partes donde se invoque su Nombre”. No obstante, el Ser Supremo no sólo se hace presente en un culto. Vigila los actos de sus hijos, incluso los privados, porque ante sus ojos “todo está descubierto”. Quizás esto pudiera compararse con la creencia que tienen los mames de Todos Santos Cuchumatán en Guatemala, en la existencia de unos dueños (especie de espíritus) de las esquinas de las casas, escuchan los chismes que dice quienes allí habitan y vigilan las malas acciones para sancionarlas. Así también, se tiene la creencia de que las calles, los caminos y las montañas y los ríos tienen dueños, de modo que aunque los seres que vigilan son otros, en el fondo se reproduce la misma norma: no importa dónde se esté, ni qué tan íntimo sea el espacio, las faltas serán descubiertas y sancionadas.

En este contexto, no resulta extraño que la casa también sea un escenario posible para lo *sobrenatural*, como las manifestaciones de los espíritus de familiares o antepasados difuntos que alguna vez la habitaron. Los mensajes varían, así, se habla de que la costumbre de los antiguos de enterrar su dinero puede conocerse a través de una llama, en el lugar donde se escondió el dinero, en el patio o el interior de la casa. Según se cree, estos fuegos aparecen cada tres de mayo, aunque a veces todo ocurre un día antes o después, nunca, por supuesto, por error de cálculo de los ancestros, porque “la fecha de los antiguos es exacta [...] no falla, los que fallan son los calendarios actuales”. Una “hermana” de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén explica:

Salí a las dos de la mañana y vi que se levante el fuego. Tenía miedo [toda la familia hizo hincapié en el temor que sintió la muchacha]. Vi después que se bajó la llama. Eso es suerte, es dinero.

Aquí en Yucatán el día tres de mayo se empieza a levantar la llama. Ahora cayó el día cuatro pero es que los meses se adelanta o se atrasan, pero el tiempo de los antiguos es exacto. Los calendarios se atrasan o se adelanta uno o dos días. El calendario judío no tiene atrasos, el romano sí. Donde se levanta la llama es muestra, demuestra que en ese lugar está el dinero. El dinero se pone debajo de la tierra adentro del *butix*.<sup>1</sup> Pienso que es un aviso. Monedas de plata hay adentro.

<sup>1</sup> Especie de recipiente donde la gente anciana guarda su dinero.

Grandes, no como ahora que no son de plata. Es de los antiguos. Se quemó mi fortuna dice. En todos lados pasa. Todo es que sea el tres de mayo y la gente lo empieza a ver. Siempre he escuchado que lo diga la gente. A cualquiera le puede pasar. A ella le dio mucho miedo, como nunca lo había visto. Es un fuego que sale de la tierra y se eleva como metro y medio. Estaba muy asustada. Tenía miedo, no podía ver, ni porque entraba la luz de la luna por el techo de la casa.

Aunque se habla de “suerte”, la realidad es que no se sabe bien a bien cuál es la actitud que se debe adoptar ante un suceso semejante. Hay quienes creen que ese dinero tiene dueño y que por lo tanto no se debe tocar, y otros piensan que la fortuna le sonríe a determinadas personas, de modo que no se debe desperdiciar esta oportunidad.

La casa es el espacio simbólico que sirve de refugio y resguardo a quienes la habitan. Tener una casa es “una bendición de Dios”. Por el contrario, la calle, en tanto espacio público en el que convive toda la comunidad y al que se encuentran expuestos todos, adquiere en ocasiones connotaciones negativas. Para muchos evangélicos es un lugar de chisme, por lo que este espacio no siempre es visto como un buen lugar para el cristiano. Útil, puede ser andado, atravesado, transitado, pero no es un sitio apropiado para conversar, cuando menos no con cualquier persona, ya que puede desatar chismes y habladurías. Por lo regular, los evangélicos permanecen en el interior de sus casas y las visitas al parque son eventuales. En Kaua, la gente deja de transitar las calles del pueblo poco antes de la medianoche. Sobre todo los fines de semana cuando descansa o se va a pasear a Valladolid. De cualquier modo, aun cuando el movimiento en las vías principales no se suspende del todo, las precauciones se extreman en los caminos ubicados a las afueras de la población, porque representan un verdadero riesgo de tropezar con vagos, malvivientes y, también, algunos seres sobrenaturales.

#### LOS ESPACIOS PÚBLICOS

La manera de comportarse de los mayas de la comunidad de Kaua en los espacios públicos no es muy diferente a la que se observa en otros poblados de Yucatán. A primera vista, uno puede apreciar cómo se conducen sus habitantes en determinadas horas o en ciertos lugares dentro de ese espacio mayor que es la comunidad. Aún cuando se encuentre provisto de calles pavimentadas

y una avenida que atraviesa la plaza pública, no son automóviles los que más la transitan sino las personas quienes, a pie o en bicicleta (principal medio de transporte en las comunidades mayas de la península) se pasean por ellas. En esos espacios conviven individuos, hombres y mujeres, de diferentes edades y preferencias religiosas. Respecto a ellos existen ciertas restricciones, bien sean costumbres tradicionales compartidas por todos o las determinadas por ciertas normas morales del grupo religioso al que se adscriban las personas. Así, hay horas en las que las personas no deben salir, ya sea para procurar no agarrar un *mal viento* o por evitar lugares transitados por los borrachos. Se cree por ejemplo que a las doce de la noche hay un *aigre* que puede provocar parálisis. Posiblemente dicha práctica esté relacionada con creencias prehispánicas, así como con las enfermedades reumáticas producidas por el clima húmedo. De ahí que la gente adulta recomiende a los niños y jóvenes cubrirse la espalda y la cabeza con una toalla o con el rebozo para protegerse del “sereno” de la noche o de la madrugada. Una señora comentó que en una ocasión fue a sacar su “lavado” y al salir le “dio un viento” (este se manifestaba como un remolino) y comenzó a sentir calentura.

Los evangélicos por su parte, se miran a sí mismos expuestos a la censura pública y al juicio de sus acciones. Muchos de ellos evitan acercarse o entrar a una iglesia católica. Para los miembros de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, hay ciertos lugares en los que es preferible evitar entrar, atravesar o ser visto. En Kaua, uno de los espacios públicos que puede considerarse como lugar de socialización cotidiana es el atrio de la iglesia.<sup>2</sup> Igual que la cancha de básquetbol y la plaza pública, pues ahí conviven las personas. Los jóvenes platican con las muchachas, y los niños juegan. No obstante, para un evangélico, aun cuando esto no represente una falta grave, es preferible evitarlo. En muchos casos la convivencia en espacios públicos con los no-evangélicos, es poco frecuente. A pesar de ello, los lugares son compartidos cotidianamente por católicos y protestantes. Se hace uso de ellos (escuela, plaza, parque) aún cuando las actitudes con respecto a estos sitios y la relación con las personas puedan variar. No será el mismo comportamiento que se tenga en la calle que el que se tiene en la casa o en el templo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Lugar de socialización lo entiendo aquí como un espacio en el que los individuos que se encuentran en él, conviven con otros individuos de la comunidad y aprenden, a través de la convivencia, normas y actitudes cotidianas.

<sup>3</sup> Sobre este aspecto me ocuparé más adelante.

Empero, más allá de las fronteras de la calle y los edificios públicos existen otros espacios que también forman parte de la historia del pueblo y del imaginario colectivo. Delimitan el territorio y se les vincula con historias pasadas y recientes. Son referentes para explicar eventos que se suscitaron en períodos históricos y recuerda situaciones heroicas del pueblo. También fungen como sancionadores de cierto tipo de conductas. Son apreciados y a la vez condenados por la tradición. En el caso de Kaua por ejemplo, existen dos cenotes conocidos por todos. El primero se encuentra rumbo al sur y se llama *Yaax ek*. Hasta hace unos cuantos años, la gente solía refrescarse en sus aguas tomando un baño o bien reposando a su alrededor.<sup>4</sup>

Es común creer que en los cenotes y cuevas se guardan *malos aires* que pueden dañar a las personas o incluso matarlas. Por eso, hay que saber escuchar a los abuelos y hacer caso de sus consejos pues “tienen razón”. Como lo expresara una mujer pentecostal: “por eso los abuelos dicen cosas y pueden mentir. Pero ahora veo que es verdad. Hay un cenote; ahí no se puede entrar. Si se entra no se sale. Allí hay *malos aires*. Son fríos o calientes. Una vez que entres te jalan y ya no puedes salir”.

Para los protestantes, este tipo de lugares, además de las razones ya expuestas, pueden ser propicios para el pecado y la borrachera, pues “ahí se juntan a tomar”.

Entre los episodios más recordados por la gente adulta del pueblo y uno de los más narrados por la gente (de lo que le dicen los abuelos), se encuentra el de la Guerra de Castas, que tuvo lugar en la parte oriente del estado y Quintana Roo. Una de las historias más conocidas narra lo que sucedió en el cenote que se encuentra a espaldas de la Iglesia católica. Durante la guerra, el ejército entró al poblado y todo era caos. Todos se mataban, y querían entrar a robar las joyas de la iglesia, por lo que el sacerdote tuvo que guardarlas en una palangana y arrojarlas al cenote para que no se las llevaran. Según narraba un anciano católico de la comunidad:

Mi abuelo me contó así, que una vez cuando la guerra (de Castas), el sacerdote tiró una palangana con el tesoro de la Iglesia al cenote para que no se lo robaran

<sup>4</sup> Según me platicó la gente, uno de los motivos por los que se dejó de hacer uso de ese espacio público como lugar de recreo, fue la muerte accidental de un muchacho de 16 años, originario de Xcocal, ocurrido no hacía mucho, en las aguas del cenote.

los soldados que pasaron. Está en el fondo del cenote y ya no se puede sacar. Casi toda la gente lo sabe. Muchos han querido entrar. Dice mi abuela que al mediodía se puede ver la palangana en el fondo porque el agua queda clara cuando da el sol.

Tal acto es recordado por todos y narrado por muchos. Quizás en parte es por eso es que ahora ya nadie se asoma al cenote ni para mirarlo. La hierba ha crecido y es nido de pequeñas aves que se resguardan en sus cavidades. Ha sido un espacio abandonado por todos. Por lo general nadie se le acerca. Todos saben que sus *malos aires* te pueden jalar adentro. No hay modo de salir de ahí y en caso de que se logre hacerlo, seguramente será enfermo y en malas condiciones. Así, ya sea en la superficie, en las calles, los árboles, el monte, los cenotes o bien en los pasillos subterráneos, los espacios comunitarios comparten sus límites físicos y los imaginarios. Los cotidianos y los extracotidianos.

Otro de los espacios que forma parte de la historia del pueblo son las llamadas “criptas”, especie de pasillos subterráneos formados por piedras calizas que atraviesan el pueblo. Todos conocen su existencia y en alguna ocasión han entrado. “Es un lugar bien bonito”, decía uno de los feligreses de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén “entra uno y se siente bien fresco”. Casi nadie sabe sobre su formación o sobre su posible utilidad. Hay quienes aseguran que sirvió de refugio durante la Guerra de Castas, y otros piensan que sus dimensiones son enormes, que atraviesa el pueblo de lado a lado, y no falta quien afirma que conecta al poblado con Valladolid y el sitio arqueológico de Chichén Itzá.<sup>5</sup>

Hay gente que tiene la creencia de que en las criptas hay agua “sagrada y pura”. De ahí que sirva para las ceremonias de *cha'achac*, para ofrecérsela a los dioses de la milpa y hacer que bajen. Según lo narrado por uno de los ancianos más respetados del poblado, se tiene la creencia de que sólo los *chaques* son los que pueden entrar a sacar el agua. “Nadie puede verlo porque llega la muerte”. Por ello, es necesario que el agua que se extraiga sirva para un propósito, para regar o para ofrecer a los dioses, si no se hace así, sobrevendrán muertes o enfermedades. “Hay que hacer oración, hay que pedir permiso”.

Trae lluvia por ejemplo (los chaques), estos subterráneos tienen agua pero esa agua es sagrada. No más que sólo los chaques lo sacan. Sólo ellos que saben donde es-

<sup>5</sup> Sobre estas criptas se han recopilado algunas historias y leyendas que recogen parte del imaginario de la comunidad, una de las cuales se incluye en “Leyendas de Yucatán” (cfr. *Leyendas de Yucatán*, Hilaria Maas Collí, UADY, 2000).

tán ellos. Lo vuelven a sacar. Nada más ellos, nadie lo ve pero llega la muerte. Tienes que verlo. Una persona sube el agua allá. Pero después de dos meses se muere la persona. Dos meses o tres meses antes de que uno se muera tiene que ver eso. Pero los chaques la sacan nada más. Esa agua sagrada es para ellos, para ellos para que hagan trabajo. Para regar los sembrados. Los h-menes tiene que hacer la oración para que saquen... que no... entran y no salen otra vez. Porque hay muchos que cuidan el agua y chaques. Si no hacen la oración y entran, no salen. Tiene que hacerlo. Hasta que vengan los h-menes hacen la oración abren las puertas y sale el que está allá. Allá es donde creo que está el agua sagrada sólo los chaques entran y salen para la lluvia.

Los que entran allá no se enferman porque el *chac* hace la oración. Le está pidiendo permiso a los que cuidan el agua sagrada.

No obstante, hoy son muy pocos los que creen en estas advertencias. Muchos de los pobladores conocen estos subterráneos, y los han visitado en diversas ocasiones sin que ninguna calamidad les ocurra como castigo: “se puede ir allí, se puede entrar”, “muchos han venido”, decía un “hermano” de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén. Sin embargo, quizás su relación con espacios subterráneos (como el inframundo maya) sea lo que le da su connotación sagrada a este tipo de lugares. En otras partes, el agua de los cenotes y de los pozos también se considera sacra y es resguardada por los chaques y los dueños del monte. Tal vez debido a esta creencia es que todavía hay gente que una vez que ha sacado agua de un pozo jamás la vuelve a echar adentro. En una ocasión un joven presbiteriano de Xcalacop, pueblo cercano a Kaua, me reprendió severamente cuando se dio cuenta de que había devuelto al pozo el agua que tenía en la cubeta. Dijo que eso estaba prohibido hacerlo y que seguramente los aluxes vendrían a buscarme en la noche para castigarme por tal acto. Esto puede ser explicado por lo “contaminada” que se supone queda el agua del cenote. En ese sentido, parece mantenerse un binomio simbólico entre el agua limpia (pureza) y el agua sucia (impureza).

#### EL PANTEÓN

Habitado por los difuntos, y visitado por los vivos especialmente en días de fiesta (dos de noviembre), el camposanto pareciera estar siempre presente en la mentalidad de la gente. Cumple una función social y comunitaria e inspira al imaginario de los en torno a los muertos. Aunque en apariencia desligado

de la comunidad y confinado a las afueras del pueblo, el panteón es un referente claro y directo tanto para la vida como para la muerte, ya sea que se le considere en su aspecto más funcional, o bien que se le trate dentro de los márgenes del imaginario colectivo. El actual cementerio de Kaua ha desplazado al lugar donde tradicionalmente se depositaban los huesos de los difuntos (a un costado de la iglesia) durante un tiempo, para después ser trasladados a otro espacio. La razón de colocar los restos de los difuntos en este sitio es porque así pueden “escuchar misa” después de haber fallecido.

A diferencia de lo que sucedía hace muchos años, actualmente tanto los protestantes como los católicos entierran a sus muertos en el “moderno” camposanto. No obstante, para los pobladores más antiguos de la comunidad, la disposición por parte de las autoridades de trasladar los restos de sus familiares hacia este espacio mortuario comunitario fue causa de descontento. Según lo explica uno de los ancianos más venerados y respetados en el pueblo de religión católica:

Quitaron los huesos cuando vinieron a hacer la terraza. Destruyeron todo. Lo desbarataron. Por eso me molestaba en contra de esa gente. Allí están los restos de todos mis familiares. A los cuatro años los llevaban al camposanto.

En 1957 se tomó el acuerdo. Entró esos que no lo entienden y lo destruyeron. Nosotros nos molestamos porque ellos no tienen derecho a sacar los restos. Esos restos *tiene* que tener un rincón. Como aquí no estamos acostumbrados a quemar los restos, por eso hay que cuidarlos. Pero ahorita no sabe como está la Iglesia. Por eso, antiguamente, creo que más de 300 años, según dice en la historia que hace 152 años se quemaron *todo* la Iglesia.

Vino un sacerdote... porque todos estos restos *está* acá. El pacto dice que si se puede quitar... la iglesia que está en el panteón fueron a revisar de antes no había iglesia. Como yo tengo edad, todas las cosas, lo que vi, no sabes, son políticas. Por ejemplo, eso que preguntas qué es el camposanto, porque de antes es campo y muere uno y mete su caja y [a los] tres años se saca. Pero ahorita no, creen que es pecado tirar los restos. Se queda como polvo. El día en que muere una persona tiene que avisarlo. Dónde los va a buscar los muertos, su cabeza está tirada tiene que buscar su lugar porque hay muchos lugares que se quema. Así debe ser, hay muchos de acá que no. Lo llevan al cementerio y después de tres años lo sacan. Bueno, el caso de nosotros cuando vaya a terminar el mundo [*sí*].

Para algunos evangélicos no existe recuerdo de esto y no creen que un difunto pueda “escuchar misa”. Es un tema que a veces no se quiere ni mencionar: “no, no, allá no se llevan. Eso era antes pero ahora ya no. No sé por qué, el padre de la iglesia dice que no se puede llevar allá. Pues hoy cada uno en el cementerio lo hace. Cuatro años, después lo sacan y lo llevan. Comprado lo van a hacer, no gratis lo llevan”.

En la actualidad, el cementerio se localiza al norte del poblado. Es pequeño, de aproximadamente 20 metros cuadrados. No tiene tumbas grandes con mausoleos o grandes criptas como en las ciudades de Valladolid o Mérida. Tampoco es común que la gente vaya mucho al cementerio,<sup>6</sup> sobre todo cuando no es día de muertos o para realizar algún arreglo a la tumba de algún familiar. Las ocasiones en las que me dirigí al cementerio, la gente se asomaba por sus ventanas y sus puertas para observarme y ver qué era lo que hacía en ese lugar, no como quien mira a una persona extranjera en sus territorios, sino como quien se cuestiona lo que hace el visitante en un lugar pocas veces frecuentado.

Para los protestantes el cementerio tiene una función pragmática a la vez que incierta. En el uso práctico, éste es el lugar donde se lleva a enterrar a la persona fallecida. No se le entierra con gran pompa como pudiera ser en el caso de los católicos quienes hacen una procesión en la que se va rezando y cantando a la vez que un grupo de plañideras, si así lo requieren los familiares, externan terribles lamentos, que ayudan al alma a encontrar su camino, no vaya a ser que se quede por ahí, deambulando toda la eternidad.<sup>7</sup> En el caso de los protestantes, se le lleva a enterrar y el pastor es el encargado de hacer una oración y una muy breve ceremonia exhortando a los feligreses para que estén gozosos pues el alma del difunto, en caso de que haya sido “creyente”, seguramente se habrá ido a un mejor lugar para “descansar con el Señor”.

Como se ha señalado, el cementerio es un lugar poco frecuentado por los protestantes, a diferencia de los católicos quienes recuerdan al difunto regularmente o en días especiales. Los protestantes tienen la creencia de

<sup>6</sup> Como sí sucede por ejemplo entre los habitantes de Jacaltenango, Guatemala. La gente acostumbra ir todos los días al cementerio y a la iglesia. Se cree que los muertos tienen poder para ayudar a los vivos en sus tareas diarias. Por eso es necesario acudir al cementerio todos los días, antes de empezar las labores.

<sup>7</sup> Según la información recabada, el uso de las plañideras ha caído en desuso en esta región maya. Caso contrario al de los mayas de Chiapas o de Guatemala quienes aún mantienen este tipo de costumbres.

que el que se murió, “si falleció en Cristo y fue salvo”, está con el Señor y si no, entonces “se fue a la condenación eterna”, por lo que ya no hay nada que se pueda hacer. “No hay rezo que lo salve: el muerto, muerto está”. En este contexto, los miembros de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén no acostumbran ir al cementerio con frecuencia. “No hay por qué ir a ver a un muerto”. No hay nada que la familia pueda hacer por él. Lo que no se hizo en vida no se va a hacer una vez que haya fallecido. Sin embargo, no es raro que en alguna ocasión se acuda a la tumba a llevarle flores o a recordarlo. No obstante, esta actitud no está lejos de ser reprobada por el pastor o por los mismos hermanos de la Iglesia.

Considerando las actividades señaladas, no resulta extraño que las tumbas protestantes sean las más parcas. Carecen de adornos o iconografía sacra como *crustos*, cruces, *vírgenes*, o representaciones de Dios Padre o de la Santa Trinidad, ángeles o iglesias. A diferencia de los protestantes, para los católicos —aun de escasos recursos—, es necesario ponerle flores, todas las que se pueda, así como una cruz de madera aunque tenga que ser implementada de manera rústica y precaria. En cualquier caso, éste es un lugar compartido creyentes de ambas religiones, es un espacio comunitario y ecuménico en el sentido estricto de la palabra. Lo que lo diferencia es la actitud que los sujetos adoptan con respecto a él.

Según los informantes, el cementerio es un lugar en el que habitan las almas de los hermanos al igual que las de los católicos, es un espacio territorial compartido por ambos aunque no deja de ser un sitio incómodo para los “espíritus buenos” de los evangélicos, quienes tienen que compartirlo con las almas “pecadoras” de los que tienen otras “tradiciones”. Al respecto decía uno de los “hermanos” de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén:

Hay espíritus, hay personas que se mueren que tiene otras tradiciones. Vamos a suponer: se muere un brujo hoy y lo entierran, ¿lo crees que el espíritu del brujo es bueno y está adentro? Se muere un evangélico y lo entierran ahí al lado también. Quizá el espíritu del evangélico era bueno, pero el del brujo era malo...

Por el momento el espíritu del evangélico no puede hacer nada. No puede pelear... porque el Diablo huye... el espíritu se pone a un lado porque no se puede pelear.

Sea cuales fueren las diferencias que se puedan tener al respecto, el cementerio es un lugar al que no cualquiera puede asistir. Un ejemplo de esto es la restricción que la tradición ha puesto en el caso de las mujeres embarazadas

quienes, según se supone, no es conveniente que asistan al cementerio pues de lo contrario sus hijos nacerán sin fuerza en la cabeza para poder sostenerla. Al mismo tiempo, según me explicaba una mujer de la iglesia la Nueva Jerusalén, “la mujer también puede correr el riesgo de perder la fuerza a la hora de dar a luz”.

Ellos dicen que se les cae la fuerza a la hora que nace el niño. Bueno, llegan a perder la fuerza la mujer para dar a luz. Eso ocasiona que se muera. No sé a que se deba eso. Hasta a los bebés dicen que no se les debe llevar que porque no llega a tener fuerza su cabecita. Allí solamente hay espíritu, solamente existe el espíritu malo. Porque fíjese usted, lo bueno se va y lo malo se queda. Un niño puede ir a los cinco, seis o diez años, porque ya tiene fuerza su cabeza, ya no se les cae. Yo creo que también [es] la creencia de uno. Si, porque si uno cree que va a pasar una cosa, va a pasar, y si no cree, no va a pasar.

Es lo mismo a veces entre nosotros.

De hecho, y por las razones antes expuestas, quizás esa sea la causa por la que el cementerio puede ser considerado como un espacio “malo” o negativo. Como hemos reiterado, en el pensamiento de la gente, sigue siendo un lugar apartado de la comunidad, que debe estar situado en las afueras del pueblo. Donde termina el cementerio, comienza otro espacio compartido por la comunidad: el *monte*.

Aquí ocurre una particularidad en la percepción del entorno: no es el monte el que se encuentra afuera, sino el pueblo el que está adentro de él, sitio que habitan los dioses de la lluvia, donde juegan los aluxes, donde se multiplican las cuevas y los animales señorean. En estos límites, la gente sabe las horas en las que se debe de andar por sus veredas y cuándo regresar a casa después de la jornada de trabajo. Sabe andar por entre las hierbas y puede reconocer cada uno de sus puntos. Conoce sus peligros y las bondades que propicia si encuentra la mejor manera de relacionarse con este espacio y mantener el respeto con la tradición.

#### NATURALEZA Y PAISAJE

Los mayas de Yucatán han aprendido desde su nacimiento a relacionarse con la naturaleza y el mundo que lo circunda. Se les enseña a caminar por sus veredas, a leer el paisaje e interpretarlo, a descifrar sus advertencias y anticiparse

frente a sus amenazas. Sabe extraer del monte los frutos y las bondades que la tierra le da. Marca el tiempo de los seres humanos cuando se le cultiva, los educa, le da normas para vivir en armonía con ese espacio y con la comunidad. Es, al mismo tiempo, un marcador de identidad. Con el monte se identifica a los mayeros, a los que siguen las tradiciones. Es la base sobre la cual se estructura todo el acervo de conocimientos de la cultura maya yucateca, y que aún la provee hoy en día de los mecanismos de subsistencia básicos. La relación con este entorno natural forma parte fundamental en la construcción del mundo circundante y en la manera como se concibe al universo, se le imagina e inventa. Es lo que constituye la estructura del complejo sistema de creencias de los mayas yucatecos.

En la actualidad, el monte es un espacio paulatinamente abandonado por las nuevas generaciones. Cada vez es menos común que la gente utilice estos territorios para sembrar su milpa, ya sea por políticas de los ejidos o bien porque las nuevas generaciones han buscado otras formas de ganarse el sustento diario. Sin embargo, la relación de los individuos con el monte, la milpa y la naturaleza en general, se mantiene. En el presente se le interpreta y en el pasado se le inventa, se le recuerda o se le imagina. El monte, y en especial la milpa, forman parte del pasado y de la identidad de los mayas yucatecos. De hecho, en más de una ocasión uno de los hermanos de la iglesia La Nueva Jerusalén se refería al monte antiguo como *montaña*, y a las dimensiones de los árboles con un dejo de nostalgia por lo que fué la naturaleza en el pasado.

Creo que en aquel tiempo era montaña, yo conocí una mata, tenía una tierra mi difunto abuelo, pura mata grande. No había mucha gente. Antes *todo esas* matas grandes. Hasta miedo da entrar, porque eran matas grandes eran flamboyanes, ¿cómo se llama?... ramones. Ahí queda un pedacito mira la famosa mora, grande, *inmenso*. Había milpa. Ya no hago milpa, vivo de esto. La gente que tiene milpa lo lleva a vender. Pero ahorita a la gente... la cosecha ahorita que... apenas le da.

En ese sentido, la cosmovisión vincula, desde mucho tiempo atrás, a los seres del monte con la naturaleza y el hombre. La armonía con la naturaleza se encuentra contenida en varios de los rituales agrícolas. Bien sea para pedir lluvia o para agradecer por las cosechas, sirven de puente entre el hombre, el cosmos y lo divino. Por ello, y aun cuando los protestantes hayan dejado de practicar estos rituales (aunque no siempre sucede así), considero impor-

tante mirar brevemente la importancia que tienen este tipo de ceremonias dentro de la cosmovisión maya, en tanto que representan en un mismo acto todo el mundo simbólico indígena maya. Como se verá posteriormente, en muchos casos estos elementos son reformulados dentro de la práctica de los no católicos.

#### LA MILPA, EL *CHAAC-CHAC* Y SU IMPORTANCIA EN LA COSMOVISIÓN MAYA

La milpa es uno de los elementos más importantes dentro de la cosmovisión de los mayas peninsulares. Es posible observarla como uno de los pilares más importantes en la construcción de la identidad de los mayas yucatecos. Fueron precisamente en los lugares donde se asentaron las plantaciones henequeneras, donde más drásticamente se dio la aculturación. En las regiones agrícolas se ha mantenido el cultivo de la milpa (oriente del estado), y han permanecido también ciertos cultos a deidades del monte así como rituales agrícolas tales como el *chaac-chac*. En ese sentido es posible sugerir que la milpa también forma parte de la base de la cosmovisión maya, y a partir de la cual se estructura y mantiene (Ramírez, 1999). Aunque como hemos visto, no sólo la milpa, sino el microcosmos que la circunscribe y de donde surge, el monte y la naturaleza que la rodea. Para el caso de los mayas de Kaua, y como quizás suceda en otras partes de la península, lo “tradicional” muchas veces está determinado por el apego que se tenga al trabajo relacionado con la milpa o el tipo de vínculo que se guarde con esta.

El complejo sistema de creencias que mantienen los mayas vincula de manera estrecha los trabajos del campo, y la naturaleza, con actitudes religiosas y las creencias en seres del monte; de tal modo, resulta complicado hablar del trabajo agrícola sin referirnos a las celebraciones tradicionales o a las creencias que se tiene en los dueños del monte y los cuidadores de la milpa o de las enfermedades que se adquieren en ella o de los animales que las provocan. Monte y milpa, ya lo hemos mencionado anteriormente, forman parte de un microcosmos que ordena y explica la vida material y espiritual, la cotidiana y la extracotidiana de los mayas.

Así por ejemplo, en un mismo ritual se encuentran representados tanto el cosmos del monte como los seres que lo habitan y que al mismo tiempo posibilitan su existencia. El ritual del *chaac-chac*, ha sido ampliamente documentado por diversos estudios de corte etnográfico (Villa Rojas, 1978;

Redfield, 1934), por esa razón no nos detendremos demasiado en dar detalles al respecto, limitándonos a exponer algunas generalidades.

A pesar de que este es uno de los rituales que se ha mantenido a través del tiempo, existen algunas variantes en su manera de llevarlo a cabo. En algunas partes se utilizan niños, quienes son los encargados de hacer sonidos que imitan el croar de las ranas, a fin de invocar a la lluvia. A diferencia de esto, en la comunidad de Kaua lo más común es que sólo el *b-men* sea quien realice el ritual.

#### DESCRIPCIÓN DEL *CHAAC-CHAC*

La ceremonia comienza muy de mañana, cuando los rayos del sol de mediados de agosto aún no son tan fuertes. Casi toda la familia extensa asiste al lugar donde se habrá de llevar a cabo el ritual. Son cerca de cuatro kilómetros lo que hay que caminar hasta el lugar donde se localiza la milpa. Se encuentra bastante alejada de la comunidad, o es que acaso el calor intenso lo hace parecer más distante de lo que en realidad está. Aparece entre la espesura del monte bajo.

Una vez ahí, los familiares construyen el altar en donde se colocan las ofrendas y se realiza toda la ceremonia. *Xuul* se llama la madera con la que se construye el altar. Son trece jícaras las que se colocan sobre el altar, dos grandes y todas las demás pequeñas. Adentro llevan vino que “se consigue en la matas”, “es *balche*”, bebida que se prepara con la savia que se extrae haciendo pequeños cortes en los troncos de determinados árboles o en sus ramas. Ahí se dejan hasta que termina la ceremonia. “Se sube allá y después se termina todo lo que está rezando, bajamos todo y lo echamos”. La explicación de la ceremonia ha sido olvidada por casi todos los asistentes, sólo se sabe que es algo que hay que hacer para que llueva, “es la costumbre” dicen. “Es para hacer que llueva, es para los chaques”. “Nomás es la costumbre. Es para los chaques. Es para que llueva. Nomás es costumbre de los campesinos. Hay alguno que no lo hacen. Si no lo hace no llueve. Cada uno de los campesinos lo hace así, para que dé la bendición el dios de la lluvia”.<sup>8</sup>

Saben que es la temporada de las lluvias y del *chaac-chac*. “Cada año se hace para estas fechas pero casi en este tiempo para que se dé la cosecha.

<sup>8</sup> En una ocasión le pregunté a una anciana de la comunidad, si era obligatorio hacer el *chaachac*, y qué le ocurría a quienes no querían hacerlo, por lo que ella me contestó: “Nada, no pasa nada ¡pero tienes que hacerlo!”.

Hoy debe llover”. Se colocan las jícaras encima del altar-mesa y también se ponen cuatro velas blancas. Junto al altar, a una distancia aproximada de dos metros, se entierran los panes que se han de cocinar. Son una especie de pibes, pero sin ningún condimento ni aderezo. Se colocan debajo de la tierra y se calientan con brazas de carbón. Aun cuando esta comida recuerde la que se prepara para el día de muertos, la gente explica: “Es el *pib* que hacen enterrado (comida tradicional de día muertos hecha a base de masa rellena de carne de pollo o puerco, aderezada con tomate y cebolla). No sólo para día de muertos lo hacen. Dicen los campesinos que es rogación. Este *pib* es casi igual que se hace el día de muertos”.<sup>9</sup>

Aparte se cocinan pollos para comer después de la ceremonia junto con los panes de masa o pibes. No existe un número determinado, todo depende de la cantidad de gente que asista. Sólo los hombres son los encargados de cocinar, esto debido a que “los chaques son hombres y no consideran apropiado que lo hagan las mujeres”, aunque otros más sólo dicen que “así es la costumbre”. Alrededor del medio día el *b-men*<sup>10</sup> se acerca al altar y consulta sus piedras de adivinación. “Canicas” les llama la gente: “Le sirven para adivinar y para sanar, es *saastun*,<sup>11</sup> es piedra de la tierra. Ellos saben donde encontrarla”. “Es una canica especial. Es legítima. Es *saastun*”.

Una vez que el *b-men* da la orden, se comienzan a desenterrar los panes. De nuevo, sólo son los hombres quienes se acercan para realizar el trabajo. Mientras se sacan los panes de la tierra, el sacerdote pronuncia palabras en maya al tiempo que toma *balché* entre sus manos y rocía (como lo hicieran los sacerdotes con el agua bendita) los panes. Después, los colocan sobre un mantel que se pone sobre la tierra y proceden a despedazarlos en trozos pequeños. Mientras lo hacen, bromean y se ríen.

El *b-men* coloca las cuatro velas blancas en cada esquina de la mesa y las enciende. Una vez que han despedazado los panes, se revuelven con el *k'ol*<sup>12</sup> del pollo dentro de unas cubetas con un tronco destajado de la punta. Todo se prepara en cubetas que previamente se dispusieron para poner los alimentos. La única parte del pollo que se revuelve con el *k'ol* y con la masa es el hígado.

<sup>9</sup> En algunos lugares como en Canxoc, el *pib* se llama *chacob* y los sirven en hojas de *bab*.

<sup>10</sup> Sacerdote tradicional maya y curandero. También tiene la facultad de convertirse en animal para espantar a la gente.

<sup>11</sup> Piedra que utilizan los *b-men* para sus ritos agrícolas o de curación.

<sup>12</sup> Especie de caldo espeso, con masa de maíz desleída.

Como los pibes, toda la comida carece de condimento o aderezo alguno. Cuando se ha terminado de preparar, se llevan las cubetas hasta el altar-mesa y el sacerdote maya toma un poco del preparado entre sus dedos y comienza a esparcirlo en cada una de las esquinas de la mesa mientras reza. Levanta la voz, las manos y sus plegarias. Pide por lluvias, por aguaceros, pide que bajen los chaques, que sean dadivosos y caiga mucha agua. Todos guardan silencio y escuchan atentamente. La gente sabe que van a dar resultado las plegarias y que va a llover. Los niños que hacen ruido son reprendidos por sus padres o por el mismo *h-men*. Una vez que terminan las rogativas, el especialista dispone de la parte más grande del pollo para llevarse a su casa. Después las mujeres reparten la comida que se ofreció en el altar a los chaques, para que todos compartan y participen de ella. Todos comen y platican. Después regresan a sus casas, ya en la tarde, para descansar y estar listos para emprender la jornada de trabajo al siguiente día.

Como se podrá observar, la importancia que el ritual tiene radica en que vincula tanto el mundo simbólico como la vida cotidiana. Es en sí mismo una representación del cosmos y de la forma de vida de los campesinos. La mesa-altar, se construye con las ramas de los árboles. Se colocan las trece jícaras alrededor (a su vez, éstas simbolizan los estratos del inframundo), dejando la más grande de ellas en el centro. También se colocan cuatro velas blancas en cada una de las esquinas que simbolizan los cuatro puntos cardinales a donde se dirigen los rezos del sacerdote y que al mismo tiempo representan también las cuatro esquinas del mundo. Un arco grande se pone encima de la mesa hecho también con ramas y hojas de los árboles lo que simboliza, la entrada al inframundo, (como también se hace para los altares de día de muertos. “Es para que bajen los chaques y entren a la milpa a dar sus bendiciones”).

En este ritual se vincula el trabajo, la tierra, los alimentos, la cosecha, el agua y el maíz. Estos elementos son el puente de unión entre la vida en la tierra y las deidades del agua, de la naturaleza y del inframundo. Son en cierta medida lo que favorece las relaciones y la armonía entre los hombres, la tierra y el mundo. Las ofrendas, en su estado más puro —carecen de condimentos—, provienen de la tierra y se ofrecen a los dioses del agua de la lluvia para que cuiden y propicien los frutos de la misma tierra. Se relacionan con el trabajo en la milpa y con los que la trabajan ya que al igual que ellos, los chaques son trabajadores:

Bueno, antes que hagan la misa tiene que sacar el *sacab* para los chaques. Los chaques, esos que están traen la lluvia, el agua para el sembrado. Hay algunos

que no quieren pagarlo para rogar a Dios para que siga, porque esos chaques hasta de noche trabajan. Esos que si están, están trabajando.

Un fenómeno recurrente en buena parte de los miembros de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, es el aparente desapego que muestran frente a la milpa y a los trabajos relacionados con ella. Por lo menos tres familias enteras han dejado de cultivar en la milpa y los que la tienen, no la trabajan como un medio primordial de subsistencia sino como economía secundaria. En algunos casos han decidido mantenerla por recuerdo de alguna herencia de sus padres o abuelos.

Por otro lado, la conversión a una religión no católica ha permitido que algunas creencias que vinculan a la milpa con las tradiciones como la creencia en los chaques u otros seres del monte, cambien por las adquiridas con la nueva confesión. Se adoptan nuevas creencias, con nuevos seres y la relación tanto religiosa como de tipo económico con la milpa tiende a cambiar con el nuevo sistema de creencias. En otros casos, este tipo de relación no desaparece, sino que simplemente varía.

Tengo milpa. Mi milpa es de cincuenta mecates. Dos mecates nomás, hasta seis mecates dentro de quince días. Ahora no puedo ir pero está cerca. Entre el pueblo. Bueno sí, sí, Bueno para nosotros no. Por que ya no hay *chaac*. Hace mucho tiempo que voy al templo. Hace como diez años. Hace mucho tiempo, pero todos los días tomaba yo. Sí, yo soy vicioso, hasta mis hijos pero hasta con trabajo hice mi casa. Diariamente tomaba yo.

Así, el vínculo identitario con respecto al cambio de vida para un protestante, tiene como referente al templo en lugar de la milpa. Ahora lo más probable es que ya no se llama al *h-men* para que haga el *chaac chac*, o ya no se ofrenda el *balché* sagrado para que los dueños del monte lo cuiden. En su lugar, quienes todavía tengan milpa, llamarán al pastor para que ore o en su defecto, se esperan a la primera cosecha para ofrendar los frutos ante el altar como una primicia, como una manera de agradecer a Dios por los dones recibidos.<sup>13</sup> Esta es una costumbre arraigada entre los pentecostales de la iglesia de Dios la Nueva Jerusalén.

<sup>13</sup> Quizás el referente de comparación más cercano con esta creencia sea el ritual que se hace en Kanxoc, ceremonia de agradecimiento a los chaques por la cosecha obtenida. El ritual se llama

Tanto para los protestantes como para los católicos, trabajar la milpa y todo lo que encierra su relación con ella, es un claro referente de identidad frente a la comunidad. Se trabaja en ella y se está unido a la tierra y al monte hasta edad muy avanzada. Por eso es que los ancianos no la abandonan, sobre todo los que tienen milpa. Por lo regular son respetados, y sus consejos u opiniones sobre la manera de cultivar y de llevar a cabo las ceremonias rituales son tomados siempre con mucha atención. De hecho y como algunos asientan: “los que tienen milpa tienen autoridad”. En algunos lugares donde no hay ejido ni milpa, se ha comenzado a desplazar a los ancianos.<sup>14</sup> El papel de los viejos en las comunidades es tan importante que la mayoría de las veces aún cuando se tenga una filiación religiosa evangélica, se le sigue manteniendo respeto, incluso los que son católicos. En una ocasión uno de los jóvenes de la Iglesia de Dios, se refirió a un anciano como un *noboch chulul*, vocablo maya compuesto por la palabra *noboch*: grande y *chulul*: tronco de madera fuerte y duro. “Es un *noboch, chulul*, es como las maderas que son muy viejas tienen un corazón duro y resistente en el centro. Aunque toda la madera se esté descascarando, el corazón permanece duro. Así es don Onésimo, aunque su piel está vieja y arrugada por dentro su espíritu es fuerte”. Incluso para los católicos éste es un rasgo que identifica a los protestantes, y que los diferencia de ellos. La gente adulta considera que quienes no trabajan el monte, por asistir a sus templos, son “flojos que no quieren trabajar”, razón por la cual todos sufren las sequías.

Pero ahorita está dividido, separado, hay muchas separados no entran a la iglesia [se refiere a los protestantes]. Los evangélicos puro cantar hacen, eso parece que no son oraciones. No ves que eso cuando empezaron a hacer los templos por personas esas, por eso no ahorita ya no hay siembra, hay mucha sequía. Porque el mes de agosto siempre hay lluvias y aprovechan a sembrar, pero está muy atrasado. Todo lo que pasa, la acción de gracias. Pero este, ¿no ves que por ejemplo todo este necesita para aprender algo de esto [libros]? Esos que no quieren trabajar en el monte más que buscan una forma para vivir... esos son vivezas. Se juntan allá en los templos particulares y juntan dinero.

---

*mabicol* (pan para la milpa): cuando se recibe la cosecha agradecen a los chaques por la gracia del maíz. En el caso de que se olvide o se omitan estos rituales, lo más probable es que los santos del monte provoquen enfermedades o castigos como la sequía por no haberles agradecido.

<sup>14</sup> Información obtenida en comunicación personal con Tomás Bacab, estudiante de antropología.

## EL MONTE Y LOS SERES QUE LO HABITAN: LOS CHAQUES

El microcosmos representado en la milpa se encuentra inserto dentro de otro más grande: el *monte*. Forma parte de él y se relaciona de manera directa con su entorno. Es parte de la tierra, de los árboles, de las cuevas y de su fauna. Asimismo, comparte su existencia con seres cuidadores de la milpa y del monte, a la vez que dadores de sus bondades y castigos. Sea que habiten en los árboles, en las cuevas, en los caminos de las milpas y el monte, o en el aire, su existencia y la relación que se tenga con ellos es vital para entender la vida cotidiana.

Los chaques son los dioses del agua, cuidadores y sancionadores en caso de que no se les ofrende. Son varones y bajan para hacer llover. Se les hacen rogativas y ofrendas para que manden lluvias (*chaac-chaac*), y luego se les agradece por las cosechas obtenidas (*wahicol*). En muchos casos, estas rogativas pueden ir acompañadas de una misa precedida por el sacerdote católico. Pero lo verdaderamente importante es que se les agradezca, que se les ruegue y pida por la milpa y las cosechas obtenidas.

Se hace, por ejemplo los chaques. Es la creencia de acá. Bueno, cada año se tiene que hacer. Ponen trece jicaritas nueve días también hablan con el sacerdote para que se haga la misa acción de gracias.

Las trece jicaritas son porque se juntan hasta 20 o 30 personas. Cada persona. Después de terminada la misa llevan a repartir a toda la gente. Entonces el padre tiene que dar una misa. Tiene que repartir entre quince o veinte personas. Eso está acostumbrado cada año. Ese día porque va a tener nueve días de novena. Es la misa de acción de gracias.

Así, el monte, la milpa, los chaques y los demás seres que lo habitan, no sólo identifican al maya frente a los *otros*, a los *otros* frente al maya, y a éste frente a sí mismo, sino que también guardan en su seno a otros seres. Conviven y comparten el mismo espacio, pero con diferentes funciones. No tuvieron que ser desplazados totalmente los dioses de la milpa, sino que en no pocos casos, fueron vestidos con el ropaje cristiano para seguir cumpliendo con sus funciones. Según afirma uno de los ancianos más respetados del pueblo, en el monte se encontró una vez al Diablo, representado por una serpiente. Al igual que los aluxes a quienes se les puede encontrar en las cuevas o debajo de la tierra, se encuentra también el Diablo. Él es quien se burla de los cha-

ques y los insta para que no trabajen. Es importante anotar que, según la narración de este informante, es posible vincular a las religiones no católicas con la pérdida de las tradiciones y con la pereza por no trabajar la milpa, situándolos muchas veces en contraposición con los chaques quienes “son trabajadores”. Como dato relevante, los evangélicos de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén dicen haber dejado de creer en el *chaac-chac* debido a que “esas son sólo tradiciones” y los seres que habitan el monte son malignos o de origen demoníaco. En contraste, para algún católico, el Diablo comparado con las acciones perezosas de los protestantes, sería el causante de provocar la pereza de los chaques. Según explica un anciano católico, sobre una visión que tuvo, “el Diablo es el que burla a los chaques”.

Por ejemplo, esos malos de Chichén y yo, fuimos a sacar un tesoro: dinero, jade, brillantes, oro. Por ejemplo, los chaques hay mucho dinero enterrado. Hay un diablo que está burlando a donde van esos chaques y lo hace o sigue y sale otra vez se mete. Ese diablo no sé qué es. Es un cascabel, es un diablo. Hay muchos en el monte. Trata de descuidar a los chaques por que no quieren trabajar en el monte (¿protestantes?). Los chaques son trabajadores. Es la hora que saca, ese tiene que pedir dinero. *Cuncú* se llama: es su jefe de los chaques. Por ejemplo, ese *alux* así, es igual que donde pasan los chaques, no más que el mío así, el cable que está allí es el ruido que pasan los chaques que pasan los chaques. Nada más se oyen los chaques pero no se ven. Cuando una persona va a morir se ven a los chaques. Mueren en dos o tres meses, es lo que están anunciando los chaques.

Los chaques no se ven, sólo se oyen. Es mucho más probable entonces que se pueda ver al Diablo o a otros seres del mal antes que a los chaques. También puede informar a la gente sobre su muerte o sobre alguna calamidad por venir. A diferencia de los chaques que no se pueden ver, hay quienes afirman haber mirado alguna vez a los aluxes, aunque sea de lejos: son los seres pequeños que cuidan del monte y de la milpa. La capacidad de estos seres para esconderse y correr hace que resulte un tanto complicado describir su apariencia a detalle. Se sabe que son juguetones pero que también castigan a quien no respeta o maltrata al monte y a los seres que habitan la milpa, cuya vigilancia está a su cargo. Por eso es que uno no debe tocar nada cuando se entra en estos territorios, ya que semejante desobediencia podría provocar castigos e incluso la muerte. “Los aluxes están donde estaban los señores antiguos. Habitan en las cuevas”.

Te voy a decir: los aluxes donde están esos señores antiguos hacen eso de barro (se refiere a que los antiguos hacían aluxes de barro, con forma de pequeños hombrecillos).<sup>15</sup> Donde hay una cueva se mete así. Desde que murió eso es lo que hizo. Donde están los aluxes no se agarra nada, porque están cuidando la milpa. Los que lo agarran se mueren. ¿Quieres matar eso? Cuando entra la noche tienes que andar en la milpa. Entonces ¿lo quieres matar? [...]. Pones una piedra, sobre eso dos tablas. Entonces, cuando queda viejo se cae. Dos tablas pones... una piedra cuando envejece esas maderas se cae esa piedra sobre el *alux*.

Tampoco se deben de matar a los animales que entran en la milpa ya que esa es una función que corresponde únicamente a los aluxes. Si se quiere cazar jabalíes, tepezcuintles o venados es necesario pedir permiso a los dueños del monte. Para ello se requiere preparar una jícara con pozol, según los católicos, y colocarla con una vela encendida. Adelante se le pone un Cristo o una imagen de un santo. La cruz puede ser hecha de manera rústica, aunque sea con un palo recién cortado del monte. “El *santo* se pone ya que es el dueño de los animales, hasta de la culebra”. Se le pone el *saka'* y se pone para que maten todo lo que entra. Es mejor que lo hagan los dueños del monte: “está pidiendo permiso así”, “hacen cualquier tipo de ruidos, quiebran los gajos de las plantas”. Si no se pide permiso, el mismo *alux* alertará a los animales para que se vayan antes de que se les mate. “Antes de que vaya a prepararse para tirar con la escopeta, se oye un ruido y se va el animal pero el mismo *alux* lo hizo. Porque es el dueño de lo que entra”. Es necesario reconocer este tipo de avisos y aprender lo que los antiguos, los primeros de estas tierras han aprendido de los antepasados para convivir con el monte, la milpa y los seres que la habitan. “Es la costumbre de los montes así. De los señores antiguos”.

Estas creencias son tan ciertas para los católicos como para los protestantes. Al respecto, anotaba un hermano de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén “el *alux* sí existe y el *casab* también”. Son seres de monte que al parecer tiene distintas funciones, aunque en ocasiones se les confunde. El *casab*, se encuentra en donde hay muchos ganados en el monte, es una sombra que cuida y pro-

<sup>15</sup> Incluso en algunas comunidades cercanas, algunas personas aseguran que como parte del ritual, es necesario inyectarle sangre humana a estos pequeños muñecos hecho de barro para que puedan cobrar vida. Para que lleguen a ser “como humanos”.

tege, pero que al mismo tiempo puede causar males, enfermedades e incluso la muerte.

El *alux* si hay. *Casab* es donde llegan a haber muchos ganados en el monte. El *casab* es... una especie de... porque dicen los viejitos que nosotros tenemos un buen amigo detrás de nosotros. Algo que nos avisa lo que va a pasar. Es una sombra.<sup>16</sup> Sientes como que algo va a venir por allá pero el buen amigo te está diciendo. Te prepara por que estas sintiendo algo. Cuando te metes con una mujer en medio del monte y comienzas a hacer un acto sexual bajo un árbol, nuestro buen amigo se echa a perder (lo que se echa a perder es el espíritu del hombre, mismo que se supone es en esencia bueno). Se juntan los dos y hasta la misma persona lo come. Se convierte en un mounstro. Ese mounstro se puede alejar con un *b-men* que dicen. Los *b-menes* santiguan con sus maderitas, *sibché*.

No es extraño observar la relación que tiene las creencias y la acción de estos seres con el pecado, en especial los que se vinculan con actos sexuales, sobre todo si tomamos en cuenta que este fue uno de los pecados más duramente perseguido durante la evangelización. Tanto los sermonarios como los manuales de administración de sacramentos y los confesionarios de la época dan muestra del énfasis que se ponía en evitar este tipo de faltas entre los indígenas de toda el área maya (Nuñez de la Vega, 1988).

En muchos casos, los evangélicos no solamente saben de su existencia y de lo que pueden llegar a ocasionar sino que también conocen lo que han aprendido sobre estos seres y el monte de sus abuelos, de sus padres, de “cuando eran católicos” pero que aún permanece tras el cambio religioso. Comparten un conocimiento colectivo, que proviene de lo que la cultura les ha enseñado a creer desde el nacimiento.

Eso utilizan los brujos para alejar los malos vientos. Antes ese *mounstro* es nuestro buen amigo. Es como un ser en el monte. Es como una brujería que nosotros mismos hacemos sin darnos cuenta. Donde existen los *aluxes* es donde vas a espiar al jabalí, tepezcuintle, venado. Donde hay *alux* dicen que no los deja entrar a esos animales. Donde escuchas un ruido ellos (los *aluxes*) quiebran una madera así detrás o dejan que su hacha suene como quebrando una rama. Los *aluxes*, cuidan

<sup>16</sup> Cuando comenzaron a relatar la señora se confundió. Dijo que si existían los *aluxes* porque a un niño se lo habían llevado ellos, pero después su hijo lo corrigió y dijo que el que se lo había llevado era el *casab*.

el monte. No sé si son buenos o malos. Para que puedas tirar un venado así, tienes que sacar el *sacab*, es maíz, es la ofrenda, es para los aluxes. Se le sacan tres jícaras (como sucede con la mesa-altar cuando se reza en la milpa). El *alux* se alimenta y cuando vayas a cazar te deja hacerlo.

A los aluxes uno mismo les da vida, eso uno mismo les da vida. Está como que tengas una muñeca, no vamos a llegar lejos. Lo adornas, lo bañas, todo. Lo quieres mucho. Lo pones aquí en este lado y al día siguiente ya no está. Se fue en otro lado. Como está, como vieron todas esas cosa nosotros mismos le damos vida.

#### XTABAY

Entre el universo de los seres que deambulan en el monte se encuentra también la *Xtabay*, mujer vestida de indígena maya que anda caminando por los caminos y linderos del monte en la madrugada. Según la tradición maya esta es la diosa de la cacería, la de los lazos, *Xtab'*, misma que ahora se encuentra asociada con los suicidas muertos por ahorcamiento. Incluso en la actualidad, hay quienes la describen sin cabeza pero con el cuerpo de una mujer y con tres dedos en los pies. Existen formas de prevenirse contra el mal que provoca este ser del monte. De acuerdo con lo expresado por los informantes, se puede recurrir, en el caso de los católicos, a un sacerdote para que indique cómo contrarrestar el mal provocado por este ser. La hora en la que se aparece puede variar. Para algunos será a la media noche y para otros cuando esté oscureciendo. No resulta raro observar el sentido de sanción que mantiene la creencia en estos seres, ya que por lo general, tienen la función de castigar al que ande vagando por los caminos cuando ya ha terminado su trabajo.

Hay una calle allí. Desde mi jornada como a las cuatro salgo de la casa voy a trabajar a las cuatro. Bueno, una vez vino una señora atrás de mí, no tiene cabeza, no más que sólo de allá sale, y dice así: pase atrás, tá hablando, cuando pare a ver ¿qué dice? Se paró también. Ocho días me perjudica allá. Un día de sábado caminando fui allá a Valladolid. Fuimos como a las cinco de la mañana. Fuimos a la puerta de la Iglesia a esperar al santo padre Edesio Pech y vino. Le voy a hablar padre porque está... ¿qué pasa? Viene en el camino una mujer, pero no tiene cabeza padre. Se llama *Xtabay*. Cuando termina la misa que vaya con don Alvaro que compre una aguja, *tusmaskab*. Entonces me dice: cuando llega allá en tu pueblo le pone eso, unos hilos que pone allá en tu *sabucán*. Cuando está viniendo este *Xtabay* hace nueve cruces allá (en el

suelo)<sup>17</sup> y allá lo va a acabar. Dicho y hecho. El lunes tempranito salí a donde los viste. Nos la encontramos así. Pero cuando está parando a preguntar por qué lo está persiguiendo y agarras... en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo hago una cruz así, nueve cruces, después no volvió. Lo ves que estamos a las cuatro de la mañana. Yo no tengo miedo, decía *mali pach*, yo no tengo miedo. Cuando esperaba que pare, paraba también. Cuando estoy yendo viene detrás de mí. Pero no tiene cabeza, no más que sólo habla con su rebozo, le explicamos al padre y dice comprar una aguja. Cuando veas que se acerca haces nueve cruces y ahí lo vas a dejar.

Ya murió el padre. Se fue en Santa Lucía, allá murió. Entonces en más tiempo tengo un mi tío allá en el camino de *Chabajal* que hace su milpa. Bueno, como que la noche está llegando acá se encontró con una señora allá en Kaua, dice: ¿y por qué en tantas noches estás viniendo? ¿No ves que tienes que venir a las seis de la tarde?

—Vámonos —le dice—, son tres de la mañana.

Y como tiene sus alpargatas, *exum* se llama en maya, le pegaron a la mujer y se cayó (hacia referencia a una especie de cordón) sobre ésta al suelo y se llama *xchaycab*, lo mataron despedazada y se murió, porque hay un subterráneo allá. Eso tiene siempre tiene agua sagrada. Pero creo que está yendo esa *Xtabay* me dice mi tío. Desde la mañana fueron a ver, pues allá se mataron. Eso que se quita eso de su milpa y se cayó es la mujer que se llama *Xchay Can*. Agarró su mano y tiene tres dedos. Eso es culebra. Las culebras también se transforman en *Xtabay*. Está formado pero estos dedos no están completos, son tres. Luego eso que no es cristiano, es Diablo. Es la mujer que está persiguiendo. Claro que ese día cuando encontraron a mi tío allá en *Kaua* está así. Porque es para entrar en la noche ¿no ves que a las cinco de la tarde hay que venir? Ahorita vamos me dice, agarró eso de su alpargata.

Como se observa, la importancia del relato radica en el sentido normativo y moralizante que conlleva la creencia en estos seres. Es posible observar también la influencia cristiana en la interpretación de la naturaleza u origen de este tipo de seres, los cuales son considerados como diablos o demonios. Como el mismo relato lo sugiere, una vez que termina el trabajo en el campo hay que regresar temprano a la casa. De preferencia antes que oscurezca, a las cinco o seis de la tarde.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Como se sabe, el número nueve se relaciona con el inframundo y los nueve cielos. Acaso de ahí provenga su importancia para espantar a este tipo de seres del monte o que habitan en las cuevas.

<sup>18</sup> Existen ciertas creencias prehispánicas que pueden tomarse como un referente de la *Xtabay*. Al respecto señala Mario Ruz: “Existe la creencia prehispánica de que los suicidas muertos por ahorcamiento iban a un lugar especial. Como lo señala Diego de Landa: “Decían también, y

Por otro lado, para los protestantes su existencia y su capacidad para hacer daño no deja de ser real. La diferencia, es un ser maligno, un ser del mal que no sólo sanciona a los borrachos como de común se cree, sino que puede ser visto por cualquiera, y la manera más eficaz para contra restar y alejar a estos seres del mal es mediante el poder de la oración, ya que “es un espíritu maligno, son espíritus diabólicos que provienen de las tradiciones”. La creencia de los evangélicos de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén no es con mucho diferente a lo apuntado por los católicos. Lo que varía en todo caso es la manera de interpretar la aparición de estos seres y la forma de relacionarse y tratar con ellos.

Dicen que sí existe. Dicen que es una mujer. Lo ven como una mujer. Tiene cuatro dedos, así lo dijo tu compadre. Cuando lo vio mi papá.

—¿Lo vio tu papá? (habla la esposa asombrada).

—Ta’ viniendo de la milpa como a las tres de la madrugada. Iba a buscar siempre... no sé a donde iba. Buscaba su ruta para ir a Valladolid. Vas por Chankom para no caminar. Un día de esos fue a ver a ese señor y vio que lo brinquen así, se volteó y volvió a caer. Dice don Manuel: ¿viste eso? ¿Qué hace esa muchacha? Y que pasaron, pero cuando lo vieron lo vieron, lejos estaba la mujer. Pero cuando pasaron cerca de la zanja... ¡pero no había nada, nada! Ni una mujer, ni un hombre: nada. Si estuviese borracho, hubiese dicho que es un borracho. No les dijo nada porque ellos estaban dentro del carro.

Eso es un espíritu maligno. Porque todas esas cosas así, *toas esas tradiciones* que se aparecen de vez en cuando que se aparece así, son espíritus malignos, son espíritus diabólicos. Porque tiene... como quien dice, no trae nada bueno.

Andan en los caminos, ahuyentan a los hombres que se pasean en horas que no deben estar caminando.

Es común que cuando los informantes se refieran a este tipo de creencias, se tenga la tendencia de relacionarlas con el pasado o con la gente *antigua*. No obstante, la existencia de estos seres o habitantes del monte y de la milpa

---

lo tenían por muy cierto, iban a esta su Gloria los que se ahorcaban, y así había muchos que con pequeñas ocasiones de tristeza, trabajo o enfermedades se ahorcaban para salir de ellas e ir a descansar a su Gloria donde, decían, los venía a llevar la diosa de la horca, que llamaban Ixtab”. Hoy, la veneración a Tabay, “la de la cuerda”, patrona de la cacería de venados (actividad realizada con lazos) y “dueña” de los ahorcados ha desaparecido, pero ahorcarse es el modo más común, y bastante frecuente por cierto, de suicidio en Yucatán” (Ruz, 1998: “Identidades de muerte”, ponencia presentada en el IV Congreso Internacional de Mayistas, llevado a cabo en Antigua, Guatemala, en agosto de 1998).

sigue teniendo radical importancia en la vida cotidiana de los individuos. Por lo general, su interpretación se hace desde un referente religioso, de tal modo que la relación que se adopte al respecto vendrá matizada por sus concepciones particulares. También crea lazos de identidad a la vez que distingue y separa a los sujetos con un distinto marco de creencias religiosas.

Además de los seres ya expuestos, existe la creencia en los uaychivos. Este es quizás el vínculo más directo entre los hombres, el mundo animal y el espiritual. Se cree que el *uay chivo* es un hombre que tiene las cualidades para transformarse en animal y hacer destrozos por donde pasa. Este tipo de transformaciones sólo son atribuidas a los h-menes, curanderos o médicos tradicionales. De hecho, la voz *uay* (referido también al sueño), significa “susto” o “el que asusta”, por lo que se cree que este ser provoca susto (considerado también como una enfermedad o incluso una muerte temporal) y que entra al pueblo en forma de animal (chivo) para causar males.

Al respecto comentaba un hermano de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén que la gente en la antigüedad “practicaba [*sic*] mucho lo que es el *uaychivo*”, quizás refiriéndose a los actos de brujería que se supone practican los h-menes. Puede ser un toro, un perro o un gato. Este tipo de acciones son aprendidas por los *h-menes* a través de libros. Como lo relataba un miembro de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén:

Dicen que, o sea, antiguamente, es con tiempo pasado, la gente pues practica mucho lo que es el *uaychivo*. En español no sé que, como decirte, pero que se vuelven así, son humanos que se vuelven animales, si quiere que sea un toro, se transforma enseguida, como un toro, como un perro o como un gato o como un chivo, por eso le dicen el *uaychivo*. No cualquier persona se debe transformar. Ese don... ¿no dice que se transforma en *uaychivo*?, pero ¿no ustedes dicen que se transforma en chivo? Ese señor no es *h-men*. Yo creo que lo llegan a aprender por medio de libros, porque hay libros para eso.

No son seres malos. No hacen maldad, solamente entran a provocar cierto tipo de desórdenes en la casa o en el pueblo.

No hacen maldad, bueno, maldad, maldad, que anden matando a la gente... dicen que entra a una cocina así, empieza a jugar todo. Si tienes carnita amanece y ya sólo el caldo deja. Amanece y la comida ya está aceda, hasta espuma ya tiene... se echa a perder.

No sabemos cómo se le espanta. La gente dice que hay una mata *chiibté*. Es una mata que había aquí en el pueblo. Ahora ya no hay.

Así, la relación con el monte y la milpa los ha enseñado a crear y recrear en esos espacios vínculos que unen a los hombres con su entorno geográfico, con los animales y los seres humanos. Animales con características humanas o humanos que se transforman en animales, todos comparten estos espacios. No sólo hay seres bajo la tierra, en las cuevas, en el cielo, por los caminos, en el monte, la milpa e incluso en el aire. A las formas por las que se metamorfosean los humanos o por la que se humanizan los animales se le une el viento. *Yumdzil*, al que algunos identifican también como *yumbalam*, es el viento que se transforma en humano que por suerte de un encantamiento hace que las personas pierdan las facultades visuales o que se encuentren así mismas en otro espacio y en otro tiempo. Su función es la de extraviar a la gente que anda por los montes, lejos de la casa. Igual que como sucede en el caso de los otros seres, parece ser que su función es la de castigar a quienes no obedecen y se alejan del pueblo. La existencia de estos seres cobra sentido cuando algún suceso inesperado irrumpe la vida cotidiana. En una ocasión, una camioneta pasaba con altavoces anunciando en lengua maya que un anciano de la comunidad que había salido desde temprano a cortar leña se había extraviado. Casi nadie tardó en interpretar como causante de este hecho al *yumdzil*, el viento que pierde a las personas. Se transforma en humano.<sup>19</sup> Según lo narró uno de los pobladores de la comunidad: “hace como una hora pasaron a avisar que se acaba de perder un señor como de sesenta años que fue a cortar leña, es el *yumdzil* el que los pierde”.

De atributos similares, está el ya mencionado *yumbalam*, animal que “canta y chifla ‘mi, mi, mi’. Este espíritu llamado *yumbalam* es el que lo pierde. Te dice, ven, ven, yo te llevo y te muestro el camino. Es como un aire”.

Sin embargo, y a pesar del daño que ocasionan, estos seres no dejan que la persona que han perdido se muera, “no te dejan morir” le dan de comer el alimento de los señores, la comida que comen los dueños del monte. “No te dan tortilla como nosotros comemos. Son panes grandes son *pib*, dan *sacab*.”<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Hay quienes aseguran que participa en el encantamiento un *tolok* (iguana) con atributos similares que se encuentra guardado en las ramas de algún árbol y que espera a que alguien pase bajo la sombra del árbol para hacerle perder la vista. “También hay un *tolok* que se sube en los árboles y cuando uno pasa por debajo de su sombra le tira algo que altera su visión y le hace ver otras cosas y los pierde. No hay manera de que uno pueda alejar eso. Cuando alguien se pierde tiene que traer a los leñadores que conocen bien el monte para que lo busquen y lo traigan”.

<sup>20</sup> Comida utilizada en los tiruales agrícolas para agradecer a los seres del monte.

Es comida de *yumdzil*. Ese animal chifla, es su sonido así, ese animal te pierde”. A pesar de lo confuso que pudiese parecer la apariencia de este ser, y ya sea que se le represente como un viento, humano o animal, su presencia y poder para perder a las personas en el monte está presente en el universo de acción cotidiano de las personas.

Conviene mencionar que casi todas las veces que los informantes sabían de alguien que se había extraviado a causa de este ser, se trataba de niños o de ancianos. “Una vez perdió a una niña. No la encontraban y a los pocos días la encontraron en una cueva. Estaba débil porque no había comido. Sólo comía lo que comían los animales de ahí. Zarigüeyas, toloks, cochino y gato de monte”. Además del *yumdzil*, existe también la creencia en la existencia del *pic nebob*, animal que asusta a la gente y corretea a los cobardes.

Pero el universo de seres que pueblan y deambula por los montes y milpas es variado, aunque siempre se les mira en estrecha relación con la naturaleza que los rodea. Forman una gran cadena de significantes dentro de ese gran significado que los produce y a partir del cual se les resignifica: el monte y la milpa.

De este modo, si la mixtura en apariencia de los animales y de otros seres con formas humanas es común, no lo es menos la presencia de animales con formas de objetos de la naturaleza. Ejemplo de esto es el *dzimintum*, del vocablo *dzimin* (caballo) y *túun* (piedra). Se trata de un caballo en forma de piedra (y viceversa), que anda por las milpas y caminos. Aparece cuando hay lluvias y truenos, especialmente a las doce de la noche. Corretea a las personas y les causa enfermedades como fiebres.<sup>21</sup>

Así, en un microcosmos como el monte y la milpa, los animales, la diversidad de seres que la habitan y los dueños del monte, suelen acompañarse con los seres de tradición cristiana. Han tenido que compartir el espacio con los diablos, los demonios, ángeles y santos católicos, cada uno con diferentes funciones para con los hombres. En otros casos han imitado su apariencia entre sí, para poder ocultarse, permanecer y seguir otorgando sus favores.

<sup>21</sup> Esto puede compararse con el mal de ojo producido por los caballos que andan en el monte. Al respecto ver apartado de enfermedad.

## EL MUNDO ANIMAL

El mundo animal no es menos complejo y variado que el de los seres del monte antes referidos. Es posible que muchos de ellos se encuentren vinculados con los *dueños* o que estén bajo sus órdenes. Igual que sucedió con los santos y deidades católicas, los montes mayas tuvieron que dar cabida en sus territorios a los animales traídos con la conquista tales como el caballo, los toros, etc. Pero la totalidad del mundo animal no podría vincularse con la vida cotidiana de los hombres si no se le mirase en relación con su participación en el ámbito doméstico y los vínculos que los seres humanos establecen con éstos.

Existen dos tipos de animales con los que se relacionan los individuos, los domésticos y los de monte. A los primeros se les llama *in walakob* y a los segundos, como los venados, *in walako'ob* (los animales), como los de San Fernando, tratando de señalar su pertenencia al monte. Al ámbito doméstico pertenecen los perros, gatos y ciertas aves, aunque también existen algunos animales que son considerados como de “patio” o “de corral” y que muchas veces reciben trato como el que se les brinda a los animales domésticos. Por ello, no es raro observar que en algunas casas, los cochinos anden en estos espacios o que los niños caminen junto a ellos en la calle. Quizás resulte conveniente mencionar que aun cuando en ocasiones a este tipo de animales se les trate con rudeza (cuando son transportados se les jala con fuerza y se les patea cuando se niegan a obedecer) son animales muy apreciados sobre todo por la inversión económica que representan para la economía familiar.

Los animales domésticos más apreciados como compañía son los perros. Van a todas partes y pueden entrar a espacios públicos, tales como la escuela, el templo, etcétera. Según me comentaba una persona, “en estas comunidades los perros son como los hermanos de los niños. Los acompañan a la escuela, entran a los salones, a las iglesias e inclusive algunos templos evangélicos así como otros espacios públicos”. Este tipo de relación de fraternidad con los animales domésticos como el perro, no es extraña entre las comunidades indígenas mayas.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> En algunas etnias como la de los mames de Todos Santos en Guatemala, tienen la costumbre de tratar bien a los perros y de darles su comida. Los padres le enseñan a sus hijos a no patearlos pues ellos serán los encargados de guiarlos y ayudarlos a cruzar los ríos cuando se mueran y se vayan al mundo de los muertos. La importancia en el buen trato de los perros es tal, que incluso se cree que fueron lo progenitores de los hombres.

Al monte pertenecen los venados, tigrillos, cierto tipo de aves, los marsupiales, roedores, reptiles y el ganado caprino y bovino. La importancia de esta diferenciación radica en que la relación con estos animales, marca los límites entre el espacio cotidiano, el monte y la milpa a la vez que determina la relación que se guarda con cierto tipo de animales. Establecen un orden espacial, temporal, simbólico y territorial. Del mismo modo, regulan también el comportamiento de los individuos de la comunidad y ayudan a interpretar el paisaje que los rodea así como los trastornos y reordenamientos del mismo, por ejemplo, en algunos poblados cercanos se tiene la creencia de que existe un pájaro llamado *hunakú*, el cual cuida el cenote y vigila que nadie tire basura ni piedras al agua.

Aun cuando por lo fragmentado del conocimiento de las costumbres antiguas no todos tengan las mismas creencias, se refieren muchos a un dueño del monte representado por un santo católico, San Fernando. Según algunas personas, conoce a los venados por nombre, los domina y están a sus órdenes. Él es el encargado de enviarlos para sancionar a la gente. Pierden a los individuos, los secuestran y los llevan a lugares desconocidos.<sup>23</sup> El santo no es *macehual* (indio), lo que resulta claro si se entiende que como santo cristiano no es de raza indígena, aparte de que el Fernando histórico fue rey de España.

Otro de los animales considerados de monte es el caballo. Es común ver algunos comiendo hojas de ramón, hierbas y zacate. Ayudan a los que tienen milpas a trabajar, aunque también sirven cuando hay “corrida de toros” en los pueblos. No es frecuente, verlos andar solos en las calles, sobre todo si tomamos en cuenta que en estas comunidades los caballos son considerados como bestias de trabajo. No obstante, el hecho de que se les tenga como “de monte” determina el espacio y el tipo de relación que se guarda con ellos así como el trastocamiento del orden simbólico y biológico que provoca su presencia en un espacio que no les corresponde: al asociarlos con el monte y el trabajo, es común que se piense que el calor que trae de estos espacios provoca una alteración en la temperatura de quien se encuentre cerca de él. Según platica una mujer de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, su hijo se

<sup>23</sup> En el pueblo de Kanxoc (que también se encuentra en el oriente del estado) la gente recuerda una historia de una persona que fue secuestrada por los venados que lo llevaron al monte hasta perderlo. Ya no reconoció el monte y cuando regresó al pueblo comenzó a padecer fiebre (Información obtenida en comunicación personal con Tomás Bacab Canché).

enfermó de calentura cuando en una ocasión un caballo se acercó a la puerta de su casa “y trajo todo el calor del monte” (también comparable con el *ihiyotl*, creencia de raigambre mesoamericana). Ella no se dio cuenta de esto, por lo que el niño quedó afectado por la enfermedad conocida como *mal de ojo*. Según se cree, cuando el “ojo” es provocado por un animal como el caballo, puede ser más peligroso, ya que “es más fuerte que el de los humanos”.

Mi hijo, el más mediano, por poco se me muere por el *ojo del caballo*. Como andaba en su andadera en la otra casa pues, yo no me dí cuenta, yo no me fijó a qué hora pasó el caballo pero el niño estaba allá en la puerta, pues yo según pensé que era cualquier enfermedad y lo llevé al doctor lo ingresé y no se curaba porque cuando es *ojo* no lo cura el doctor. No lo cura. Entonces yo estuve andando con el niño, estuve con los doctores, tomé medicina para *ojo*. Le hice los remedios, no le hizo nada.

Conviene resaltar la importancia que tiene el saber reconocer de qué tipo de mal se trata y quien lo provoca. Aún cuando se trate de un miembro de una iglesia pentecostal que finca buena parte de sus creencias religiosas en el don de la sanidad, existen enfermedades que no cura “ni el doctor “y ante las cuales tampoco se acude al pastor o a otro hermano para que ore y le sane. Según lo narrado por uno de los miembros de la Iglesia La Nueva Jereusalén:

Entonces un día de esos me vino mi comadre y empezó a decirme que mi hijo tiene *ojo* pero no sabemos qué *ojo* es, porque como no lo vi; entonces lo llevamos con ese *b-men* que le dicen y enseguida me dijo el señor: “no, si tu hijo se está muriendo por *ojo de caballo*”. Le digo ¿y será cierto?

—Sí —dice—. Si no lo hubieses traído hoy, el niño se te muere.

Empezó a hacer una medicina así, como con raíces algo así como tierra pero no sé qué es así. Lo puso todo y se lo dio. Me dio la medicina y el niño se curó. ¡Cuánto no gasté con los doctores! El *b-men* no cobra. Parece que en ese tiempo me cobró veinticinco pesos, pero no cobra mucho. Porque digo entre mí: ‘Si supiera que esa medicina le iba a hacer bien, pues lo hubiera yo llevado desde el principio’. Pero como no sabía pues estuve andando con el niño en otro lado. Y así se curó mi hijo. Desde eso yo comencé a creer que el *ojo* sí existe.

El caballo cuando pasa está en la orilla de la carretera así pegado. Digamos que el caballo no está en el monte. Pero tiene sed y a veces está caluroso, porque los caballos mayormente están en el monte. Claro que cuando vio al niño pues le dio. Como está chiquito...

Por más que le dimos medicina y medicina, no se curó. Hay *oyo* de caballo, de burro, de chivo, de lo que sea, mientras de así... es como yo le dije que sí existe el *oyo*.

## LOS INSECTOS

La relación con los animales puede variar y va desde lo más cotidiano e inmediato hasta lo trascendente y espiritual sin importar las dimensiones o el lugar en el que estos se encuentren. La relación con los insectos no presenta mayor importancia, excepto cuando su presencia o ciertas acciones denotan una alteración o un desorden, ya que pueden ser emisores de ciertos acontecimientos que irrumpen y trastocan la vida diaria.

Uno de estos insectos es una especie de mosca grande que frecuenta los lugares donde han ocurrido accidentes, “para chupar la sangre derramada de los que sufrieron la desgracia”. Una vez que se ha nutrido, su pesado vuelo lo acompaña con un lamento, “un grito como de ahorcado”. Acaso estas creencias puedan relacionarse con el sentido de tragedia que guardan estos insectos, en el libro del Chilam Balam: “Llanto de las moscas, llanto de los pobladores en los caminos, vecinales, en los descansaderos de los caminos vecinales cuando se sepulte la Flor de Mayo con la carga del katún” (1995: 78). Como si el eco del lamento de estas moscas fuese eterno, todavía es posible escucharlas durante las noches. “Todos los días lo escucho —decía un joven miembro de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén—. Se oye en las noches como grita, es esa mosca”.

Hay otro que es el *jichcal*. Anda gritando como ahorcado. Según que es una mosca que traga sangre humana y le salen pelos en el culito y empieza a transformarse como en una persona ahorcada. Si tú la quieres *pescarlo*, cuando venga gritando atrás de ti y no lo ves, quita tu ropa, bajas tu pantalón y se te mete en el culo, en tu fundillo. Te levantas rápido aprietas tus nalgas y así lo atrapas. Esa mosca tiene pelos en el fundillo. Estas moscas se encuentran donde matan a los cochinos principalmente. Se alimentan de la sangre.

Es muy probable que esta creencia en las moscas y su relación con los muertos, la sangre como alimento de las almas y los lamentos haya inspirado la costumbre que se tiene de evitar poner comida en los altares de día de muertos que asemejen a este tipo de animales. Como bien apunta Ruz: “Por algo también los mayas yucatecos jamás colocan arroz o frijol en los altares que acondicionan

para recibir cada año a las almas (*pixan*) de sus muertos. Hartos y asqueados están de moscas y gusanos, y estos alimentos los asemejan” (Ruz, 1998).

Cualquier animal que irrumpa en el orden de la vida comunitaria o cualquier alteración que se presente será presagio de que algo malo va a suceder. Por ello, es necesario saber reconocer las formas y actitudes de los animales así como los espacios a los que pertenecen para poder anticipar el momento en el que se trastoca el ordenamiento normal de la vida y del mundo en el que se habita. Como bien recordaba un “hermano” de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén:

Digamos que entra algo dentro de tu casa, sabes que no hay pájaros en tu casa y que nunca entran. De repente aparece algo en el terreno, venados, cuando salen en el pueblo, si ve una tuza, a veces todo eso es malo que aparece en el pueblo.<sup>24</sup> No cualquier persona lo puede matar. Hace unos días mataron a un cochino que salió del monte y andaba en el pueblo, lo tuvieron que matar. Es algo sobrenatural que no debe suceder. Es como la tuza, anda bajo la tierra ¿qué sale a hacer a la carretera, al pueblo? Eso no es normal.

Asimismo, ver a dos culebras peleando dentro de la casa significa que algo malo va a pasar. “Es algo raro dicen, algo va a pasar, anuncian algo”. “Los alacranes, cuando se aparecen llenos de alacrancitos significan muerte, pobreza o abandono de hogar”. También cuando la puerta de la casa amanece llena de telarañas es porque va a haber un muerto o abandono de casa o problemas en el matrimonio.

Además de los insectos ya mencionados existen otros animales que vuelan y deambulan por los caminos del monte y de la milpa. En Kaua como en otras comunidades se tiene la creencia de que las mariposas negras son las almas de los muertos, y las blancas son las de aquellos que han fallecido más recientemente. A diferencia de lo que se hace con otro tipo de mariposas, está prohibido para matarlas ya que de hacerlo, se le aparecerán las almas de los difuntos a quienes hayan terminado con la existencia de estos insectos, o bien serán objeto de una sanción.

A pesar de que ya se ha expuesto la diferencia entre los animales domésticos, de corral y del monte, así como la relación que se guarda con ellos, resulta

<sup>24</sup> Una creencia similar es la que tienen los huastecos de Aquismóm, quienes creen que cuando la zorra baja y pasa defecando por en medio del poblado es por que seguramente sobrevendrá alguna desgracia al pueblo.

importante señalar que los vínculos que se establece con cada uno dependerán del tipo de acción que realicen. Así, se cree que quien se encuentre a una gallina con sus pollitos en los caminos de la milpa, deberá seguirla y esperar a que desaparezca, pues justo en el lugar donde esto ocurre se encuentra dinero enterrado. Del mismo modo si se encuentra ganado y luego desaparece, será señal de la existencia de varios *butixes o'ob* llenos de dinero. Para evitar ser arrollado por estos animales es preciso darles capotazos (como lo hacen los toreros) o bien descuidarlos para asegurarse así de obtener el dinero.

Más allá de lo que representan este tipo de creencias para los seres humanos en su andar y actuar cotidiano existen formas de comunicarse con los animales o de interpretar sus anuncios. Así como hay algunos que provocan males y enfermedades o sanciones a quienes faltan a alguna de las reglas comunitarias o que pasen por alto los designios de los seres del monte, existen también otros que anuncian la muerte de una persona. Por ello, y para estar prevenido, es necesario saber entender y descifrar el contenido de estos mensajes así como reconocer a los emisarios para poder, y ahí cuando sea posible, remediar o anticipar el infortunio.

#### ANIMALES AGOREROS

A pesar de la clara existencia de animales con la expresa función de informar a los hombres sobre su muerte, casi cualquier animal puede hacerlo. Como se puede observar la importancia de este conocimiento radica en el acto, no sólo en el portador del aviso. Cualquier acontecimiento que trastoque el orden de la naturaleza puede ser señal de una tragedia o de una lamentable pérdida humana. Por ello se requiere estar atento a las manifestaciones de la naturaleza y saber interpretarla para así saber lo que puede haber sucedido o lo que sucederá.

Para los protestantes este es un conocimiento que no les está velado ya que se ha aprendido desde la niñez. No se puede evitar el sobresalto cuando uno de estos emisarios de dolor y muerte se aparece en su casa, o al escuchar el canto de ciertas aves. Bien sea que se busque su origen en la *Biblia* o que se le conozca a partir de sus referentes más próximos, la existencia de estos mensajeros es cierta y su mensaje también por lo que es necesario tomar con prudencia sus avisos. Así, saben que hay un pájaro que sólo debe de cantar para el día de muertos y “si se le oye cantar cuando no es su tiempo, seguro

que algo va a pasar”. El infortunio que evoca el trino de esta ave no sólo es de muerte, también puede serlo de sequía, mal tiempo o escasez de maíz.

Si lo oyes cantar cuando no es su tiempo, segurito que algo va a pasar. Eso sí es cierto, así le pasó a mi cuñado. Cantó el pájaro y luego murió un pariente suyo. No es el *xooch* ni el *akachúch*. Es otro pájaro. Es una señal, anuncia sequía, mal tiempo, o cuándo va a haber escasez de maíz. Como le vuelvo a repetir, todo eso está en la *Biblia*. La *Biblia* dice en Isaías: la tierra se envejecerá, como la ropa, y el cielo caerá como humo...

Aun cuando la interpretación del canto de estos pájaros se encuentre ya dada por la cultura, no escapa una lectura, a partir de la interpretación de la *Biblia*.

Hay tradiciones que *toas* esas cosas que ve así están en la *Biblia*. Si uno revisa así, ¡allí está todo! Hasta uno se purifica con una paloma, con una tortolita, *mucuy*, acá le decimos *mucuy*. Uno tiene que pagar ese precio, llevarlo al sacerdote, llevarlo... o sea, en la iglesia. Ahora eso ya no se hace, pero son historias que ya pasaron. Ahora estamos en la era cristiana.

Incluso cuando algunos animales tengan como función principal “comunicar” a las personas sobre el posible fallecimiento de alguien, hay individuos que creen que son ellos mismos quienes provocan el daño. También que son ellos quienes pueden darnos el remedio para prevenir o evitar el mal. El *akachúch* y el *xooch* son los emisarios de muerte más claramente reconocibles, tanto por su canto como por la hora en la que da sus avisos y su forma.

Es un pájaro que sólo se escucha de noche. De día no vuela. Dicen que si pasa sobre el niño, el niño esta acostadito boca arriba, hay veces, como te dije, pues eso es mortal. Al instante, el niño empieza a llorar y dicen porque dicen que ese pájaro siempre deja su pluma en donde hace maldad. Si uno busca la pluma... La pluma la quemar abajo del niño. Lógicamente que si no buscan la hoja eso es mortal.

Este tipo de pájaros daña a los recién nacidos pues son quienes tienen el alma muy débil. Quienes no han sido bautizados, de acuerdo a la creencia de los católicos, están mucho más propensos a contraer el mal. Según afirma una mujer que asiste a la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, nada tiene que ver el que el niño se encuentre bautizado o no para ser afectado por la influencia

de este pájaro. Según recuerda ella, hay casos en los que aun cuando el niño se encuentre bautizado puede sufrir algún mal.

A mis hijos a ninguno lo bauticé de chicos. Por ejemplo, a este se bautizó de grande, ayer se bautizó. No, de todas maneras no me acuerdo quien pero ya estaba bautizado y se murió. Es que ese pájaro de por sí es malo. Bueno, sólo ese conozco yo. Por eso cuando oye uno ese pájaro así, no puede acostarlo boca arriba, sino que tiene que acostarlo de ladito. Para que así el niño no esté al descubierto el corazoncito del niño, tiene que estar de lado para que ya no le haga daño.

Cuando pasa por encima de la casa porque mayormente es frecuente que pase por encima de la casa cuando hay niños chicos.

Es preciso resaltar la importancia que adquiere el bautismo de los infantes en este marco de creencias, así como el papel que juega en tanto protector del alma de los menores, sobre todo si entendemos que, entre las denominaciones pentecostales así como algunas históricas (bautistas) el bautismo no ocurre en una edad de infantes. De este modo, la doctrina sobre dicho sacramento le da un nuevo sentido al efecto de los avisos de estas aves, pues el bautismo de niños, para los creyentes de esta iglesia, pierde su importancia como medio para evitar un mal. Además, le quita toda importancia una de las prácticas fueran tales de los católicos y que se identifica con los “no salvos”.<sup>25</sup>

Así, aún dentro de un marco de vida cotidiana, los creyentes interpretan su relación con cierto tipo de animales a partir de lo que la *Biblia* y su lectura les enseña. El tipo de animales que se puede comer así como las reglas de pureza e impureza, se encuentran marcados por la creencia en la *Biblia* como regla de práctica moral, y determinan incluso el tipo de alimentos que se pueden ingerir así como la manera de hacerlo.

Por eso es que bien dice el Evangelio que uno no debe de comer pezuñas. Jesucristo hizo un Nuevo Testamento que es como reformar la ley. Ahora sí se puede porque él dijo “¡id y comprad en el mercado” [*sí*].

Por eso yo cuando mato cochino y comemos morcilla, la relleno con pura carne, con una *maxilitro*<sup>26</sup> y ¡vámonos a comer! Eso de no comer la carne de puerco es para los que quieren seguir la *Biblia* al pie de la letra. Por eso yo a veces me pregunto,

<sup>25</sup> Ver más datos al respecto en el apartado de enfermedad.

<sup>26</sup> Se refiere a un refresco de cola de dos litros.

cómo es así que la *Biblia* prohíbe comer la carne de puerco que es la más dañina pero a la vez la más sabrosa...

#### SERES CRISTIANOS

Como hemos señalado, el monte y la milpa son espacios de interacción en los que conviven tanto los dueños del monte como los animales y otros seres que han tenido que compartir el espacio con los cristianos. Así, tanto para católicos como para protestantes, la existencia de Dios, el Diablo, los ángeles y los demonios es real y tiene tanta importancia en la vida como lo tienen los seres del cosmos maya. Aunque puedan compartir ciertos espacios, cada uno cumple con distintas funciones dotados con diferentes atributos y formas cuyas representaciones pueden variar dependiendo del esquema religioso desde el cual se les mire.

Quizás porque la religión les ha prohibido construir a un Dios con características humanas, resulta más sencillo referirse al Diablo humanizado y reconocerlo en su actuar mediante sus diversas formas por las que se las ingenia para engañar a los hombres. En la mayoría de los casos se le imagina, construye o representa a partir del pecado, el cual se supone es parte de su esencia. Así, su imagen se encuentra representada muchas veces por un hombre rico y bien vestido. Según me decía un católico: “es como un hombre rico, tiene su corbata. Anda en los caminos y tiene mucho dinero. Como tiene poder, puede sacar dinero de las hojas de los árboles”. Llama la atención el hecho de que al igual que algunos seres del monte, el Diablo “anda en los caminos” y su facilidad para obtener dinero de los árboles pudiera entenderse como una expresión de pereza. Sobre todo si recordamos la importancia que esta falta tiene dentro de la manera de entender la vida para los indígenas mayas, acostumbrados al trabajo.<sup>27</sup>

En contraste, para los protestantes, el Diablo (haciendo clara referencia a las descripciones metafóricas que se encuentran en la *Biblia*), es “como un león rugiente que tienta a las personas para que caigan en el pecado”.

<sup>27</sup> A manera de comparación, un ejemplo: en una ocasión un miembro de una iglesia bautista de la ciudad de Mérida dijo haber visto como en una visión al Diablo sentado en el templo, el cual iba vestido como un hombre rico, con corbata y traje negro.

El Diablo está detrás de uno como león rugiente detrás de cada creyente buscando a quien devorar. Lógicamente que tiene que tentar. A veces, cuando bautizamos a un muchacho, antes de que se case aceptó bautizarse pero por la muchacha, no por lo que dice la palabra también, sino por la muchacha. Y así después del bautismo en la noche empieza a festejar también. Ahí está con su *chacpol*. Ron blanco. Está celebrado, dice, su bautismo. El Diablo es el que tienta.

No obstante, el aparente apego a la *Biblia* para explicar la esencia y formas del Diablo, también es frecuente que se trate de ver a los seres mayas tradicionales como manifestaciones del Diablo, el mal y de demonios. Sobre Dios, no se sabe sobre su forma o maneras de representarse ante los hombres, ya que “nadie le ha visto”. Como lo expresara un evangélico pentecostal: “yo a Dios no lo he visto en persona, pero la forma en la que conozco a Dios es especial”.

Los demonios, sobre todo para los evangélicos, son seres mucho más próximos y conocidos en sus formas y en la manera de tratarlos, entenderlos e identificarlos en sus diversas manifestaciones. Son, tal vez, el vínculo más cercano entre las representaciones de la cultura maya y las de los seres cristianos. A diferencia de los primeros católicos indígenas quienes vistieron a sus deidades con el ropaje de los santos recién llegados, los evangélicos interpretan y dan un nuevo sentido a la existencia de los señores del monte bajo el ropaje de los demonios a los que hace referencia el cristianismo. Conviene resaltar que esta idea adquiere gran importancia para la vida de los devotos y es una de las bases doctrinales a nivel de “sistema de creencias” que articulan el actuar de las denominaciones pentecostales.

Vinculada a la convicción de la existencia y el actuar de los demonios, se encuentra también la de la sanidad, puesto que en muchas ocasiones, el estar poseído es señal de estar enfermo, espiritual y físicamente. En cualquier caso, a los demonios no es necesario imaginarlos, ya que pueden tomar forma humana en el caso de los posesos, o bien ejercer su acción mediante la apariencia de seres del monte.

Según lo explican algunos evangélicos, las acciones de la vida cristiana están regidas por una batalla continua que tiene el devoto con las “huestes de maldad”, como también se les conoce a los demonios. De tal modo que estas fuerzas, su influencia y la manera de interpretar sus acciones, abarcan casi todos los aspectos y momentos de la vida cotidiana. En algunos casos, todo lo malo que le suceda a un creyente puede llegar a vincularse con la acción de estos oscuros personajes. Así, es posible decir que los exorcismos alcanzan el

nivel de ritual dentro de la práctica pentecostal. Podemos incluso aventurarnos a afirmar, que conforman una parte importante de su identidad en tanto que marcan una diferencia para con las prácticas religiosas de los evangélicos y la de los católicos. Conocen su manera de actuar, el daño que producen, y las formas de protegerse de ellos.

Según me relataba la esposa de uno de los miembros de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, “ha visto varias veces que saquen demonios”, acción para la cual es necesario hacer ayuno y oración, pues según dice, “es el arma principal para lograr la expulsión de los malos espíritus”.

Una muchacha le dijo, “te conozco Diablo”, pero como él es demonio, los confunde. Empezaron a orar, a orar. Desde que hay un problema en la Iglesia es porque hay demonios. Para sacar los demonios hacen ayuno. Cuando se va a entregar el ayuno no se pueden llevar niños al templo, por que ellos no tienen fe, y para que no les den cabida.

Estaban parados sacándole el demonio a la muchacha y después atacó al niño. Pero no estaba muerto, no lloró ni nada. Lo llevaron al hospital y lo pusieron en observación. Volvieron a orar pero sólo con los diáconos, pastores y ancianos. Pero cuando oraban no quedaban bien. Dijeron: “hay personas que no tiene fe, son sólo curiosos”. Sacaron a los niños y a los curiosos y se quedaron los que tenían fe.

Cuando oraron le empezó a salir saliva de su boca, como espuma, pero como la hermana tenía fe, oraron y el niño se despertó. Reprendieron al demonio. Se lo dieron a su mamá y le dijeron que vaya a darle leche. El niño sanó y no tenía nada. Fue donde me di cuenta del poder de la oración y del ayuno.

Es conveniente señalar la importancia que tienen en el ritual las manifestaciones físicas ya que al igual que cuando se ora por la sanidad de alguien, se espera que el “milagro” se manifieste de manera “tangible”. Tanto en el caso de enfermedad como para la expulsión de los demonios, casi siempre se presenta en forma de vómito. Aunque por lo regular lo que se produce es la expulsión de saliva más que de algún “vestigio de mal”. Quizá este tipo de creencias cristianas no resulte extrañas ante los ojos de los conversos indígenas, ya que como hemos mencionado, la curación de los h-menes también requiere del vómito de los enfermos como muestra de haber extraído la enfermedad. En realidad, es común creer, desde la medicina tradicional, que la enfermedad que se lleva en el cuerpo es conveniente “expulsarla” para poder aliviar el mal. Además, el ser liberado de las influencias de los demonios es

otra prueba “tangible”, de la sanidad del cuerpo, de la existencia-presencia de Dios y de su poder.

Acompañando a estos rituales, también encontramos cierto tipo de fórmulas discursivas (expresadas muchas veces en la oración), que se articulan con la utilización de objetos que garantizan la eficacia del exorcismo. Así, el ayuno, la oración, el sacrificio físico, la pureza (santidad) del espíritu y el aceite sirven como vehículo para que el “milagro” se produzca: “El ayuno se entrega cuando uno va a pedirle algo a Dios. Señor, te traigo mi sacrificio espiritual. Eso es para que si quiere algo, un sacrificio, un favor ahí le pida al señor, eso es muy comprobado que si se cumple. Es como un poder”.

El aceite que se utiliza en los exorcismos es una suerte de pócima a la que se le atribuyen características mágicas-religiosas-curativas. Podría decirse que la fe depositada en el aceite y su poder para curar enfermedades, es igual de importante que la utilidad que se le da al agua bendita entre los católicos. Aún cuando los evangélicos eviten tener algún vínculo con la doctrina de aquellos, bien a nivel de creencia o devoción, resulta comprensible el hecho de que el uso del aceite de olivo sea tratado como vehículo del poder de Dios, capaz de sanar, y propiciar sus bienes “a quienes tengan fe”. Del mismo modo como sucede con el agua bendita, el aceite tiene que pasar por una “especie de bendición”. En este caso, la creencia de los evangélicos es que tiene que ser “presentado”; llevado ante el pastor para hacer la oración en algún culto de adoración, o de lo contrario este aceite no estará “consagrado”, para Dios.<sup>28</sup>

El aceite que se utiliza para sanidad tiene que ser aceite de olivo. ¿Sabes por qué de olivo? Porque el aceite de olivo no se seca, siempre está verde [cuando habla se refiere a su hijo como para que él lo sepa]. El aceite tiene que ser presentado luego. El aceite es de una *mata* que nunca se seca como el monte de los olivos. Hay quienes lo utilizan para sanar.

El aceite de olivo se consigue en los templos. Cura calenturas y enfermedades grandes. Se tiene que tomar, hay mucha gente que lo utiliza para curarse.

<sup>28</sup> El mismo ritual se realiza cuando se ora por una casa (se le consagra) o cuando se ora por los instrumentos que han de servir en el templo o cualquier otro objeto que se quiera dedicar al “servicio de Dios”. Del mismo modo, aunque nos e bautiza a los niños recién nacidos, se tiene la costumbre de “presentarlos” haciendo una oración por ellos y pidiendo que Dios los acompañe a ellos y para que sus padres los eduquen y crezcan “en los caminos de Dios”.

Cuando la enfermedad persiste y la dosis para sanar o ser liberado de la acción del demonio no es suficiente, es conveniente aumentarla. En ocasiones es posible ingerir tres medidas dependiendo del mal que se tenga.

Una vez a una muchacha que estaba endemoniada, le dieron para tomar tres aceites. Hasta que tomó el aceite de olivo tercero, entonces se tiró al suelo, comenzó a vomitar y sanó. Una persona cuando está endemoniada no reconoce a nadie. Es *chan*<sup>29</sup> saliva, espuma que sacan [haciendo referencia al vómito].

No se sabe bien a bien cual es la forma exacta de los demonios, aún cuando se reconozcan los disfraces que pueden adoptar o las formas en las que se aparecen. De hecho, aun cuando puedan poseer a un ser humano, también pueden hacerlo con un animal. Por eso es que lo “malo” siempre se asocia con las acciones de demonios. Según asientan dos feligreses de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén de acuerdo con la *Biblia*:

Los cochinos son demonios. Es como lo del endemoniado gadareno. Cuando lo reprendieron, los cochinos quedaron como demonios. Cuando salió el demonio del endemoniado gadareno, ellos se fueron a meter en el cuerpo de los cochinos, y ellos no aguantaron y se fueron a ahogar al mar. Por eso le decía que no debe uno de estar cerca cuando hay un endemoniado, por que se le puede meter a uno.

La posesión demoníaca es tratada y entendida como una enfermedad que se puede adquirir incluso “por contagio”. Resulta conveniente tener cuidado cuando se está cerca de alguien a quien exorcizan y guardar la debida distancia. Se procura, como hemos apuntado, un cuidado especial para los niños, pues son más frágiles. No es extraño que la creencia en lo fácil que es que los infantes sean atacados por el demonio haga eco en la idea que tienen los mayas tradicionales respecto al daño que producen ciertas aves agoreras sobre los neonatos cuando aún no han sido bautizados.<sup>30</sup>

Como se puede observar, de nuevo la tradición no siempre es sustituida sino repensada desde la perspectiva y categorías de las que la provee la religión a la que se adscriben. En todo caso, más que una transformación de las creencias, es posible afirmar que éstas se nutren con nuevos significados, sin alejarse de lo que la cultura les dicta.

<sup>29</sup> Vocablo maya que significa “simple”.

<sup>30</sup> Para comparar, ver apartado de animales agoreros.

## APARECIDOS

El mundo y el cosmos maya no sólo están habitados por los seres surgidos de la tradición maya o cristiana. También es posible que la vida cotidiana se vea afectada por la visita o aparición del alma o espíritu de gente que ha fallecido. En ocasiones, estas manifestaciones no son sólo de familiares o conocidos, también pueden ser de ángeles u otros visitantes, para anunciar o prevenir a los vivos sobre eventos futuros. De nuevo, y aún cuando su interpretación y la manera de lidiar con ellas dependa del tipo de religión que se tenga, siempre se hará bajo el filtro de una cultura compartida.

Insistiremos en un punto que señalamos anteriormente: la casa como escenario privilegiado para la visita de familiares ya muertos. Aunque no todos temen a que esto ocurra, existe gente que llega incluso a abandonar la casa donde falleció un ser querido: “Bueno, cuando murió mi esposa vino mis hijos. ¿Cuándo vamos a Mérida? ¿No tienes miedo así? Yo me regreso a mi casa y me quedo solo, entonces, porque hay algunos que abandonan la casa donde murió. Lo abandonan porque ya murió el dueño”.

Son los espíritus de los que ya fallecieron el vínculo entre el mundo de los muertos y el de los vivos. Es una manera de coexistir con la muerte en la vida cotidiana. No obstante, los evangélicos se las ha ingeniado para evitar que estos encuentros sucedan, ya que son sin duda la causa del maligno: “Por eso es que a los que son cristianos hijos de Dios esas cosas no les ocurren. Y si aparecen es por que son malos espíritus”.

No aparecen; los que se aparecen son malos espíritus. Para que no vaya a tener malos pensamientos la persona. Cuando murió mi conuño, mi suegro dice que vio a mi conuño y lo esperaron en su cama, en eso él se dio cuenta de que ya había caminado a los dos cuartos y de repente prendió la luz y no había nada. ¿Te imaginas? De repente voltear y ver que no hay nada. Estás dormido, es como si estuvieras sonámbulo.

Por eso, si eres creyente debes de orar para que no pase. Es clamar a Dios que el Diablo no tiene parte ni suerte en ese lugar, se le reprende en el nombre de Cristo. La *Biblia* tiene poder para alejar a los malos espíritus por que es inspirada por Dios y no hay más Diablo que pueda.

Es importante resaltar el hecho de que no se deja de creer en la posibilidad de que estos seres se le aparezcan incluso a los “creyentes”. Si esto sucede se tendrá que recurrir a la *Biblia* para que los libere del mal.

## MUERTE Y VIDA FUTURA

Una parte fundamental en la cosmovisión protestante es la muerte. Aun cuando el final de la vida, la propia o de un familiar, conlleve la idea del dolor, la promesa cristiana de una vida mejor en el cielo, ha sido tomada como garantía de felicidad en el discurso de salvación protestante. Junto con una doctrina de resignación viene también la seguridad que da la redención del alma que se obtiene en la tierra mientras uno vive, como garante de heredar el paraíso celestial. Así, la premura para “convertir” al mundo a Cristo, se finca en esta garantía, pues de lo contrario se estará destinado a permanecer en el fuego eterno. El juicio de Dios es implacable y quienes tuvieron a bien salvarse y aceptar a Cristo se irán al cielo, y los que tuvieron la desidia de negarle, al infierno. Según lo expresa un “creyente” pentecostal: “Bueno yo no entiendo mucho así. Allá hay otros que entienden. Por que cuando dicen: viene Jesucristo el postrero día, al final hay, así como se busca su semilla. El mal va a la izquierda y el bueno a su derecha. Si porque no todos van a ir al mismo lugar”.

Así, con esta seguridad en la vida futura del “cristiano” se recitan textos bíblicos con franca influencia paulina neotestamentaria, tales como “para mí el vivir es Cristo y el morir es ganancia” o “El que cree en mí, aunque esté muerto vivirá”. Estos pasajes bíblicos son fundamentales, no sólo para entender la postura discursiva que mantiene un evangélico, sino también las actitudes que se tomen frente a un evento trágico como la muerte. Toda vez que la tradición evangélica los ha privado de un sitio intermedio entre el cielo y el infierno (purgatorio), la disyuntiva es clara: los buenos y salvos se van al cielo, y los pecadores o condenados, al fuego eterno del infierno. De ahí la importancia que los católicos dan a los rezos, sabiendo que los que fallecen, antes de entrar a la Gloria, deben pasar por un estado de purificación para que después puedan descansar en el seno de Dios.

Para ello, es necesario que los dolientes cumplan su parte de la responsabilidad en todo este proceso. Dependiendo de la costumbre que se tenga será el tipo de ritual que se siga. En ocasiones la cantidad de rezos y de oraciones dependerá del conocimiento que se tenga sobre la doctrina católica.

Observemos por un momento la costumbre de éstos al respecto, a fin de establecer puentes o comparaciones en cuanto a la importancia que ambas prácticas religiosas le dan a la muerte, y así entrever las similitudes, paralelismos

o reinterpretaciones de ciertas prácticas religiosas. No se trata de comparar doctrinas, sino de observar la manera en la que, a partir de ciertos marcos religiosos, se construyen actitudes y prácticas frente a una situación de crisis.

Para algunos católicos tan sólo es necesario rezar un Padre Nuestro y un Ave María justo después de su muerte y durante la velación, mientras que para otros se requiere de hacer rezos al día siguiente del fallecimiento, y durante los días siguientes, a la misma hora en que murió la persona y hasta que se cumplan los ocho días de fallecido para llevar a cabo el ochavario. Esto con la función de notificarle al difunto que ya ha muerto y que por lo tanto ya ha dejado este mundo terreno. Después se reza al mes y así hasta que se cumpla un año de la muerte del ser querido. Desde el punto de vista doctrinal esto sirve para que el alma de la persona que ha fallecido salga pronto del purgatorio y se vaya a descansar al cielo.

Cuando muere una persona solamente se realizan algunos rezos. Una rezadora es la encargada de rezar los rosarios y *Aves Marías* (no precisó cuantos), rezan a los tres días de haberlo enterrado. Dan comida a los asistentes y después se vuelven a reunir a los ocho días para volver a rezar (ochavario). Después a los siete meses. Por último se reúnen al año para rezar por el occiso. Al occiso se le entierra vestido pero no de ninguna manera especial.

Al año que muere una persona se le va a recordar en la ceremonia tradicional del *banal-pixán*.

Durante los rezos se recuerda al difunto rememorando anécdotas y sus experiencias, la ceremonia, tiene así, la importancia de compartir su pena con los asistentes, a los cuales se ha de ofrecer comida y bebida. Llorar y recordar viene a desembocar en lo que en los rituales mortuorios de algunas comunidades tradicionales se le ha llamado “matar al muerto”. Es necesario pasar por una etapa de duelo. Los vivos se aseguran no sólo del descanso del difunto sino también de que “se le deje de sufrir”, que el recuerdo ya no duela. Es una manera de cerciorarse de que finalmente se “vaya” y que ya no regrese.

Así, lo descrito en párrafos arriba es tan sólo una muestra de la importancia que tiene la muerte para los católicos, no sólo como un elemento de identidad religiosa, sino también como una especie de cohesionador social y revitalizador de la memoria y el orden colectivo. El recordatorio de los muertos permanece y adquiere un sentido festivo. En la vida y en las celebraciones de los mayas,

como en todo el mundo mesoamericano, el culto a los muertos ha tenido y sigue teniendo capital importancia como práctica individual o familiar, pero sobre todo a nivel colectivo.

El sentido de los rituales descritos en los párrafos anteriores ha venido a servir incluso también como un mecanismo de identidad frente a los de las otras religiones. Para los católicos, los evangélicos sólo cantan, “puro cantar hacen”; “cuando una persona fallece rezan... bueno, según lo que dicen los católicos... pero hoy... De antes yo soy católico pero hoy no. Nosotros somos cristianos” “Por eso cantamos”.

Para los evangélicos, los católicos sólo rezan y no tiene ningún sentido hacerlo para salvar el alma de los difuntos: como he señalado, quienes murieron en Cristo serán salvos y quienes no, irán a la condenación eterna.

Sin embargo, y no obstante que se tenga un aparente estado de resignación basado en la garantía de la salvación, pensar en la muerte, y vivirla no deja de situar a los individuos (más allá de la postura ideológica que se adopte) en un momento de crisis. En ese sentido, enfrentar lo inesperado se convierte en un momento de reflexión que se manifiesta en dudas y actitudes frente a dichos sucesos, al grado que llega a convertir un acto tan individual y personalizado como la muerte, en una actitud colectiva, basada en la cohesión social de los que se quedan en el mundo (Ruz, 1988).

Así, y aún cuando los evangélicos nieguen la importancia y necesidad de los rituales mortuorios, existen algunos elementos que no se abandonan y que mantiene la esencia del ritual practicado por los católicos. Durante la velación del cuerpo todavía se conserva el sentido de convivencia que propone el momento; y aunque no se reza, sí se canta, al estilo evangélico, y se requiere preferentemente la presencia del pastor para que ore.

Quando se muere un persona, 24 horas y al cementerio. Lo velan. Antes daban aguardiente, café, cerveza, así lo hacen, están acostumbrados así. Los que se sientan tiene que llevar dos kilos de maíz o cinco pesos, una bolsa de galletas. ¿Eso pa'que? Para la gente.

Ahora nosotros no. Cuando se muere un hermano, no hay aguardiente, no hay cigarros. Nomás si quiere café con leche, chocolate, ah eso sí, coca cola, menos vicios.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Se refiere al tabaco y el alcohol principalmente.

En este caso, incluso frente a una situación trágica, se propone una actitud proselitista, y de identificación frente a los otros (católicos), ya que muchas veces la predicación del pastor tiene como objetivo reflexionar y “hacer conciencia” en los presentes sobre la vida del recién fallecido y las causas o consecuencias que puede tener el morir “sin Dios” o de “llevar una vida de pecado”. Los referentes religiosos identitarios se manifiestan incluso con respecto a ciertas costumbres como la preparación del cadáver. Para los católicos se requiere que el difunto se vaya con todo y sus pertenencias (machete, zapatos, etc.). En la caja se le ponen sus machete, sus utensilios de trabajo y su ropa. “Así se hace, así lo hacen. Los católicos así lo hacen pero nosotros no. No hacemos así. No sé porque lo hacen así, el pastor predica otra cosa”.

En el catolicismo se le hacen rezos, novenarios y hasta misas. Le piden a San Pedro que lo lleve a la luz. La salvación es personal, es por persona. Nosotros así que somos creyentes, ya no creemos esas cosas.

Nosotros les cantamos himnos relativos al momento. Son para consolación, es para que lo oigan los que están vivos. Más allá del sol (comienza a cantar), más allá del sol, yo tengo un hogar, yo tengo un hogar más allá del sol.

Ni siquiera el tradicional culto a los muertos figura dentro de las celebraciones y representaciones de los protestantes, por ser considerado como un acto idolátrico. Así, como expliqué anteriormente, el *pib* que los otros hacen para *hanal pixán* (comida de muertos)<sup>32</sup> puede ser preparado “en cualquier época del año, no sólo para el día de muertos”. Se cocina de la misma manera igual que lo hacen los católicos, igual se entierra, pero cualquier época de la semana se hace. El hecho de considerar este culto a los muertos como idolatría ha llevado incluso a más de uno a pensar que, en caso de que se ingieran los alimentos que se han ofrecido a los muertos, se podrían sufrir trastornos digestivos pues “es una comida que se ha ofrecido a los ídolos”, aunque en

<sup>32</sup> Esta es una celebración que se realiza cada año, en honor a los muertos. Se lleva a cabo durante los primeros días de noviembre (el 1 y 2 de noviembre).

Existe un día especial para niños y otro para adultos.

En esta ceremonia ofrecen misas, rezan el rosario, colocan altares y piden por el alma de la persona fallecida. También preparan una comida especial hecha con carne de puerco o de pollo. Lo envuelven con hojas de plátano y lo entierran durante unas horas. En el lugar donde lo entierran, colocan leña y le prenden fuego con el fin de que al enterrarlo se cocine la comida.

este caso se refiere a la veneración que se brinda a los santos católicos en su función de intermediarios con Dios, y no a los muertos.

La importancia de estos rituales, tanto para los católicos como para los protestantes, así como las posturas ideológicas que se tomen al respecto, radica no tanto en el hecho biológico sino en su apertura al universo simbólico de la muerte, de tal modo que lo que inquieta al hombre es el destino del alma de los que fallecen. Por ello se han previsto una variedad de opciones y modos para acceder a un mejor mundo, vida o estado, después de la muerte. Para los evangélicos, la Gloria o el Paraíso Celestial ha adquirido variadas formas. Así, puede ser un hogar (idealizando la calidez del seno familiar) o simplemente el lugar donde está Dios.

Nosotros, dice la *Biblia*, en la Gloria donde está Dios. Todos van a la Gloria (se refiere a los evangélicos). Los que trabajan son siervos. Si es su siervo de Nuestro Señor Jesucristo, a la Gloria va. Y los que buscan... porque dice bien el canto... "en el hogar en el hogar", ay no, ese no... (se confunde). "En el hogar", ¿cómo es así?, ya lo oyes como dice está aquí.

Para los evangélicos es imposible llegar al cielo de manera directa. Es necesario pasar por ciertos estadios. Depende de qué tan bueno se haya sido en vida para determinar qué tan pronto se ha de llegar a su destino y cuál será éste. De cualquier foma, antes tendrán que pasar por el juicio.

No, no se va directo al Cielo. Bueno, sabemos que no directo se va al Padre. Tiene que esperar, los espíritus tienen que esperar hasta el día del juicio que Dios venga.

Mientras no ha venido Dios, dice la *Biblia* que no nos han juzgado. Como dice la *Biblia* que cuando él venga los huesos y la carne van a cobrar vida y se van a juntar. Ellos darán cuenta cada uno. Nosotros vamos a dar cuentas, hasta los que se han muerto hasta hace dos mil años van a dar cuenta. Los muertos pueden regresar. Porque va a llegar el momento en el juicio.

No se sabe con certeza el destino inmediato del alma o antes de llegar al cielo, donde está Dios. Es posible que mientras llega el momento del juicio final, se espere en el cementerio donde "uno será llamado para comparecer ante el tribunal santo", "pero pues mayormente, en los cementerios hay espíritus".

Dice en la *Biblia* que los buenos se irá a gozar la vida eterna y los malos el fuego eterno. En ese momento, ya cada uno en su lugar. Mientras ese momento llega el espíritu anda vagando nada más.

A pesar de ello, las únicas descripciones que se tienen sobre el cielo, son las que narra la *Biblia*. Aún cuando se tenga la certeza de que “al cielo nadie ha ido, ni nadie ha visto a Dios”, se piensa, de acuerdo con las narraciones bíblicas, que en el cielo hay calles de oro. Al lugar celestial, “sólo algunos dicen que lo han visto en sueños y que es un lugar muy bonito”.

Pero la *Biblia* lo dice como es... las calles... voy pues a preparar lugar para vosotros para que donde yo esté vosotros también estéis, en Apocalipsis dice cómo es. Pero esas son revelaciones del apóstol Juan, pero a él le revelaron cómo fue. No fue sino que le revelaron como es el sueño y empezó a escribir el libro. Le revelaron más o menos como es el cielo. Son revelaciones, cómo es el cielo, las calles, la *Biblia* lo dice todo. Y el apóstol Juan, antes de que él se muera, hizo un libro.

Para acceder al Padre, el alma tiene que atravesar una especie de antecámaras o “cielos”, ya que se supone que Dios reside en el tercero de ellos. Inclusive hay cantos que hacen alusión a este espacio santo al que se refieren los informantes.<sup>33</sup>

No tiene, así como lo vemos, no tiene fin. Pero la *Biblia* dice que hay un tercer cielo. Mire usted, hay un canto que dice así: “En el tercer cielo, allá en el tercer cielo, es en donde vive Jesús en su mansión ahí vivimos si somos fieles a él. Un día viviremos allá en su mansión”.

Tercer cielo es donde vive Jesús. El canto lo descifra muy bien. El que hizo la canción tenía esa sabiduría. Allá todos estaremos los que sirvieron a Dios. Ahora lo que vivo lo vivo en él porque él me ha perdonado de mi grande maldad.

<sup>33</sup> Quizás este tipo de creencias sobre distintos espacios como el purgatorio católico, el limbo o los distintos cielos a los que se refieren los informantes pentecostales, puedan ser tratados como un símil —aún cuando esta creencia sea hoy en día vaga en incierta— con la idea de la existencia de distintos cielos como el *Káimbak*, *Xibalba*, *Kámbal* o el *Metnal* en donde, según se creía en la época prehispánica, iban a terminar los restos de los difuntos. El lugar donde se cree residen estos espíritus es el Occidente, de ahí que en los cementerios de los pueblos mayas, las tumbas se encuentre orientadas hacia el lugar donde se oculta el sol.

Esta creencia de pasar por otros espacios (el purgatorio para los católicos, o los distintos cielos para los evangélicos) para llegar al cielo en diferentes momentos, acaso pudiera ser comparable con la creencia de los mames de Todos Santos en Guatemala que creen que para llegar al lugar de los muertos es necesario pasar por diferentes etapas:<sup>34</sup> cruzar un río, la montaña y ser ayudado por un perro guía (sicopompo), no sin antes haber pagado a la municipalidad del mundo de los muertos una cuota para que lo dejen entrar. De ahí la necesidad de poner dinero en el ataúd de los difuntos porque en caso contrario, no podrán entrar al mundo de los muertos, y tendrán que regresar a molestar a los familiares vivos.<sup>35</sup>

Entre los mayas pentecostales de Kaua, no se sabe bien a bien cuál será la ocupación de aquellos que tengan como destino final el cielo, aunque según comenta uno de los feligreses de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, “ahí sólo se va a cantar y adorar a Dios”.

La *Biblia* dice que el paraíso es calles de oro porque es algo muy bonito, que si uno, o sea, no conoce a Jesucristo no lo va a poder ver. Porque la luz que se está viendo allá no es del sol ni de la luna. Es una luz celestial. Cada uno de nosotros vamos a tener trabajo como para vivir en el cielo. Adorar a Dios, ese va a ser nuestro trabajo. Va a haber solo un día, eso es la eternidad. Un solo día.

Es conveniente mencionar que este tipo de creencias sobre la muerte, el cielo y el infierno o el destino del alma casi siempre está permeado por una

<sup>34</sup> Aunque cabe aclarar que los mames sí hablan de un inframundo.

<sup>35</sup> Este tipo de creencias sobre la muerte y el destino del alma de los muertos ha dado pie a diversas creencias, sueños y narraciones fantásticas, tal como la que a continuación se describe por un mam de Todos Santos Guatemala:

Mi esposo me contaba mucho un sueño. Cuando él estaba enfermo, soñó que llegaba a un río grande, grande. Después de pasar el río junto a muchos árboles vio a una vejita y un vejito. Cuando cruzaron el río subieron hasta arriba. Cuando llegó dijo el señor: “ésta es nuestra casa”. Era una casa sobre la montaña. La casa estaba hecha de puros palitos. La viejita también le dijo: “Ay hijo, soy tu mamá y aquí vas a vivir para toda tu vida. Aquí tienes *toas* tus cosas y tu cama para que te quedes a vivir. Entonces, él llevó sus cosas y entraron en la casa y se puso a pensar: ¿qué hago aquí? El se quedó y se olvidó de su familia. El vejito le dijo “aquí están las flores y el jardín para que cuides, lo puedes atender”. Cuando despertó, no recordaba nada más que eso. Así cuando uno se muere se olvida de todo en su sueño y se va. Cuando uno está vivo tiene hambre, sueño y cuando se muere se olvida de todo eso.

interpretación particular de los informantes. Resulta muy difícil proponer una homogeneidad en el tipo de creencias de los protestantes o en su cosmovisión cristiana ya que casi siempre los diferentes grupos se plantean argumentos particulares que varían dependiendo de diversos factores. Aún cuando las denominaciones protestantes, ya sean históricas o pentecostales, cuenten con libros o manuales en los que se expongan sus doctrinas oficiales, éstas pueden ser reinterpretadas por cada feligrés, de acuerdo a diversas variables, que van desde la edad, sexo y, quizá la más importante, el tipo de denominación de que se trate. En casi todos los casos, esta libertad para explicar e interpretar las doctrinas se encuentra alimentada por la creencia evangélica en la “libre interpretación de la *Biblia*”. De tal modo que un texto bíblico, una doctrina o una creencia tradicional de los mayas, puede tener tantas lecturas como miembros tenga una iglesia, sin que tal actitud sea necesariamente descalificada. Si tomamos en cuenta el valor que se le da a la *Biblia* como “única regla de fe y de práctica”, podremos entender que ninguna explicación será tomada como sospechosa siempre y cuando se encuentre apoyada en las Sagradas Escrituras. Una doctrina bíblica sólo será cuestionada en el momento que se trate de crear división o cisma a partir de una argumentación proselitista o revolucionaria al interior de la iglesia.

Así como los católicos y los evangélicos comparten los espacios públicos, también el mundo maya, el monte, la milpa y los seres que la habitan, han tenido que convivir con los seres cristianos. Han aprendido a compartir un espacio en el que han negociado sus formas, atributos y poderes para continuar existiendo. Sea que se les mire como demonios o seres malos, la existencia de los seres del monte y deidades agrícolas tradicionales sigue siendo real para los protestantes. Lo que ha cambiado es la manera de relacionarse con ellos y de interpretar sus formas, poderes, atributos y designios. Sin embargo, su existencia permanece, no sólo en el monte, o en la naturaleza, sino también en el imaginario colectivo que los transforma y los recrea.

#### CONCEPCIONES SOBRE LAS ENFERMEDADES Y LOS MODOS DE CURARLAS

En este apartado intentaremos explicar algunas de las maneras como los mayas conciben ciertas enfermedades. Éste resulta bastante significativo, dado que este tema ocupa un lugar importante dentro de la cosmovisión de cualquier comunidad, además de que se relaciona con conceptos de orden y armonía,

no sólo a nivel corporal sino también en el plano social y comunitario. Como mencioné, la sanidad (con ella la enfermedad) resulta un referente dentro de las prácticas pentecostales, a través de una de sus creencias más arraigadas: “El poder de Dios se manifiesta en su poder para sanar”. En analogía con esto, el poder de la cultura radica en la capacidad de los individuos para tomar de la costumbre y la naturaleza lo necesario para sanar sus males. En ese sentido, la manera de concebir la enfermedad y sus formas de tratarla son quizá elementos privilegiados a través del cual conviven los dos sistemas de creencias con los que cuentan los pentecostales de la Iglesia La Nueva Jerusalén. Las creencias pentecostales y las mayas conviven a manera de retroalimentación y sin que ninguna se pierda totalmente en la otra. Se vinculan con los objetos rituales para el culto y con ciertos sacramentos como el bautismo, al cual se le atribuyen poderes curativos. En razón de ello, he tratado de presentar el conjunto de prácticas que se relacionan con la enfermedad en un apartado inscrito dentro de lo que se considera cosmovisión a fin de que, al descubrir la compleja relación entre enfermedad, sanidad, curación, así como las representaciones que se hacen de éstas, en el contexto de su(s) sistema(s) de creencias.

#### LA ENFERMEDAD

El estudio de la enfermedad en las comunidades mayas, así como los medios “tradicionales” de curarlas, ha sido un tema ampliamente tratado en la literatura antropológica (Gluber, 1997; Villa Rojas, 1983; Pitarch, *op. cit.*; Hermitte, *op. cit.*; Maurer, *op. cit.*), por eso no nos detendremos demasiado en este apartado, limitándonos tan sólo a exponer algunos datos generales sobre la manera en la que los mayas construyen y entienden este concepto, y la forma en que la asumen, enfrentan y tratan, muchas veces a pesar del cambio religioso.

La importancia de ubicar la variable religiosa dentro del concepto de la enfermedad, curación y medicina se debe a que, en el caso de las congregaciones pentecostales, estos temas forman parte fundamental de su doctrina así como de su discurso de evangelización. La posibilidad de ofrecer una curación corporal tiene poderosos efectos proselitistas a la vez que sirve como una forma de identificarse frente a los demás grupos religiosos. En muchos casos la conversión a iglesias pentecostales se produce después de que se recibe la sanidad del cuerpo (Garma, 2000: 88).

Además lo anterior, estas religiones y su manera de *practicar* la sanidad, no se alejan mucho de las fórmulas, tanto indígenas como católicas, conocidas por ellos desde antes de la conversión. En ambos casos, la curación se encuentra precedida de oraciones, rogativas y ciertos ritos gestuales que ayudan a vincular, lo somático y biológico con lo simbólico.

En ese sentido, resulta conveniente comparar estas creencias con el fin de tender puentes entre una y otra de tal manera que nos ayuden a entender las razones del posible cambio o permanencia de ciertas costumbres “tradicionales”.

Así por ejemplo, desde la perspectiva de la medicina “tradicional” indígena, la curación de una enfermedad va acompañada no sólo de pócimas o medicinas naturales sino también de fórmulas o encantamientos, que en conjunto con los medicamentos y lo simbólico hacen posible restablecer la salud del enfermo. En la mayoría de los casos, los pacientes no distinguen claramente entre la enfermedad y el síntoma o signo. Por lo general, el síntoma es tratado como el mal, por lo que se busca su curación mediante diversos medios. Así, la calentura, el dolor de cabeza (o cualquiera que sea), la inflamación y otras manifestaciones físicas son tratadas, la mayoría de las veces, como una enfermedad. No obstante, para los mayas, aún cuando lo que se enfrente sean este tipo de signos, éstos pueden ser muy serios e involucrar redes simbólicas que llegan a desencadenar desórdenes en la armonía del hombre con la sociedad y con el mundo que lo circunda.

Es probable que en ocasiones, los medios para obtener la curación sean complicados, y que la “enfermedad” se relacione más con causas sobrenaturales (brujería, posesión demoniaca o males provocadas por seres del monte o animales malignos). En casi todos los casos, los padecimientos estarán relacionados con conceptos en oposición binaria: orden/desorden, frío/caliente, etcétera. De todos éstos, el más frecuente es precisamente el que se relaciona con la dualidad frío/caliente, que por lo general va acompañado con un significado de orden/desorden, unidad/ruptura.

El desequilibrio en las condiciones de frío/calor como causantes de un mal físico, es una de las características compartidas por los mayas desde la península hasta Guatemala. Como bien señala Girón Mena en su estudio realizado en aquel pueblo, entre los tipos de enfermedades y sus causas, se encuentra aquella provocada por la ruptura del equilibrio frío/caliente, de modo que consideramos

como ejemplo, a la neumonía como un mal frío, en contraposición con la tifoidea considerada caliente (Girón Mena, 1978: 52). De ahí la importancia de la distinción que hacen los indígenas entre cierto tipo de alimentos fríos y otros considerados calientes.

En Yucatán se procura que las mujeres embarazadas no ingieran alimentos fríos ya que esto podría alterar la temperatura del feto. Este tipo de precauciones y cuidados son frecuentes, sobre todo en lugares con clima caluroso como el de las llamadas tierras bajas. El temor al contraste de temperaturas así como los cuidados y remedios que se deben de tener al respecto, es algo común en las comunidades de Yucatán (Villa Rojas, 1978, 1983; Redfield, *op. cit.*; Hermitte, 1970). Es preciso evitar salir al aire frío después de bañarse con agua caliente. Tampoco es recomendable que las mujeres que se encuentran en el fogón durante todo el día se expongan a la intemperie. Los cuidados deben ser mayores si se tiene que salir al patio o a la calle a temprana hora o de noche. Es común ver, sobre todo a las personas mayores, salir a la calle cubriendo su cabeza con una toalla o con el rebozo, para evitar el aire frío, el rocío (sereno) y con ello la posibilidad de contraer una enfermedad.

No obstante, a pesar de las razones físicas que pudieran intervenir para que se produzca la enfermedad, existen también factores de origen sobrenatural y que también pueden causar un desequilibrio físico en los individuos. Para evitarlos, es necesario tener otro tipo de precauciones y conocer las maneras de curar esas enfermedades. Por supuesto, entre los protestantes no serán tratadas de la misma manera, ni tampoco se le dará el mismo tipo de explicación a su causa.

En muchos casos lo que provoca la enfermedad, puede una falta de respeto a las tradiciones o ignorar el canto de ciertas aves o el aviso oportuno de los seres del monte. En ese mismo tenor refiere Villa Rojas las infracciones más recurrentes entre los indígenas:

Entre los pecados que los altos jefes, chamanes y sacerdotes procuraban sancionar se cuentan: la codicia, la lujuria, la avaricia, el incumplimiento de deberes religiosos, la deshonestidad, el adulterio, el chismorreo y, finalmente, todo acto que se aparte de las normas de la tradición. Solamente aquellos que se mantenían limpios de toda culpa y que se mantenían en armonía con el prójimo, los dioses y los ancestros, resultaban invulnerables a enfermedades y maleficios de toda especie (Villa Rojas, *op. cit.*: 100-101).

En cualquiera de los casos ya mencionados, existen distintas formas o medicinas “tradicionales” que se han aprendido de generación en generación.<sup>36</sup> Por lo general, en el caso de enfermedades atribuidas a factores sobrenaturales, la curación se verá acompañada de encantamientos, brebajes, oraciones y rogativas.

#### DE LAS ENFERMEDADES COTIDIANAS

Se ha señalado ya la aparición de un tipo de enfermedades provocadas por causas sobrenaturales, es decir, aquellas a las que los sujetos no le atribuyen un origen físico o biológico como el clima o el descuido de quienes las padecen. A este rubro pertenecen también las que son provocadas por brujerías, encantamientos, sortilegios o por los efectos que provoca la envidia, la fuerza de la mirada o un contraste de temperatura de algunas personas.

Muchas veces existen formas conocidas para contrarrestar este tipo de males, pero cuando su origen escapa a la capacidad de la medicina “tradicional”, es necesario recurrir a los h-menes, para que con la ayuda de su piedra de adivinación, o *saastun*, descubran el origen o causas de la enfermedad, e identificar los medios apropiados para obtener la curación.

Este conocimiento también es compartido por los protestantes. Conocen no solamente los recursos para curarse, sino que saben distinguir las formas de contagio así como su origen y las maneras de contrarrestar su mal. Según me explicaba una mujer de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, “el mal de ojo viene de la persona que toma”. “Sí existe. Es que hay personas que... viene de la persona que toma. Cuando ellos tienen hambre, le hace mal al niño... prácticamente un borracho es malo”, lo cual no resulta extraño si tomamos en cuenta la connotación inmoral o pecaminosa que tienen la borrachera dentro de la moral protestante. La enfermedad provocará en los niños “calenturas y vómitos”.

Por lo general la gente conoce las hierbas para curar el mal de ojo, ya que esto es lo más adecuado, sin embargo, “hay personas que los llevan con un

<sup>36</sup> Entiendo la medicina tradicional como aquella que concentra diversos saberes y costumbres de un colectivo, se emplea como recursos de curación cualquier tipo de “remedio”, sea de orden natural (hierbas, ungüentos, pócimas), o químicos (pastillas, jarabes, infusiones, analgésicos), para sus formas de empleo y posibles efectos en el cuerpo humano, forman parte de una acumulación de conocimientos de ese colectivo, que es compartido.

doctor o con un yerbatero”. Según afirmaba esta mujer miembro de la Iglesia antes mencionada, la hierba que sirve para curar esta enfermedad, es una planta que tiene forma de ojo, es pequeña y tiene sabor dulce. “Tiene forma de hierba trepadora, se encuentra en el monte o en cualquier patio”.

Las personas que no conocen las hierbas lo llevan con un doctor o con un yerbatero, pero mayormente nosotros sabemos qué es la medicina. Mayormente esta misma *oxo*. Se llama así casi, casi como el ojo, la ruda... Es una medicina que se le dan las hojitas, nomás se le quitan. Es como hierba trepadora. Nosotros nomás le quitamos y se pone en agua caliente, se le da al niño para que tome lo que ya está machacado así, se le pone al niño en su carita así, alrededor. Se le pone en su cara porque así lo vieron. Solamente si le ven su cara le da ojo.

Debido a esto es que las madres le tapan la cara al niño para evitar que se enferme de mal de ojo o que alguien al verlo o por un descuido les haga daño con la enfermedad.

Por eso muchas mamás le tapan la cara al niño. Solamente si le ven su cara le da *ojo*. Se le queda un ojo chico, cualquier ojo, aunque no lo toquen. Si vieron esa persona que le hizo *ojo*, le piden su ropa sudada al señor, la que llevaba puesta, lo agarra y lo mete en el agua y con eso bañan al niño. Y con eso también se cura el niño. Incluso mi cuñada ella lo ha hecho, ella se da cuenta quién le hace *ojo*, así va y se lo pide. Sabes que hay personas que lo visitan un borracho y tiene hambre, desde que ve al niño le hace *ojo*.

Otro de los miembros de la Iglesia la Nueva Jerusalén, esposo de la mujer que relataba como curar el mal de ojo, contaba que en su “vida pasada” cuando era pecador y se emborrachaba mucho, acompañaba a los h-menes, quienes por lo general siempre están alcoholizados, y veía como curaban a la gente y que hierbas les daban. “Bajan a las vírgenes a los santos, a los dioses de la milpa de la lluvia a los chaques, hasta a sus familiares muertos”.

Porque en eso no sé, las veces que me he topado con ellos, yo les digo la verdad: cuando yo era borracho, cuando yo tomaba de antes yo le decía la verdad. Lo que dicen ellos y lo que dan en la medicina es lo que cura a la gente. Lo que hacen ellos, por ejemplo, para santiguar y todo eso, empezamos a andar así de borracho y todo ¡Ay! se los aprendí a ellos.

Empiezan decir: *yambil* Dios, *yambil* Dios, *tula bujan yan* ... empiezan a decir, a bajar los dioses. Por ejemplo, bajan a las vírgenes, por ejemplo, dicen hasta a su vieja la mencionan, *kolebí* Isabela ¡*bacaxcan!*

Según el informante, ahora ya no cree en esas cosas, ya que es cristiano y se ha dado cuenta de que son charlatanerías.

La empiezan a mencionar cosas... ahora, para que veas si no son charlatanes, ponen la grabadora y empiezan a tomar... esas cosas, son cosas que no sabes... nosotros, cuando nosotros empezamos a creer así en Dios y todo cuando nosotros aceptamos Dios, nosotros aceptamos verdaderamente aceptamos a Jesucristo como único y suficiente salvador es cuando nosotros dejamos de reconocer a esas personas como quien dice ya...

Eso dicen, lo hacen por ejemplo con el *sibohé* que le dicen. Empiezan a santiguar.

Según explica, otra de las posibles enfermedades que se pueden contraer son las provocadas por los malos vientos, que generalmente se producen en cuevas, cenotes, el monte, la milpa o lugares considerados sagrados como reacción a un contraste de temperatura. Este es un tipo de enfermedad que “sólo los h-menes pueden curar”. Porque, “hay enfermedades que ni el doctor puede curar”.

Si te llegan a hacer malos vientos llega padecer una enfermedad que hasta que te lleguen con un *h-men* te puede santiguar, sólo así se te quita. Que te pongan una santiguada. Los malos vientos son algo a veces que te da calentura porque se te empieza a doblar el cuerpo como si te [lo] ocuparan.

Según este miembro de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén, este tipo de enfermedades no le da a los creyentes, pues conocen la *Palabra* y confían en un Dios que puede curar. Para los evangélicos pentecostales, Dios es “más poderoso que el Diablo”.

A los creyentes no nos pasa eso porque sabemos de la palabra, sabemos de antemano que hay un Dios que nos puede curar. Dios es todopoderoso, más que el Diablo. Cuando una persona se enferma hay que orar y ungir con aceite para que la persona quede libre de todo espíritu satánico claro, si creemos. Si no creemos, aunque se canse el pastor de hacer oración el enfermo empeora por falta de fe. El que tiene fe aunque esté lejos sana. Para Dios no hay distancias.

Resulta importante observar la manera en la que se ponen en juego los conocimientos tradicionales y los adquiridos tras la conversión a una religión protestante. En ciertos momentos se apela a la incapacidad de médicos e incluso de los ministros para quitar cierto tipo de enfermedades, y en otros se considera que el único que puede curar es Dios. En ese sentido, es posible identificar el uso que los sujetos dan a estos dos campos de conocimiento, y cómo los ponen en juego, para llevarlos a la práctica de la vida cotidiana tanto sus creencias tradicionales dadas por la cultura como las adquiridas en el templo mediante la apropiación de un sistema de valores y cosmovisión, fincado en una ideología religiosa cristiana.

#### EL RITUAL DE SANIDAD PENTECOSTAL

Cada enfermedad tiene su lugar o campo de acción. Así como hay algunas de orden cotidiano y sobrenaturales, cuya curación se prefiere poner a cargo de un *b-men*, también hay un tipo de padecimientos cuyo tratamiento es reservado para la “oración y la mano de Dios”.

En el caso de los grupos pentecostales, es conocida la importancia que se le da a la “sanidad” en tanto uno de los “dones” del Espíritu Santo que adquiere el “creyente” tras recibir su bautismo en la tercera persona de la Trinidad. Ésta es quizá una de las prácticas más frecuentes por los miembros de estas confesiones. Así, la oración de confianza por el enfermo es, como su nombre lo indica, una prueba y muestra de fe tanto del que ora como de quien recibe el beneficio de la salud. La curación aquí debe ser entendida como el proceso (todo el ritual en su conjunto: uso de objetos sagrados, palabras, oraciones, actitudes del enfermo, cantos, uso de aceite, etcétera), a través del cual se busca obtener la “sanidad”. Desde la perspectiva pentecostal, se trata de un proceso acabado y tiene connotación milagrosa.

La manera de realizar la curación es hacer que el enfermo ore junto con el pastor y que “alabe” a Dios constantemente para invocar su presencia, a fin de que la oración surta efecto. Al momento de hacer la oración suplicando y pidiendo a Dios por la sanidad del enfermo, el pastor coloca la mano abierta sobre la frente del enfermo o incluso sobre la parte afectada. Toma aceite de oliva, y de acuerdo al mandato bíblico, lo “unge” para llevar a cabo la “oración de fe”. Esto es con el propósito de “transmitirle” la sanidad por este medio físico. “Hay mucha gente que se ha curado de calentura, hay mucha gente. Para

pedir por la sanidad de alguien se le pone la mano para señalar al enfermo. Ellos pasan a dar testimonios”, lo cual forma parte del rito pentecostal.

Aunque la imposición de manos pareciera ser fundamental, es posible prescindir de ella. Este rito puede tener ciertas variantes, en algunos casos se hacen lecturas de la *Biblia* o se cantan himnos mientras se realiza el ritual. Podría decirse que la importancia que se le da a la alabanza y los cantos, radica en que también sirven como medio para obtener la sanidad. Todo esto puesto en conjunto es lo que permite en un momento dado que se produzca la curación del enfermo. En ese sentido, la interconexión de las doctrinas pentecostales de los dones se puede observar estos rituales. Como lo apunta Carlos Garma, “aquel que actúa como instrumento o vehículo de la divinidad impone sus manos sobre un enfermo mientras ora, lee la *Biblia* y habla en lenguas” (Garma, 2000: 88). Sin embargo, en muchos casos la curación no se logra. La razón: la falta de fe del que quiere obtener su sanidad o bien de quien hace la oración.

Resulta vital entender, desde la doctrina pentecostal, que la “sanidad” proviene de Dios y no de los hombres o los medios. No obstante, es una práctica recurrente que cuando se quiera recibir la curación de un mal físico, se trate de buscar la oración de alguien “con mucha fe”, como sería el caso de evangelistas reconocidos por su éxito en la manera como utilizan este don, o también de algún hermano “que tenga más fe que los demás”.

En el proceso de curación pentecostal, y aún cuando en el plano discursivo se evite hacer referencia a objetos rituales a los cuales se les pudiera confiar cierto “poder”, estos juegan un papel importante en el milagro (aceite de oliva, la mano de quien hace la oración y a través de la cual se transmite el poder o “gracia”, la *Biblia*, etcétera). Según lo relatan dos miembros de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, la sanidad que propician los h-menes del pueblo así como las hierbas que se pueden tomar para sanar son tradiciones o costumbres de los pueblos que no hay que buscar en otro lado más que en la *Biblia*. “Ahí está todo”, las hierbas que se utilizan para curar son como “el lodo que utilizó Jesús para sanar al ciego”. En sus explicaciones sobre el proceso de curación para obtener la sanidad divina, resaltaron la importancia de la fe en Dios y aquella depositada en los objetos. “Jesús utilizó el lodo para curar al ciego, así como la hierba que utiliza el curandero que también sana. Hay que tener fe para poder sanar. No importa en que pongas tu fe. Puede ser un palo, una piedra, cualquier cosa”.

La sanidad, cualquiera que sea la dolencia de que se trate o el medio por el que se consiga, siempre será vista como obra de la mano de Dios, aún cuando los involucrados en el proceso de la curación sean los h-menes, pastores o cualquier “hermano” del templo.

Ahora bien, hay fiebres que son más fuertes que otras y a las cuales se les conoce como calenturas “de siete días”. Pueden tener un origen físico como el exponerse a cambios bruscos de temperatura o por estar con alguien que tenga una infección. En otros casos, pueden ser causadas por el mal de ojo de algún animal o de una persona, como se ha explicado líneas arriba. Sin embargo, sea cual fuere la enfermedad de la que se trate, la oración en tanto recurso curativo forma parte, junto con los medios tradicionales mayas del amplio abanico de posibilidades del que echan mano los conversos mayas protestantes.

Yo he visto la mano de Dios en varias ocasiones. Una vez mi esposa sanó de calentura; tenía calentura de siete días. Tenía siete días con eso. Oré a Dios “Señor ella es bautizada, como quien dice, es templo del Espíritu Santo” y la sanó. Le dije tremendo porque le di una orden. “Si no la sanas a las nueve de la noche, la llevo al doctor, algo voy a tener que hacer”. Y el Señor la sanó. Empezó a sudar y a sudar y a querer vomitar. Después empezó a comer.

En esta comunidad no es muy frecuente que los fieles digan haber sido sanados o que se hable de alguien que se curó de alguna enfermedad grave en la iglesia. La doctrina pentecostal de la sanidad, se mantiene como una posibilidad a la mano. Es decir, el obtener la sanidad puede realizarse en cualquier momento, aunque por lo general casi siempre que se trata este tema —sobre todo de afecciones graves o en etapa terminal como el cáncer o sida—, se relatan los milagros que han ocurrido en escenarios donde se congregan multitudes tales como las campañas de evangelización realizadas por predicadores connotados. Estos encuentros masivos de pentecostales se llevan a cabo en estadios de ciudades grandes como Mérida o Cancún, y en donde, no es aventurado entrever que la multitud, la exhuberancia de los cultos, así como la emotividad de los evangelistas, dotan a este tipo de “curaciones mayores” como un elemento más de “espectacularidad” en sus reuniones masivas: “También una vez en una campaña de evangelización me tocó ver que sanen a una muchacha que tenía sida. Después de orar por ella, el pastor le pidió

que fuera al hospital para que le hicieses análisis. Su novio le pegó el sida. Yiye Ávila fue el predicador. Mucha gente fue a esa campaña”.<sup>37</sup>

Cabe destacar que la posesión demoniaca, dentro de la concepción pentecostal, puede ser considerada como una enfermedad espiritual. Dentro de la perspectiva pentecostal, la acción de los demonios se manifiesta en diversos aspectos de la vida cotidiana. “Son los que nos impulsan a caer en pecado como el chisme, el adulterio, la fornicación, la bebida y otros vicios”. Actúan de tal manera que incluso en la congregación cualquier problema que se presente seguramente se deberá a la acción e intervención de los demonios. Así, la posesión demoniaca trasciende la ficción en la que generalmente se le imagina como la pérdida total de la voluntad del poseso entregado completamente a las acciones de los demonios y se inscribe dentro de un accionar mucho más accesible a la vida diaria. Este tipo de connotaciones que ha adquirido la creencia en los demonios ha sido influida sobre todo por las posturas doctrinales de grupos y teólogos llamados neopentecostales, tales como Keneth Hagin o John Austin (Hagin, 1990), quienes difunden la doctrina “interdenominacional” del evangelio completo (*full gospel*) el cual se conforma por la creencia en la sanidad espiritual y física así como en la teología de la prosperidad material (“lo que dices, recibes”). Para estos predicadores evangelistas, la acción de los demonios se encuentra en nuestra vida diaria al igual que la acción de Dios. Se refieren a Él como alguien que habla y platica con los creyentes “Dios me habló esta mañana y me dijo... o “Dios me acompañó al trabajo”, de la misma manera que se piensa que un cristiano puede estar poseso por un demonio sin darse cuenta. Se habla así de un espíritu maligno de temor, maldad, soberbia, envidia, deseo carnal, etcétera. En cierto modo, estas influencias neopentecostales han modificado la manera en la que los creyentes pentecostales tradicionales y las iglesias históricas practican lo que ellos llaman su “relación con Dios” así como la manera de tratar a los demonios.

Al igual que cuando se ora para pedir por la sanidad de un enfermo, en la “liberación” de los demonios, el uso del aceite, la imposición de manos y la alabanza son importantes no sólo como medios curativos de enfermedades

<sup>37</sup> Yiye Ávila es uno de los predicadores más conocidos dentro del ámbito evangélico, al igual que lo puede ser Jimmy Swaggart (pentecostal) para los norteamericanos, o Billy Graham (bautista).

físicas, sino también de las espirituales como las posesiones demoniacas. Tiene, asimismo, un sentido apotrópico ya que sirve para alejar las “fuerzas del mal”.

Como se vio en el apartado de los seres cristianos, los demonios muchas veces son difíciles de “sacar” del cuerpo de una persona, por lo que es necesario utilizar varios aceites, los cuales, empleados conjuntamente pueden tener efectos “poderosos”. Dentro del ritual de curación pentecostal, ya lo hemos visto líneas arriba, los objetos tiene suma importancia, así como las manifestaciones externas del ritual. Así, la relevancia de la curación pentecostal se basa en las manifestaciones “tangibles, sensibles y observables” del poder de Dios para curarlas y manifestarse al hombre. Es preciso tocar, sentir y ver el resultado de la oración así como su proceso. En muchos casos, la curación, así como la expulsión de un demonio se manifiesta mediante el vómito. En otros mediante la transpiración. Sin embargo, este tipo de creencias no son extrañas para los indígenas. No es una práctica muy distinta a la manera como los médicos tradicionales llevan a cabo sus curaciones, quienes en la mayoría de los casos también provocan el vómito como una “prueba” de que la enfermedad ha dejado el cuerpo del enfermo.<sup>38</sup>

Junto a la práctica de la sanidad se encuentra implícitamente la creencia de que es el pecado el que provoca las enfermedades, posesiones demoniacas o las calamidades en la vida de las personas. Por ello, tampoco es raro que se le pida a la persona que busca su sanidad, que confiese sus faltas cometidas, ya que éstas pueden ser las causantes del mal. En otras, la confesión adquiere una connotación positiva ya que lo que se pide es que se dé gracias a Dios y se confiese ser su hijo (equivale a confesar que se es salvo).<sup>39</sup> Sea como fuere, este vínculo entre confesión, enfermedad y pecado, está fuertemente demostrados en el ritual de la sanidad pentecostal. Según lo asienta Villa Rojas, la trilogía pecado-enfermedad-confesión no ha sido trabajada ampliamente, aun cuando su práctica permanezca vigente.

<sup>38</sup> Una de las formas como los grupos neopentecostales afirman que se manifiesta el Espíritu Santo es mediante el vómito o el orín santo. Quizás esta sea una manera en la que se vinculan, dentro de la concepción pentecostal de la sanidad, la enfermedad, la curación y la posesión demoniaca.

<sup>39</sup> Aún cuando práctica del sacramento de la confesión (reconciliación, para la iglesia católica), no se contemple por la doctrina pentecostal, es posible encontrar formas o maneras de confesar los pecados.

No deja de llamar la atención que un tema de tanta importancia en la antigua cultura mesoamericana como fue este que integra la trilogía de la enfermedad, pecado y confesión, hubiese pasado prácticamente inadvertido entre los autores contemporáneos. Ni Ramón Pardal (1937) en su *Medicina aborigen mesoamericana*; ni Luis Ángel Rodríguez (1944) en la *Ciencia médica de los aztecas*; ni López Austin (1971) en *Medicina náhuatl*; ni Gordon Schendel, en *La medicina en México: de la herbolaria azteca a la medicina nuclear*, ni otros más han tocado el punto (Villa Rojas, 1983: 89).

Estas creencias tampoco son nuevas ni su origen es exclusivo de los grupos pentecostales. Quizás a ello se deba el arraigo que estas prácticas evangélicas tienen entre los indígenas mayas. Costumbres similares se observan incluso desde antes de la llegada de los españoles a tierras mesoamericanas. Según lo relata Landa:

Que los yucatanenses naturalmente conocían que hacían mal, y que por el mal y pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos. De esta manera cuando la enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte confesaban sus pecados y si se descuidaban traíanse los sus parientes más cercanos o amigos a la memoria, y así decían públicamente sus pecados: al sacerdote si estaba allí, y si no, a los padres y madres, las mujeres a los maridos y los maridos a las mujeres (Landa, 1985: 47).

Estas costumbres son parecidas a las practicadas por algunos pueblos mayas de Guatemala quienes solían llevar a la mujer más anciana del pueblo a un cruce de caminos para hacerla confesar sus faltas en voz alta a fin de alejar los males de la comunidad. Después la mataban cubriéndola con un túmulo de piedras para que de esa manera ella fuese la que pagara frente a los dioses, a manera de purificación (López Medel, 1941: 226).

Como se observa, la costumbre de confesar los pecados para obtener la sanidad no es exclusiva de los mayas yucatecos. Entre los pokomames del siglo XVI, también estaba presente el pecado. La confesión y la enfermedad. Como también lo asienta Villa Rojas:

En este aspecto ya Susan W. Miles (1957: 773) en su excelente análisis de los usos y costumbres de los pokomames del siglo XVI, ha confirmado esta similitud mostrando la íntima relación que existía entre la enfermedad, el pecado y la confesión. El pecado sexual era el pecado por antonomasia y se castiga muy severamente (*ibid.*: 93).

La presencia de esta trilogía explica en buena medida el apego que los indígenas mostraron frente a ciertos sacramentos (si bien es cierto en ocasiones también los rechazaron enérgicamente), como el del bautismo, la confesión y la extremaunción, siendo este último uno de los que más frecuentaban. La causa más acusada era que los indígenas le atribuían característica mágicas y curativas a estos.

El texto de Vázquez señala la manera en la que los indios, con sólo hacerles la señal de la cruz en el lugar donde tenían el dolor se sentían sanos. Como señala el cronista:

Era cosa de admiración de lo que experimentaban los indios generalmente en la asistencia de nuestro padre fray Gonzalo, que si había enfermos, sólo con persuadirles a confesar sus pecados con verdadero dolor y propósito de la enmienda, y ponerlo con ellos así en la ejecución y decirles un evangelio, haciendo la señal de la cruz en la parte que sentían el dolor, o en la cabeza, se ahuyentaba de tal suerte la enfermedad, como si realmente lanzase algún enemigo visible del pueblo donde residía (Vázquez, 1937-1940; t II, L III, cap. 7: 32).

Como es posible observar, esta costumbre católica que practicaban los frailes de hacerle la señal de la cruz a los indios para quitarles el dolor, no se aleja mucho de la práctica antes señalada dentro del rito de sanidad pentecostal de la imposición de las manos sobre los enfermos.<sup>40</sup>

Ya que se ha hecho referencia a los sacramentos como un medio para procurar la sanidad, es importante recordar la importancia que los indios le daban al bautismo como un rito de curación y a la vez que como un elemento apotrópico para alejar a los malos espíritus y las malas influencias. En ese sentido, la Iglesia católica también le ha dado ese atributo a dicho sacramento (Ansgar Kelly, 1985).

Para los pentecostales, la importancia y del bautismo como un medio para recibir la sanidad es también fundamental para comprender el sentido del rito

<sup>40</sup> La costumbre de confesar los pecados también se encuentra entre los mames de Todos Santos en Guatemala quienes creen que los últimos cuatro días del año son malos, tiempo en el que permanecen en sus casas, absteniéndose de relaciones sexuales y sin hacer gran cosa. Después acuden con sus chimanes en el día *t'oj*, para confesar todos sus pecados antes del año nuevo (Maud Oak, 1951: 191).

de curación. Antes de referirnos a este aspecto de la sanidad, convendrá primero revisar la manera en la que los indígenas han entendido y miran actualmente el sacramento del bautismo.

LA IMPORTANCIA APOTRÓPICA Y CURATIVA DEL BAUTISMO: UNA MIRADA  
A LAS CONCEPCIONES INDÍGENAS SOBRE EL BAUTISMO CATÓLICO<sup>41</sup>

Dado que los protestantes de las comunidades indígenas pasaron antes por un proceso de evangelización católica y debido a que en la actualidad comparten un sistema de creencias y conocimientos con quienes promueven esta fe, quizás resulte conveniente revisar de forma general la manera como los indígenas mayas se han relacionado con el bautismo católico. Sobre todo si tomamos en cuenta que tras la conversión al protestantismo, aún permanecen vigentes muchas de las categorías religiosas adquiridas en el catolicismo.<sup>42</sup>

El bautismo católico es por naturaleza un rito apotrópico, exorcizante, y ha sido visto por los creyentes como un medio curativo, según lo señala Kelly, (Kelly, 1985: 229). De hecho, él mismo relata en su texto la manera en la que el bautismo es tratado como un medio curativo. El ejemplo que narra explica este vínculo entre el rito de iniciación cristiano y su capacidad como medio para procurar la sanidad:

Si tenemos un poco de paciencia, no obstante, un buen día, hablando de asuntos familiares, probablemente nos revelará cómo antes del bautismo el niño iba de dolencia en dolencia, hasta que la abuela insistió en que los niños sin bautizar no medran, y cómo el niño fue bautizado y ha venido creciendo sano y robusto desde entonces. Sin darse cuenta la buena señora nos ha revelado su creencia en el bautismo como promotor de vida. Si al día siguiente le preguntamos sobre esto mismo de forma directa será, en cambio, tan incapaz de contestar como anteriormente (*ibid.*: 65).

Para los indígenas mayas yucatecos, por su parte, ya desde antes de la conquista el bautismo que ellos practicaban tenía propiedades curativas y apotró-

<sup>41</sup> Este aspecto se ha tratado con mayor profundidad en la tesis de licenciatura *Muerte y vida en el pensamiento maya: un acercamiento antropológico a los discursos sacramentales* (2000).

<sup>42</sup> En la congregación estudiada apenas existe una primera generación de jóvenes creyentes nacidos en el seno de la doctrina pentecostal.

picas. Según creían alejaba los males de sus cuerpos y los libraba de padecer desgracias. De hecho es el mismo Landa quien relata:

No se halla el bautismo en ninguna parte de las Indias sino (sólo) en ésta de Yucatán y aun con un vocablo que quiere decir *nacer de nuevo u otra vez*, que es lo mismo que en la lengua latina (significa) renacer, porque en la lengua de Yucatán *ꝥibil* quiere decir nacer de nuevo u otra vez, y no se usa sino en composición del verbo: y así *caputꝥibil* quiere decir *nacer de nuevo* (Landa, *op. cit.*: 44).

Más adelante expresa también que los indios acudían a recibir el bautismo porque creían que ésta práctica ahuyentaba a los demonios de ellos así como sus posibles males y enfermedades. Bajo esta perspectiva, el sentido apotrópico del bautismo cristiano católico tampoco era ajeno a las costumbres de los naturales.

En la actualidad existen ciertas costumbres de origen prehispánico, ya nutridas con elementos católicos que todavía mantienen los indígenas yucatecos. Tal sería el caso de costumbres como el *hetzmeke*, ritual de iniciación que se realiza a los pocos días de nacido el niño y que tiene la finalidad de incorporarlo a sus esquemas de género y sociales (socialización primaria). También sirve como un medio para crear lazos de parentesco (compadrazgo).

Existe otra costumbre dentro de los indígenas que también se puede interpretar como un ritual de parentesco: el *pochab*,<sup>43</sup> o lavado de manos. Este rito se realiza después de que el infante ha recibido el bautismo cristiano católico. Tiene como finalidad quitar la responsabilidad a los padrinos de cuidar por el bienestar espiritual y físico del niño mientras no había bautizado. Ambos rituales cumplen con la función de mantener un orden, junto con el bautismo cristiano, así como de proteger al niño de enfermedades (Beltrán y Rodríguez, 2000).

En muchos casos, y dependiendo de la confesión religiosa de que se trate, estos rituales se continuarán practicando. Sin embargo, más allá de la denominación que se tenga o el tipo de religiosidad que se practique, la relación del bautismo cristiano (católico o protestante) y los rituales iniciatorios mayas mantiene su importancia en tanto un referente que para los individuos involucra conceptos de orden, armonía, enfermedad y curación.

<sup>43</sup> Del vocablo maya *poc* (entrar) y *hab* (agua). Si recordamos, en los textos del *Chilam Balam* y *Popoluh* los indígenas se referían al bautismo como un acto por el cual “entraba el agua en sus cabezas”.

El bautismo pentecostal no difiere mucho del practicado por algunas iglesias históricas (bautista). Sobresale entre éstas el presbiteriano, el cual se realiza por aspersión de agua a los infantes.<sup>44</sup>

Este rito de iniciación tiene un fuerte simbolismo el cual se relaciona con la salvación y es considerado un “nuevo nacimiento”. Según lo refiere un hermano de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, el bautismo es una muerte al pecado y resurrección a la nueva vida. “Sepultado dentro del agua. Su significado es muerte, sepultura y resurrección. La misma Biblia lo dice: el bautismo en agua está compuesto por tres. Ayer, en la iglesia donde asistimos se sepultó a tres así”. Como se puede observar, el bautismo protestante, se relaciona de manera directa con el pecado y la salvación. Aún cuando se niegue la importancia del bautismo para obtener la salvación (“el bautismo no salva”) —desde la perspectiva evangélica—, es claro que este rito aún mantiene su importancia dentro de este orden de significaciones. Por lo general, el individuo adquiere compromisos y obligaciones que no podría tener si no fuese bautizado. Una persona que ha aceptado a Cristo (que se ha convertido a una religión no católica), puede caer en pecado en un momento dado sin que su actitud sea tan censurada o reprendida. Una vez que ha sido bautizado, su relación con la congregación y con “Dios” es mucho más directa por lo que su integración adquiere un carácter de compromiso. “Nosotros, ya viste, está[mos] lleno[s] de pecado. Por más que uno esté caminando por las cosas de Dios así tiene que ser. Uno se tropieza, se cae y se vuelve a levantar (estamos en la tierra) Uno no puede pecar después de haber sido bautizado”.

Junto con las obligaciones que se adquieren tras el bautismo también se obtiene derechos. La cualidad curativa atribuida al bautismo se expresa a través del derecho que se adquiere frente a Dios al ser su hijo. Como se mencionó en el ejemplo anterior, una vez que se ha sido bautizado uno tiene el derecho legal de reclamarle a Dios su sanidad: “Señor *ella es bautizada*, como quien dice, es *templo del Espíritu Santo. Y la sanó*”.

Tras la conversión a una confesión pentecostal, el bautismo católico y el presbiteriano son desechados y su eficacia para ayudar a la salvación del individuo es puesta en duda. De hecho, el bautismo practicado por los presbiterianos,

<sup>44</sup> Aunque en el caso de que se convierta una persona mayor también será bautizada del mismo modo.

aún cuando no sean católicos, es considerado, según dicen ellos, “similar al de los idólatras”. “El presbiterio es como el católico, es casi igual, así bautizan”.

Incluso los ritos de iniciación maya como el *hetzmeke* o el *pochab*, son vistos por los creyentes pentecostales como “puras tradiciones que no traen nada bueno”. Sin embargo es posible observar que en muchos casos, buena parte de los conversos han participado de este tipo de creencias en algún momento de su vida, bien sea porque sus padres lo hicieron con ellos o porque lo practicaron después con sus hijos. De hecho, incluso cuando se niegue la creencia de estos ritos, es asombrosa la manera en la que varios pentecostales describen estos rituales. El ritual del *hetzmeke* o el *pochab*, se mantiene muchas veces por los vínculos que conservan con los miembros de denominaciones en las que el bautizo de infantes sí es aceptado. De ahí que conservar el *hetzmeke*, se vea como ritual paralelo al bautizo cristiano.

La ceremonia del bautizo (cristiano) se realiza al poco tiempo de nacido el niño. Después se hace la ceremonia del *hetzmeke*. En el caso de las mujeres se lleva a cabo a los tres meses de nacido la niña. Esto simboliza las tres piedras del fogón en el que habrá de cocinar. En el caso de los hombres es representación de las cuatro esquinas de la milpa. Los padres del menor deben conseguir dos padrinos para su bautizo.

Antes se festejaba mucho. Ahora ya no. Dicen que el niño si no le haces *hetzmeke*, no camina rápido. Bueno, ¿usted de dónde es? A usted ya le hicieron *hetzmeke* y camina rápido, ¿ya ve? son tradiciones. Ahora el evangelio tampoco lo practican por ejemplo las iglesias Evangelio completo confraternidad, pentecostales. Por eso dicen que el presbiterio y el católico son iguales. Hasta en el bautismo. El presbiterio se bautizan niños, por eso hacen *hetzmeke*.

El *hetzmeke* se lo hicimos a los nuestros tres hijos... son tradiciones...

Por ejemplo para hacer *hetzmeke* tienes que cocinar huevos. El huevo se le da en su boca... que para que se abra su mente del niño que para que tenga inteligencia.

El maíz se cuenta uno cuando va a dar vuelta y dos cuando la comadre, entonces, le dan el *cab*, pinole. Es para que... bueno, creo que es similar para que tenga conocimiento, es el complemento.

No pasa nada si no se le hace *hetzmeke*, son tradiciones”.

Llama la atención la manera de identificar a las otras denominaciones por el modo de realizar el bautismo, el cual es también un referente de identidad al interior de las iglesias pentecostales. Así, no es extraño que los presbiterianos

sigan practicando el *betzmele* o el *pochab*, sobre todo si tomamos en cuenta que el bautismo de infantes así como la permanencia de los ritos de compadrazgo aún se mantienen en esta confesión protestante. En este caso, la permanencia de ciertos rituales así como su posible reformulación significativa se encuentra matizada por el tipo de denominación al que se adscriban los individuos. De tal modo que no siempre el cambio religioso será motivo de una pérdida inherente de las “tradiciones y costumbres” o de una transformación radical de la cultura. Por el contrario, más allá de observar un abandono en las creencias, muchas veces la cosmovisión protestante, sea cual fuere la denominación de la que se trate, nutre de nuevos significados y revitaliza la creencia restaurando incluso parte de su esencia regeneradora de la cultura. Así por ejemplo, es una creencia compartida en casi toda el área maya que los niños, antes de recibir el bautismo católico, se encuentran propensos a contraer enfermedades o sufrir influencias malignas debido a que su alma “no está pegada al cuerpo”. De ahí la costumbre de colocarlos boca abajo en la hamaca y de cubrirles la cara cuando tengan que estar en la intemperie. Como vimos en el apartado de cosmovisión, los pentecostales dicen que no es cierto que un niño pueda sufrir males y enfermedades —provocadas incluso por aves malignas—, si no se ha bautizado. Lo cual se explica por el rechazo que estas denominaciones tienen acerca de la validez e importancia del bautismo de infantes.

Asimismo los pentecostales tienen la creencia de que estas costumbres y creencias son malas ya que son “puras tradiciones”. Debido a ello se piensa en ocasiones que este tipo de prácticas llevan a otros pecados. De nuevo la precisión y detalles de su narración muestran un conocimiento que no se mantiene tan lejano a su realidad cotidiana. Es posible incluso que señalen como mala una actitud que se salga de los márgenes de la manera “tradicional” de llevar a cabo el ritual. Cuando se hace referencia al ritual del *pochab* ellos expresan:

Otra tradición: por ejemplo si tienes cinco compadres, los cinco vas a lavar sus manos, tienes seis compadres, comadre pero no sé...

Ahora casi no se hace. Últimamente cuando vi que se haga, son dos señores que hicieron según que ellos se juntan. Pero ¡vaya señores que lo aceptan! Por ejemplo, tu me llamas: “don Mauro, quiero que sea compadre para un bautizo, digamos que somos católicos, que veas que yo venga, sabes que no estoy casado, pensarás que voy a venir con mi mamá, o con una persona. Me vas a pedir el favor que yo lleve al niño a bautizar pero que veas que yo vengo con otra persona, con un señor pues... no sé, pero esa persona veo que sí lo aceptaron.

Ya no hacemos el *pochab*, son cosas que... son tradiciones. Digamos que en el templo donde estamos ahorita ya no lo hacemos.

Al igual que el bautismo cristiano y el *betzmeke*, el *pocab* es un ritual que se encuentra íntimamente vinculado con conceptos de enfermedad, curación y daño. Para los que lo practican, además de retirar la responsabilidad a los padrinos, puede librarlos de sufrir enfermedades y accidentes. Se tiene la creencia, de que si no se hace el *pocab*, “se les queman las manos y no se les quita la enfermedad a los compadres”.

La forma de llevar a cabo el bautizo también sirve como un referente para identificar a las denominaciones entre sí. Para los de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén, la manera en la que los bautistas lo realizan, es “casi igual al de los pentecostales”. La diferencia radica en que, según narra el informante, “los pentecostales van al mar, a un lugar natural como Jesús lo hizo” mientras que aquellos “bautizan en pilas. Nosotros en la playa, es para seguir la palabra, como Cristo se bautizó en río, así también nosotros. Ellos quieren evitar gastos, por eso los bautizan en pilas. Eso son doctrinas de hombres”.

Aun cuando se rechace este sacramento para infantes (“un niño no tiene conciencia de lo que hace”) existen rituales que sustituyen esta iniciación cristiana. En muchas denominaciones protestantes se practica la presentación de los niños en el templo, imitando la manera en que los padres de Jesús, de acuerdo a la costumbre judía, lo llevaron al templo. El ritual consiste en pasar al frente (los padres) con el niño y dárselo al pastor para que ore por el menor. Se pide a Dios que lo cuide y lo proteja de enfermedades y males y que ayude a sus padres a educarlo en los caminos de Dios. En ese sentido, el ritual de la “presentación” no se aleja mucho del bautismo católico o de la confirmación. Llama la atención que tanto, estos rituales se encuentran vinculados con la sanidad y la enfermedad. Cabe recalcar que por su origen y explicación teológica la salvación del alma implica también la del cuerpo.

Sólo hacemos una presentación (refiriéndose a los pentecostales). Se le presenta al Señor porque hasta certificado dan de presentación. Como Jesucristo fue presentado a los ocho días en el templo, así se le hace en la Iglesia. Se hace una oración, se le presenta a Dios y los padres se encargan de guiarlo espiritualmente. Si no se presenta, la conciencia del padre no está tranquila. Si no lo hace, no le pasa nada. Simplemente cuando el niño esté enfermo ¿cómo le vas a pedir Dios? Cuando comiences a decir, dices Señor ayúdame con este niño. ¿Cómo le puedes decir a

Dios que te ayude, si el niño si no le has presentado a Dios?<sup>45</sup> Pero el día cuando tú lo presentes a Dios cuando el niño esté enfermo a veces hasta con una oración sana. Porque los que le recibimos a Dios nos sentimos agradecidos a Dios para presentarlo. Si uno no lo presenta es pecado, porque uno no está cumpliendo con los reglamentos o con las leyes de Dios.

Porque la misma *Biblia* nos exhorta y hay que hacerlo, está como el bautismo hay que hacerlo.

La *Biblia* dice que Jesucristo se bautizó a los treinta y tres años, pero pues en la iglesia evangélica una vez que en estos tiempos un muchacho de veinte o veintidós años ya se quiere casar.

Si el bautismo en agua tiene propiedades relacionadas directamente con la sanidad (del cuerpo para los católicos) y del alma para los protestantes, el uso del aceite en los rituales evangélicos y católicos también mantiene un simbolismo similar. Para los primeros, el aceite que se administraba a los enfermos de muerte servía para abrirles la puerta a la vida eterna, con el sacramento de la extremaunción. El aceite puede ser entendido entonces como una especie de bautismo que se toma por última vez, antes de fallecer (Beltrán y Rodríguez, *op. cit.*).

Entre los protestantes pentecostales tiene propiedades curativas. Propicia junto con la oración de fe y la imposición de manos, la sanidad espiritual y corporal del creyente (“¿Está alguno enfermo entre vosotros? Llame a los ancianos de la iglesia y oren por él, ungiéndole con aceite... y la oración de fe sanará al enfermo”. Santiago 15: 14-17). Es, en tanto que regenera un orden espiritual y físico trastocado por el pecado y el mal, un bautismo regenerador de vida eterna.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo, la cosmovisión de los indígenas mayas ha pasado por un proceso de transformación en donde la permanencia de ciertas creencias se ha vinculado con nuevas formas de concebir al mundo, los hombres, la naturaleza y la relación de estos dentro del ámbito comunitario. Parten de los vínculos simbólicos que se establecen con las concepciones sobre la vida, la muerte, la vida futura tras el deceso y las enfermedades. En esta construcción cotidiana de la cosmovisión se ponen en juego elementos del sistema de creencias adquirido con la incursión a una denominación pentecostal y la que se tiene desde el nacimiento. Como se ha tratado de expre-

<sup>45</sup> Costumbre que se asemeja a la creencia de algunos indígenas chiapanecos quienes piensan que a un niño que fallece sin ser bautizado se le tiene que poner un nombre. “Si no fuese así ¿Cómo llamarlo el día de los muertos?”

sar, la cosmovisión no solamente se remite a las creencias en seres míticos o formas de concebir al mundo, sino también en la manera de interpretarlo para convertirlo en un universo de significados practicados en la vida cotidiana. Es al mismo tiempo, fuente privilegiada para mantener y construir la identidad de los sujetos en la vida diaria.



#### IV ELEMENTOS DE IDENTIDAD PROTESTANTE Y VIDA COTIDIANA

La religiosidad cotidiana pone en funcionamiento una serie de procesos que involucran el acervo de saberes y conocimientos de los creyentes en su vida cotidiana. Una aproximación etnográfica detallada puede desvelar importantes componentes y actitudes, estrategias al momento de enfrentar al mundo y de construir su identidad frente a los otros, los no-creyentes, los inconversos, cada día, todos los días. Revestidas de un discurso aprendido, que incluye normas adquiridas al interior de la congregación, con la práctica. Estas actitudes se van definiendo en torno a conceptos como el mundo, el pecado y el mal, el atavío, el lenguaje y las tradiciones, así como la manera de negociar con ellas desde las categorías religiosas interiorizadas tras la conversión: el templo y la *Biblia* en tanto elementos-objeto, que funcionan como referentes o marcadores de identidad de los evangélicos frente al resto de la comunidad.

El uso de los espacios públicos, su condena y la sacralización de los ámbitos privados o cotidianos, se conjugan para interpretar las redes de significados —los pasados y los presentes— en una pluralidad de maneras o “artes de hacer”. El canto, la alabanza, la manera de relacionarse con el pecado y los pecadores, las formas de expresarse y utilizar el lenguaje cotidiano (también religioso), el atavío y sus formas particulares de comportarse se convierten en la práctica diaria en una forma de vida. De cualquier modo, lo que se refrenda y se redefine en todos estos ámbitos, es finalmente la identidad de los “creyentes”, pero siempre a través de la representación-construcción de los “otros” a los que, de algún modo, también se pertenece.

## EL MUNDO: DE LA NORMA MORAL A LA PRÁCTICA COTIDIANA

La identidad de un evangélico se construye, entre otras cosas, anteponiendo el “ser salvo” (no-pecador) frente al mundo (pecadores) y, como ya lo hemos mencionado, principalmente a partir de las diferencias que éste encuentre frente a los que considera como los otros.<sup>1</sup> No obstante, su formulación se pone a prueba cada día, y con frecuencia es necesario reforzarla con el comportamiento, regido —al fin— por una norma (moral) establecida por la denominación a la cual se pertenece. De distintas maneras, el creyente se encuentra y se siente observado por todos aquellos que están “alejados de Dios”, por lo que su conducta está sujeta al juicio de los demás, de modo que su identidad se construye también a través de la mirada del “otro”, en tanto pecador. Por lo general, y para ser un poco más precisos, quienes se encuentran fuera de esta reserva espiritual donde se administran los bienes de salvación propuestos por los grupos evangélicos son, principalmente, los católicos, también llamados “tradicionalistas” en las comunidades indígenas.<sup>2</sup> Este concepto incluye a aquellos que no sólo practican una religión que no es considerada “cristiana” por los evangélicos, sino que también mantienen sus tradiciones y creencias propias de la cultura maya (fiestas patronales y agrícolas, gremios, deidades del monte etcétera), por considerarse “apegadas” a la “tradicición”, la cual condenan las denominaciones protestantes.

Se consideran “salvos” y “fuera del mundo”, todos los evangélicos (iglesias históricas: bautistas, presbiterianos, metodistas y los pentecostales). En efecto, aun cuando existen diferencias doctrinales entre los grupos, hasta el grado de ser cuestionadas, existe un punto central que los identifica y que en ciertos momentos llegan a crear vínculos de unidad entre ellos: no son católicos.

Sin embargo, el concepto “el mundo” es mucho más complejo. Para su construcción significativa se anteponen una serie de valoraciones morales, aprendidas en el seno de la iglesia en la que el individuo converso ha sido

<sup>1</sup> Siendo que México sigue siendo considerado un país predominantemente católico, quienes son identificados con el mundo, por lo general, son los que practican esta religión.

<sup>2</sup> El mismo término se emplea en otras comunidades mayances, para referirse a la gente antigua apegada a la tradiciones ancestrales de la etnia a la que se haga referencia. Para el caso de este estudio sólo la emplearemos como una manera de referirnos a cierto tipo de prácticas tradicionales sincréticas con el catolicismo.

adoctrinado. Como bien apunta Carrasco, el mundo es ese espacio al que no pertenecen los evangélicos (ni él a ellos). Se basan en el texto bíblico: “Estamos en el mundo más no somos del mundo”.

El protestante siente que él no pertenece al mundo. Este dogma religioso de fuerte significación sobre la consciencia de los adherentes da como resultante la convicción que el mundo no pertenece al protestante. Así, la idea de mundo se presenta como un concepto difuso, difícil de definir, difícil de incluir naturalmente dentro del discurso de los adherentes (Carrasco, *op. cit.*: 47).

De este modo, podemos ver al mundo como un espacio físico social con connotaciones negativas, aunque puede adoptar características positivas después de la conversión. Para el investigador, en el análisis del discurso de los conversos el mundo puede ser entendido como “el lugar físico-social en el cual los sujetos viven; el espacio de la dinámica política, y, finalmente, objeto de proselitismo” (*ibid.*: 47-48).

A estas caracterizaciones definitorias de lo que se considera “el mundo” habría que añadir también que éste es un espacio en el que se construyen identidades. También a partir de él se define a los creyentes, y se identifica a los no-creyentes. Esta diferencia o construcción de identidades se encuentra matizada por el “ser pecador”. Como hemos mencionado líneas arriba, generalmente el mundo se asocia con el pecado, por lo que, estar *en él*, adquiere una connotación negativa mientras que ubicarse *fuera*, identifica a un converso con el “ser salvo”, más que como no-pecador.

En otras palabras, el mundo es el espacio en el que —a partir de la fe— se identifican los protestantes con los no protestantes. Es el campo de acción privilegiado para enfrentarse a los otros, a través de actitudes y comportamientos que se ponen a prueba cada día. Esta visión se encuentra permeada por la valoración moral de las acciones de los individuos, que se vislumbran expuestas al juicio de la gente, de los pecadores, del mundo. De tal modo que, el “no pecar”, no incurrir en faltas, no hacer “lo malo” se convierte en una práctica cotidiana que define el “ser” evangélico, en “el mundo”, construye a los “otros” a la vez que se construye a sí mismo.

## EL PECADO Y EL MAL

Desde el punto de vista de la moral protestante, el pecado, en su estrecha relación con “el mundo” adquiere características muy particulares dentro de cada contexto cultural.<sup>3</sup> Entiendo como “moral protestante” al conjunto de normas éticas y morales basadas (al igual que el catolicismo y el judaísmo) en los diez mandamientos de la ley mosaica, a los cuales se les añade sanciones a cierto tipo de comportamientos, que no figuran en el decálogo, y que también son considerados como actitudes vinculadas al pecado. Así, alejados de la reflexión teológica de santo Tomás de Aquino, el cual mira al pecado y al mal como una carencia del bien (Aquino, 1991), los evangélicos han construido una idea que se relaciona con ciertas prácticas de orden profano. En el caso de un protestantismo desarrollado en un país católico —que se considera como pecaminoso— tiende a ser identificado con una práctica religiosa de la vida pasada antes de la conversión, que por lo general va acompañada de una serie de comportamientos cotidianos, que tras la incursión en una religión no católica, serán tratados con un sentido negativo. Como se ha visto, “el mundo”, entre otras cosas, es el espacio del pecado y de los pecadores. Toma como punto de referencia lo que, desde el punto de vista de una moral protestante, se considera “pecado” frente a prácticas cotidianas de los que no son “creyentes”. Así, la falta se nos presenta como una forma de construir al “otro”. Por lo general, este se encuentra enmarcado bajo una religiosidad y en los actos de quienes la practican. Es el espacio en el que se interactúa pero al cual, al mismo tiempo, no se pertenece.

De este modo, la salvación, el testimonio y la vida así como la constante identidad evangélica frente al mundo, se manifiesta en los actos cotidianos y en el ámbito en los que se desenvuelve el creyente. Es una forma de vida que se expresa en el atavío, en el lenguaje, en la religiosidad, y en toda una serie de comportamientos sujetos al juicio del “mundo”. Son formas de actuar que corresponden a normas morales adquiridas tras la conversión y que son puestas en práctica de manera cotidiana. Como bien lo señala Cantón:

<sup>3</sup> Nos referimos única y exclusivamente al protestantismo latinoamericano, el cual presenta características muy particulares que no pueden ser aplicadas al practicado en otras partes del mundo. Así, el protestantismo alemán o norteamericano seguramente no tendrán el mismo tipo de valoraciones morales, ni sancionarán las mismas actitudes que las observadas para este caso.

Este cuadro ideal se respeta en mayor o menor medida, pero quizás la mejor prueba de que el mismo es la seña de identidad del evangélico lo constituye el hecho de que sabe que está siempre en el punto de mira de las críticas, y de que cuando viola alguno de los preceptos, rápidamente es señalado. La identificación de la conversión con este conjunto de prescripciones es básica. A nadie le preocupa, ni es objeto de censura, que un católico se emborrache, asista a fiestas o golpee a su esposa, es decir, no se considera necesariamente contradictorio con su filiación religiosa ni, lo que es más importante, ésta es esgrimida para censurarlo. Es necesario admitir que entre los católicos, en general, se reconoce una mínima conexión práctica entre el rito, las prescripciones morales y la conducta diaria (Cantón, *op. cit.*: 113).

Por supuesto, este apego a la rectitud y la exigencia en la calidad de vida moral del protestantismo no significa que los evangélicos no incurran en faltas consideradas por ellos mismos como pecado, pero éstas siempre son tratadas con discreción.

Desde el punto de vista de la moral protestante, lo que se considera como acciones deshonestas, incorrectas o impropias para los “creyentes”, se relaciona más con “faltas visibles” y actos que por lo general identifican a los católicos, entendiendo esto como vicios de una vida que en el pasado fue mala y que gracias a la transformación que se obtiene tras la conversión, se han dejado de practicar. Para los protestantes, las normas morales que debe seguir un cristiano, en tanto prácticas cotidianas que definen frente al mundo precisamente su “ser” cristiano, se basan principalmente en no fumar, no tomar alcohol, no bailar, no asistir a eventos públicos, o todos aquellos actos que se puedan realizar donde se reúnen los que se consideran del mundo (corridas de toros, cines etcétera)<sup>4</sup> (Santana Rivas, *op. cit.*). Conviene reiterar que si bien sus normas se basan en el decálogo, la moral protestante pone más énfasis en las prácticas ya mencionadas y en ciertos mandamientos relacionados principalmente con un tipo de creencia religiosa (como la supuesta idolatría de los católicos) ajena a la de los protestantes.

Las faltas sexuales como el adulterio o la fornicación no presentan tanta importancia, siempre y cuando no lleguen al conocimiento de la comunidad. En el caso de que se incurra en este tipo de “pecados”, seguramente serán tratados con mucha discreción. Es mucho más fácil que se llegue a sancionar una falta cometida de manera visible y pública como el fumar o el beber

<sup>4</sup> Por supuesto esto puede variar dependiendo del contexto en el que se encuentre.

alcohol que la fornicación, el robo o el adulterio, que por lo general se tratan de mantener en secreto. Un “hermano” que ha sido bautizado y recibido los dones del Espíritu Santo, puede tener serios problemas en la congregación y ser disciplinado si se descubre que ha consumido alcohol o incurrido en algunos de estos vicios “mundanos”. Según relataba uno de los hermanos de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, hubo una ocasión en la que uno de los nuevos conversos de la congregación ingirió bebidas alcohólicas el día de su bautizo. Los “hermanos” junto con el pastor, le cuestionaron su actitud. Según lo narra uno de los “hermanos” de la iglesia de Dios la Nueva Jerusalén:

El primer día que se bautizó al siguiente día bebió. Las hermanas y el pastor le dijeron: “hermano ¿es cierto que usted tomó? No me mientas”.

—Sí, sí tomé, respondió el recién bautizado.

—¿El primer día que te bautizaste?

—Sí, entró la noche y tomé.

Lo iban a casar, faltaba un mes para que se casara,<sup>5</sup> pero le dijeron:

—Hasta que se cumpla tu disciplina durante tres meses, no vas a tomar parte, no puedes dar opiniones de nada. Vas a venir y a sentarte nomás. Depende también de cómo te comportes.

Si a los tres meses no ha hecho nada, si siguió igual y no ha cambiado, la iglesia lo toma por gentil.<sup>6</sup> Ahora, el que acepta la disciplina es hijo. No es bastardo.

Es conveniente señalar la importancia que se le da a la sanción ejercida por la congregación. En muchas ocasiones, este tipo de castigos cumplen con una función de penitencia acompañados por la “confesión” a la que se somete a los feligreses que incurran en alguna falta. En caso de que ésta no sea descubierta, los fieles no tienen la obligación de acudir con el pastor para confesar su “pecado”, como en el caso del sacramento de la confesión católica.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Con frecuencia, los jóvenes se convierten o ingresan a una religión porque tienen la intención de casarse con alguna mujer de la congregación y no por un convencimiento genuino. En muchos casos, esta motivación errónea los hace incurrir en actos que no son bien vistos por la congregación.

<sup>6</sup> Es una expresión bíblica que utilizan los evangélicos para referirse a los que son pecadores.

<sup>7</sup> Aún cuando no he presenciado alguna sanción comunitaria, he escuchado que algunos hermanos de otras comunidades o incluso de Mérida hacen que el que cometió la falta pase al frente a confesar su error y a pedir perdón a la comunidad por haberla “ofendido”.

Las faltas cometidas por algún feligrés casi siempre tendrán repercusión a nivel de grupo y en ese sentido se tomarán medidas y se le impondrán restricciones a los infractores, tales como el perder los privilegios que se tenían en la congregación (cantar, predicar, dirigir cultos). No es extraño el hecho de que los miembros de la congregación puedan participar o tener conocimiento de las faltas cometidas por algún otro miembro, sobre todo si tomamos en cuenta el arraigo que las sanciones comunitarias tienen en las costumbres de gran parte de las comunidades indígenas (Maurer, 1984). En casi todas las poblaciones de la región se toman decisiones a nivel colectivo. Como se mencionó en la descripción de la comunidad, a principios del mes de abril se suscitaron en Kaua algunos problemas de proselitismo religioso-político, en los que se vieron involucrados varios miembros de las iglesias evangélicas (entre ellos la Iglesia de Dios), por lo que la comunidad exigió que se salieran del pueblo y que dejaran de hacer cultos en lugares públicos los involucrados en estos acontecimientos.

En realidad, cuando un recién convertido comienza a ser “instruido en las cosas de Dios”, adquiere una serie de valores y categorías morales que antes no se tenían cuando se “era católico”. En todo caso, no eran vistos con la misma connotación pecaminosa con la que se le observa en el protestantismo. Muchos de los actos y prácticas cotidianas que de común realizaba, tras la conversión adquieren una connotación de pecado y de mal. Sin embargo, el tratar de inculcar una serie de valoraciones, costumbres o actitudes ajenas a la cultura evangelizada, no es un procedimiento nuevo. Durante la conquista los predicadores trataron de sembrar en los indios nociones de falta y de pecado que ellos no tenían (Nuñez de la Vega, 1987). Así, uno de los grandes obstáculos de la conquista espiritual fue el apego que tenían los indígenas a ciertas prácticas que se negaban a dejar. Por ello, en la mayoría de los casos, la evangelización de los grupos protestantes es un proceso de socialización de los conversos a una nueva religión que puede durar muchos años. En una ocasión, un líder religioso de una iglesia pentecostal, encargado de supervisar toda el área de la península, platicaba su decepción al ver que en muchas ocasiones su trabajo se veía entorpecido por el pecado o la “inmadurez de los hermanos”. Incluso en aquellos lugares donde hay iglesias cuya organización tenía muchos años de labor, se encontraba a los líderes religiosos indígenas “perdidos en el alcohol”. Según explicaba, “en cualquier momento de debilidad regresan a sus antiguos vicios y su vida pasada”.

Los chismes también son considerados como actos deshonestos y pecaminosos, aunque por lo general —y aun cuando se tenga conocimiento que alguno de los feligreses ha incurrido en este tipo de faltas—, no será sancionado de la misma manera que cualquier otro miembro que hubiese sido descubierto fumando o tomado bebidas embriagantes.

Así es, hasta en la iglesia evangélica sucede. A veces con los mismos hermanos, si lo invitan a uno en otra iglesia... por eso a veces el pastor exhorta a uno... “si vas a ir en otra iglesia, por favor váyanse, si van a un culto o una acción de gracias váyanse a su casa. Si vieron algo ahí que no están de acuerdo no, no ustedes no hablen porque no a eso vinimos. No digan nada. Eso es pecado. El pecado nosotros mismos lo cometemos”.

La pereza es una falta que es condenada tanto por católicos como por protestantes. Es mal vista una persona que no quiera trabajar. Aunque a manera de referente, podemos decir que según algunas personas católicas ya ancianas, los protestantes son flojos ya que “no quieren trabajar la milpa y puro cantar hacen”.<sup>8</sup>

En ocasiones las personas pueden recurrir a contar historias o anécdotas que antes les han sido contadas, a fin de explicar mejor el tema del que se esté tratando. Uno de los hermanos de la iglesia de Dios La Nueva Jerusalén, explicaba en una ocasión sobre la pereza y los males que ocasiona utilizando una anécdota que a continuación transcribo.

Es real: Un muchacho fue a pedir a la muchacha y el papá de ella le decía al joven. Mira, ella es muy floja, no le gusta trabajar. Yo te lo estoy advirtiendo. El muchacho insistió en casarse con ella por que le gustaba mucho. Pasó el tiempo y los

<sup>8</sup> Un evangélico ya anciano señaló que la pereza era un gran pecado, que provenía del Diablo y que los jóvenes eran quienes incurrían más en estas faltas. Los católicos por su parte condenan las supuestas “divisiones que han provocado la incursión de las denominaciones evangélicas. Según el sacerdote del pueblo, los protestantes que se saben la *Biblia* de memoria pero que causan divisiones, también cometen pecado. ‘Los protestantes saben la *Biblia* de memoria, causan división, hablan mal de los católicos, no se manifiesta que creen en Dios’. No está de más decir que el hecho de causar división en la comunidad es mal visto por todos. No importa que ésta sea provocada por diferencias religiosas o políticas. No es difícil escuchar que la gente adulta se queje de las divisiones que están causando los políticos. “Antes sólo había PRI, ahora hay tantos partidos que todo está dividido, ya no hay unidad”.

muchachos se casaron. Al día siguiente de la boda, cuando los dos despertaron el joven se levantó de la cama. Tenía muchos gallos, que se subían hasta la orilla de la cama. Entonces él se despertó pidiendo su desayuno, pero uno de los gallos estaba haciendo mucho ruido. Entonces él se levantó furioso y gritando “¡Quítate de aquí gallo!”. Y muy molesto sacó su machete y le cortó la cabeza al gallo. Al ver la muchacha eso, le dio mucho miedo la reacción de su esposo. Dijo: “si yo me porto así con él, seguramente voy a correr la misma suerte”. Entonces ella se levantó rápidamente y comenzó a hacer las labores del hogar. Cuando el esposo regresó de trabajar encontró su casa limpia y con la comida ya preparada. Desde ese momento la muchacha se volvió trabajadora.

El padre de la muchacha asombrado por el cambio le preguntó al joven como le había hecho para lograr que su hija se volviera trabajadora. El joven le dijo: “es que yo la asusté. Un día estaba yo enojado con mi gallo y lo maté con mi machete. Sólo lo hice para espantarla. Desde ese día ella hace todo el quehacer”.

Cuando regresó su suegro a su casa le dijo a su esposa: ¿Ya lo viste? Cómo no lo hice así desde el principio contigo. Entonces la mujer le respondió: lástima, ahora es demasiado tarde porque ya no te creería. Por eso ahora los muchachos ya no se casan buscando que una mujer sea trabajadora.

En muchas ocasiones cuando algún miembro de la iglesia se le pedía que explicara algo, casi siempre recurría a metáforas o formas discursivas distintas para tratar de comunicar sus ideas de manera más clara. En otras ocasiones retomaban el canto o ejemplos pasados de su vida diaria. De hecho, es posible entrever que esta manera de explicar las cosas conlleva en sí misma una intención didáctica, ya que por lo regular estas figuras de lenguaje son utilizadas para evangelizar a los “inconvertidos”.

#### EL ATAVÍO

Como se ha mencionado, las concepciones que se basan en una construcción del pecado de acuerdo con una serie de estatutos morales que rigen la vida del creyente, se observan y tiene trascendencia en actitudes tan cotidianas como la forma de vestir, en el lenguaje y el comportamiento de los individuos. Así, en las denominaciones pentecostales, las mujeres tienen la costumbre de dejarse el cabello largo (hasta la cintura) porque esa es la forma en la que una mujer, según la *Biblia*, se debe ver,<sup>9</sup> y es reprochado el uso de faldas o vestidos cortos

<sup>9</sup> En otras denominaciones pentecostales, como el caso de la iglesia Apostólica, las mujeres tienen la costumbre de utilizar una mantilla que les cubre el rostro. Por supuesto, todo esto se

u ostentosos. Es costumbre que las mujeres porten vestidos o faldas largas (hasta las pantorrillas), con poco o nulo maquillaje. Como ellas mismas lo dicen, “ni el maquillaje ni los vestidos, ni el pelo deben de ser ostentosos, ya que esto es una manera de dar pie al pecado”. Además, esta es una forma de diferenciarse del resto del “mundo”, en donde las mujeres que asisten a espectáculos públicos se visten de esa manera. Este tipo de costumbres pudieran ser vistas a caso como una ruptura con las costumbres de la gente y de las mujeres acostumbradas a utilizar sus ornamentos tradicionales. El atavío o el atuendo “tradicional” de las llamadas “mestizas”, está conformado por el huipil, con bordados y colores llamativos. El maquillaje de las mujeres es importante así como el rebozo y las joyas de oro que también forman parte de él, como comúnmente se denomina a las mujeres indígenas que usan el vestido tradicional. El oro tiene suma importancia para los indígenas. Es visto como un objeto que otorga prestigio a la vez que se utiliza de manera cotidiana y forma parte del atuendo de las personas. Su importancia es tal que, en algunas comunidades del sur del estado, como Xuul, incluso aún después de haberse convertido a una religión protestante, las mujeres siguen conservando sus medallas de oro con imágenes religiosas de la virgen o de Cristo.<sup>10</sup>

No en todas las comunidades se visten de la misma manera. En otros pueblos aledaños a Kaua, las mujeres se maquillan un poco más y utilizan vestidos con un tipo de colores más llamativos. En el caso del sur de Valladolid, las mujeres se visten con colores fuertes. En Popolá se maquillan más, mientras que en Kanxoc casi no lo hacen. Al respecto, una de las “hermanas” de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén, apuntaba:

Esas fuerzas del mal se alejan con oración. Uno no tiene que ataviarse, no andar con pelo ostentoso, no andar en cosas del mundo. Por ejemplo en cines o en bailes, en corridas, todas esas diversiones, bueno, si uno quiere hacer la voluntad de Dios tiene que hacerlo y si uno le pide a Dios de que no le den ganas de ir pues sí.

Así, casi cualquier tipo de diversión, sobre todo las que se practican en espacios públicos que no tenga un referente “cristiano-evangélico” pueden

---

encuentra argumentado con textos de la *Biblia* donde se aconseja usar este tipo de indumentarias.

<sup>10</sup> Información obtenida en comunicación personal con Zoila Jiménez, estudiante de Antropología de la Universidad Autónoma de Yucatán, quien realiza su investigación con grupos protestantes en el sur del estado.

ser tomados como actitudes pecaminosas o, más precisamente, “incorrectas”. Así, asistir a las corridas de toros, “donde hay borrachos, mujeres y violencia” es considerado como un lugar de pecado. Del mismo modo, el cine, los bailes y lugares frecuentados por gente que consume alcohol o fuma, también son sancionados.

Los bailes y cines y corridas es el mal. Porque ahí suceden muchas cosas, mayormente, no sé si usted se ha dado cuenta de que en los bailes usan ropas muy cortitas y nosotros: ¿por qué vamos a estar juzgando?, “¿viste cómo se viste?” Y dice la palabra que nosotros no somos jueces. Porque eso es como quien dice, estoy pecando. Porque si un muchacho y una muchacha se están besoteando y vas a decir, no, ¿si viste lo que están haciendo? ya está entrando al juzgar a la gente y no debes ir en ese lugar para que no peques. Dice la *Biblia* que juzgar no nos toca a nosotros a la humanidad no le toca juzgar, eso le toca a Dios. Pero a veces que sucede.

La condena al mundo y al estar en él puede llegar incluso a catalogar como pecaminosas ciertos oficios o trabajos por relacionarlos con la “perdición mundana”. En una ocasión comentaba un anciano evangélico: “¿Sabes con que me quedó mi vicio?, Porque yo soy músico. Tocaba saxofón. Si no pides, si tengo clarinete, pero ya lo vendí. Tocaba jarana, baile, cualquier cosa que venga. Ahora ya dejé esas cosas del mundo”.

En ocasiones, se recurre a ejemplos de sanciones bíblicas, que pueden llegar a tener una connotación violenta. Tienen como finalidad enseñar a quién comete el pecado. En algunos casos se hacen interpretaciones de estos textos con el fin de señalar el grado al que pueden llevar las faltas cometidas.

Por eso dice la *Biblia* que si nosotros cometemos pecado con un ojo, sácalo y échalo, si tu ojo te hace pecar, pero pues eso lo dice la *Biblia* para que uno lo pueda corregir, eso es un parábola. Si tu mano te es ocasión de caer córtala. Como quien dice, si tú puedes evitarlo dejando de usar tu mano para que no le pegues a esa persona. Así, como le vuelvo a repetir, si tu ojo te es ocasión de cometer pecado, sácalo. Es mejor que esté uno tuerto en el cielo y no que tu cuerpo entero se pierda. Así como te vuelvo a decir estamos viendo y estamos diciendo pecando. Para no ir en esas cosas es mejor quedarse en la casa.

Así, las narraciones y pasajes bíblicos mantienen muchas veces su carácter didáctico como una manera de enseñar no sólo una doctrina sino también una norma moral a seguir por los creyentes. De tal modo que un esquema de creencias es puesto en práctica en la vida diaria por los feligreses. La concreción del pecado se vislumbra precisamente en la lucha y el discernimiento por parte del fiel entre lo que considera bueno o malo en su práctica cotidiana.

#### EL LENGUAJE

Como hemos venido señalando, las sanciones regidas por la moral protestante pueden ser subjetivas y tener distintos matices dependiendo del contexto en el que se realicen. Una de las faltas observadas de manera rigurosa por los evangélicos, en tanto que dan testimonio del cristiano y que los identifican plenamente con “el mundo”, es el lenguaje. La manera como se expresa una persona da “testimonio” de su vida. Así, es considerado como una falta referirse a las personas de manera cotidiana con “insultos” (expresiones consideradas como “groserías”), o con “malas palabras”. No obstante, esta norma puede variar dependiendo del lugar y del entorno cultural en el que se encuentren. En el caso de la ciudad de Mérida o Valladolid, por ejemplo, es común que se eviten cierto tipo de expresiones, sin embargo, en los pueblos o comunidades mayas existen algunas que no son consideradas como “malas”, ni por los católicos, ni por los evangélicos. Se utilizan de manera cotidiana y sin reparar en su posible connotación “negativa”, acaso por estar acostumbrados a utilizar expresiones en lengua maya que pudieran ser consideradas más “fuertes” para algunas personas. Así, es frecuente por ejemplo, escuchar a gente no evangélica emplear expresiones como *yakú pelumá*, (“la lengua en la vagina de tu madre”) o *xvachbach* (“puta”), para ofender a otra persona. Estas son expresiones tan comunes entre los no evangélicos como cualquier otra de las que se utilizan en español.

Por el contrario, en el caso de los evangélicos, es frecuente el uso de ciertas palabras que en otros contextos urbanos o en algunas congregaciones podrían ser sancionadas o vistas como un ejemplo de “mal testimonio”. Así por ejemplo no es extraño escuchar a un “hermano” de las comunidades mayas decir o utilizar palabras tales como *culo*, *madrazos* o *cabrón*, sin que necesariamente sea visto (como sí sucede en buena parte de las iglesias evangélicas de los centro urbanos) como un mal comportamiento o como un “mal testimonio”. Cabe

reiterar que este tipo de palabras por lo general no son consideradas como “malas”, inclusive para los católicos o la denominada gente del “mundo” y se utilizan de manera ordinaria en el lenguaje coloquial. Como expresaba uno de los miembros de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén: “Hay lugares que no traen nada bueno. En una cantina, uno se encuentra a los amigos que te invitan a tomar. Comienzas a tomar, se emborrachan y después empiezan los *madrazos* y puede llegar a tu casa golpeado. Eso no es de Dios”.

No es raro tampoco que en una plática coloquial, incluso cuando el creyente se encuentre reflexionando sobre la *Biblia* o relatando parte de su testimonio de conversión interrumpa su narración para utilizar insultos o palabras consideradas como malas en otros contextos. “Dice la *Biblia*: “Te levantas así con tu esposa y te levantas regañando... ¿¡Qué haces cabrona, dónde está mi bebida, dónde está mi chocolate, cabrona!? ¡Apúrate! ¡tienes que ir a buscarlo! También le hablas a tus cochinos y los estás insultando. Cuando Dios entra en tu vida hay paz, ya no hay pleitos”.

Así, el lenguaje y la forma de expresarse sirve como un elemento que identifica no sólo a los protestantes y católicos sino también, dependiendo del contexto, a los mismos evangélicos.

## LA TRADICIÓN

Todo lo que se considere una “tradición” y que se vincule con la religión católica o con algún rito de orden católico será visto como pecado o como una acción incorrecta. Aunque el empleo de la palabra así como su aparente rechazo por parte de los protestantes es un poco imprecisa, por lo general se refiere a aquellos ritos antiguos o prácticas comúnmente realizados por los católicos mayeros o los apegados a la tradición. Tal sería el caso de los rituales agrícolas (*chaac-chac*), las fiestas patronales, los gremios, los bailes tradicionales (jarana), la indumentaria y algunas creencias en seres del monte.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Aunque quizás resulte un poco aventurada una afirmación al respecto, no está de más señalar el hecho de que, de todas las iglesias históricas, la presbiteriana es la que ha mostrado una mayor capacidad para adaptarse a ciertas costumbres y practicas culturales de la religión “católica tradicionalista”. Acaso por ello se deba que los pentecostales o bautistas consideren que los presbiterianos “son un poco como los católicos”, bien sea por su bautismo de infantes, sus sacramentos o por mantener ciertas costumbres como el bautizo maya, llamado *hetzmeek* o el *pochab*.

Nosotros aquí también creemos. Últimamente cuando mi papá hizo un gremio y no sé como hizo también que como que hubo pleito. Hagan lo que ustedes quieran. Prácticamente eso pasó, ahora. O sea, él empezó practicando la doctrina de otra religión. Ya no es el mismo.

Pero en eso ya no creo (*hanal-pixán* o comida de día de muertos), porque la misma *Biblia* nos exhorta porque eso ya prácticamente es una tradición que tiene la gente así. Por eso, para nosotros es incorrecto. Delante de Dios es incorrecto, delante de los hombres quizá es correcto. Es una tradición. Ya no viene de Dios. Sí lo hacemos para comer. Nosotros podemos explicar como se hace el *pib*, el pollo. Nosotros lo hacemos para comer cualquier día. Es como el que dice: el que acepta a Jesucristo no solamente cada año, cada 24 de diciembre va a tener su niño, sino que el día que aceptas a Jesucristo es para toda la vida. Ya no cada 24 sino cada día es un nuevo nacimiento para ti. Cualquier día lo comemos, a veces cuando hay hoja de plátano porque ya ve que estos tiempos no hay hojas, no llueve. Nosotros aprovechamos hacerlo cuando hay lluvias, cuando hay hojas de plátano hacemos empanadas.

Por el contrario aquellas tradiciones que no estén relacionadas con “la vida pasada” (*hetzmeq*, *pochab*, etcétera) o con algún rito católico, permanecen y se recrean en la vida diaria, en los actos cotidianos como caminar, hablar o cocinar. En algunos casos, estas creencias permanecen aun cuando la nueva religión los mire bajo la luz de la interpretación bíblica.

Así, existen otras creencias que se vinculan más con prácticas cotidianas y que igual se cree en ellas a pesar del cambio religioso. Tal sería la que se tiene en que hay ciertas personas que tienen el infortunio de que cuando cocinan nunca se cuece la comida. Como mencionaba una mujer de la Iglesia de Dios la Nueva Jerusalén:

Eso sí es verdá: pero no la mujer sino hasta el hombre, hay hombres que también tienen eso, bueno, que así es *siscab*, no se le cocina la comida y no llega a cocerse. Eso no sé a qué se debe. Simplemente cuando una persona prueba, y ve que no se le cocinó, la próxima vez que ni se acerque cuando lo están haciendo. No dejan que lo toque los panes que le ponen. Solamente si les cae, sí se les cocina. Uno nace con eso. Nunca se puede librar de eso. El que nace zurdero, zurdero<sup>12</sup> se queda.

<sup>12</sup> Aquellos que nacen con la capacidad para realizar actividades físicas con el lado izquierdo (zurdos).

También existe la creencia en ese aparente “don” que tienen algunas personas, principalmente las mujeres, para multiplicar y hacer que rinda más lo que cocinan. Acaso como una analogía maya al relato bíblico de la multiplicación de los panes y peces, se cree que hay gente que ya lo trae de nacimiento, y que pueden hacer que aumente la comida incluso para servirle a una multitud.

Es como la muchacha que le llaman *sayaacab*. Cuando empieza a tortear, si hoy digamos que cocina un pollo, al cocinar ese pollo y empieza a repartir el pollo entre la familia y a veces hasta uno se espanta y empieza a darle a todos y llega visita y ¡a darle! Y a veces ni se gasta a veces queda. Se multiplica la comida. O cuando empieza a tortear y tiene dos kilos de masa, le da hasta para cinco o seis personas y todavía sobra hasta tortilla en la mesa.

Si, así pasa porque mi hija cuando cocina y empieza a repartir, rápido se gasta la comida. Y cuando tortea si hace dos kilos de tortilla, todo se gasta. En cambio cuando yo cocino queda hasta para mañana. No sé, yo veo que lo reparto igual que como ella lo reparte pero la cosa es que la mía no se gasta, la de ella se gasta. Cuando yo pongo *nixtamal* en la candela, el mío rebosa; la de ella queda estancado, se reduce, se baja más, en vez de que suba se reduce. A esas personas les dicen que no son *sayaacab*. Porque no prospera lo que hace. En todo le va así, siempre que sea de comida. No en todo así, que costure un pantalón que digamos, que salga dos, no. Se trata de algo que rinda. De un refresco que no se le gaste. Lo que tú consideras o que si da, por ejemplo ella hace un kilo de frijol cocina y se acaba el mismo día. En cambio si yo hago un kilo de frijol colado, queda, a veces me queda hasta para guardar en el refri. ¡Ahí lo estás viendo que existe! Son naturalezas. La gente no se siente mal porque esta persona pueda hacer esto. Ya están acostumbrados. Eso va de la familia, se puede heredar.

Como señalamos anteriormente, aún cuando exista la tendencia a ver como malo el apego a ciertas tradiciones, es común que el término “tradición” tenga un significado particular aplicado de diferentes maneras, en diferentes circunstancias y cuyo sentido caiga dentro de lo que antes se ha señalado como error. En ocasiones, es posible que se utilicen ejemplos de la *Biblia* para tratar de interpretar lo que son las tradiciones. No es raro para un evangélico referirse a otras “tradiciones” o costumbres narradas en la *Biblia* como los ritos de purificación del Antiguo Testamento, o la fiesta de la pascua de los judíos. Estas ceremonias y costumbres pueden llegar a ser comparadas con las que se tienen en los pueblos mayas. Como me decía un hermano de la iglesia de Dios

la Nueva Jerusalén: “Todas esas tradiciones y costumbres que usted pregunta, todas, todas están en la Biblia”.

Porque en la *Biblia* allí habla del castigo que hacían con puros animales (sacrificio). Porque la *Biblia* lo dice muy claro, cuando la mujer es inmunda. Por ejemplo, la mujer nos muestra que... este, cuando da a luz una mujer, si es niña, esa mujer se tiene que santificar sesenta y seis meses. Esa es una tradición. Eso viene de Dios y es tiempo de Moisés. Del padre Moisés, y cuando es hombre, se santifica la mujer treinta y tres días. Cuando es mujer son sesenta y seis. Y cuando está en su menstruación parece que también se purifica, parece que ocho días. Ahí en la *Biblia* está.

Así, el desapego que muestran los protestantes con respecto a ciertas tradiciones, sirve como claro referente incluso para los católicos, actitud que es tomada con desagrado sobre todo por la gente anciana de la comunidad. “Los protestantes están en contra de Fox. Ya no hacen tradiciones. Dicen que son iguales a los católicos pero no es cierto. Mira ellos dicen que no tiene pecado. Eso no puede ser. Desde que estamos en este mundo tiene que tener pecado”. Por lo general, se les considera como grupos contradictorios y poco respetuosos de las tradiciones de los pueblos mayas. Asocian las diferencias doctrinales con la filiación política. “Los evangélicos son priístas y están en contra de Fox porque es católico”.

#### LOS MARCADORES DE IDENTIDAD RELIGIOSA: EL TEMPLO Y LA IGLESIA

Por antonomasia, el templo es un lugar que identifica a un evangélico o, más precisamente, a un no-católico. De tal suerte que “ser del templo” se ha convertido en claro sinónimo de ser evangélico y “ser de la iglesia” con ser católico. En ese sentido, el templo es un espacio en el que se crean identidades, se transforman las propias y se adquieren nuevas. Es un lugar privilegiado para la socialización de los evangélicos pentecostales. Define también a quienes pertenecen al “mundo” y quienes no. En muchos casos, el evangélico utiliza como ejemplo su costumbre de asistir al templo, como un referente para explicar al “inconverso” su filiación religiosa evangélica. Así, la expresión “soy del templo”, o “voy al templo”, puede ayudar a definir a una persona que no se considera católica. Del mismo modo, quienes se consideran católicos definen al no-católico o evangélico, como “del templo” o alguien que “va al templo”.

Asistir al templo no solamente define al evangélico, también se entiende como un tipo o forma de actitud devocional, por el simple hecho de ingresar a un edificio en el que se imparten servicios religiosos. En el mismo tenor, para un evangélico, el no “ir al templo”, señala una falta e indica lejanía de “las cosas de Dios”.

Está como el católico. El católico, ¿cada cuando va a misa? Cada año. Nosotros asistimos primero a la iglesia presbiteriana. Pero después de pasar el tiempo, me fui al mundo. Se pierde uno, pero como yo conocía a Dios, conocía la palabra más sin embargo como dice la *Biblia* hasta el mismo Demonio conoce a Dios.

Antes yo practicaba la oración del Padre Nuestro... bueno, antes yo no era... este... nosotros crecimos en la religión cristiana. Nomás sabemos que somos religiosos... está como el niño que nació en el gallinero, se hace la pregunta: ¿Es niño o es gallina?, porque nació en un gallinero. Así estamos nosotros. Nacimos en la casa, una casa cristiana pero si no asistimos en el templo en la iglesia, pues quién sabe si somos cristianos, pero como está decimos si son evangélicos aunque no va uno.

En cada espacio se realizan distintas actividades y se toman distintas actitudes. Así, y aun cuando no se considere al templo como un lugar sagrado en el sentido estricto existen cierto tipo de actividades que demuestran una especie de jerarquía en cuanto a la sacralidad que se adjudica a determinados espacios.<sup>13</sup>

En el caso de los pentecostales, se pueden observar ciertos espacios en los que las actitudes de los fieles denotan el trato de sacralidad que se les da a ciertos lugares. Nunca veremos, por citar un ejemplo, a un evangélico, sea de la denominación de la que se trate, arrodillarse o venerar a ninguna imagen religiosa ni de ningún otro tipo. Casi todos los creyentes aseguran que Dios está en el templo, en su casa de alabanza. Es una verdad indiscutible, sin embargo esta presencia sólo es concebible de manera intangible. No existe modo alguno de

<sup>13</sup> Para la Iglesia católica, por ejemplo, existen diversos grados de sacralidad dependiendo de qué tan cerca se encuentre uno del altar (considerado el lugar más santo). El atrio es considerado como un espacio apartado del mundo. El pórtico (puerta de entrada) marca la entrada al lugar que es habitado por Dios, al lugar santo. Por lo general, el acceso al altar está provisto por pequeños escalones que conducen hasta él. Cada uno tiene una connotación de santidad en tanto más cerca se esté del altar. Por último, se encuentra el lugar santísimo en donde se coloca a la hostia, el Santísimo.

que Dios se manifieste en algún objeto. A Dios se le imagina cuando se le adora, no se le ve ni se le toca. No se encuentra presente bajo ninguna especie material. No obstante, es posible observar la reverencia con la que un feligrés se aproxima al altar. Es un lugar apartado para la oración y la meditación. Se puede entrar al templo para hacer alguna oración aún cuando no haya servicio o cuando no haya nadie en él. Casi todos los feligreses tratan de guardar reverencia o de hablar despacio cuando se está dentro de la “casa de Dios”.<sup>14</sup>

#### DE ÍDOLOS, SANTOS E IMÁGENES

Otro de los elementos a través de los cuales los protestantes definen a los católicos es el culto a los santos. Para los evangélicos, aquellos “incurren” en una de las faltas más graves señaladas por Dios en los diez mandamientos: “no te harás imagen ni semejanza de dioses ajenos, ni les servirás, ni los honrarás”. Se considera que el culto a los santos y a las imágenes es idolatría. Éste es un aspecto que puede llegar a ser determinante en la manera como los evangélicos representan a los católicos. El rechazo a este tipo de devociones es total y radical por parte de los grupos protestantes. En muchos casos ha llegado a ocasionar divisiones y pleitos o expulsiones comunitarias en lugares como en San Juan Chamula (Robledo, *op. cit.*), o más recientemente, en Ixmiquilpan, Hidalgo, por negarse a participar en las fiestas patronales, o hacer cooperaciones para las celebraciones en honor a ciertos santos. Hay evangélicos que llegan a pensar que detrás de cada santo hay un diablo o un demonio, y que toda honra y veneración a los ídolos es pecado grave. Al preguntarle a uno de los feligreses de la Iglesia de Dios La Nueva Jerusalén sobre las apariciones de los santos y vírgenes de las que hablan los católicos, apuntó:

La *Biblia* dice que un día los santos van a aparecer y a hablar, pero no es obra de Dios, eso es obra del Diablo, por que Dios aborrece la idolatría. Por eso dice la *Biblia* que la palabra de Dios se le da a la gente que no tiene conocimiento, porque los licenciados, los arquitectos y otros dicen, no creo lo que me dices, son puras historias inventadas.

<sup>14</sup> Este tipo de actitudes puede variar de lugar en lugar y de denominación en denominación. He tenido oportunidad de observar en algunos templos bautistas y presbiterianos de la ciudad de Mérida que la gente platica e incluso, cuando no hay servicio, introducen alimentos o refrescos al interior, sin recibir mayor sanción.

En los discursos de conversión, es común que cuando se hable de la vida pasada, se tenga la tendencia a compararla con ciertas acciones devocionales como las ya mencionadas. Por lo general se relacionan con su religión previa. “Antes de conocer a Dios yo practicaba la idolatría. Le rezaba a dioses de palo que no ven, no oyen”.

Como mencionamos anteriormente, casi todas las tradiciones que se vinculen con ritos católicos serán rechazadas. Como ya se dijo, hay incluso quienes creen que comer una comida que ha sido entregada a los ídolos, “puede hacerle mal al creyente”, ocasionando males estomacales, otras enfermedades e incluso la muerte.

#### LA BIBLIA

Otro de los que podrían considerarse como marcadores de identidad protestante, es la *Biblia*. Para los católicos, es fácil saber quienes no son católicos por su uso de la *Biblia*. Basta con mirar la manera en la que los “hermanos” llevan este libro sagrado bajo el brazo para identificarlos como evangélicos o, cuando menos, como pertenecientes a una religión no católica. Para la mayoría de los protestantes, los católicos no leen su *Biblia* y menos conocen la Palabra de Dios. “Si la leyeran se darían cuenta de su error”. Los católicos por su parte no ignoran el apego que tienen los evangélicos a la lectura de las Sagradas Escrituras, ni el conocimiento que tienen sobre ella. En una ocasión, el sacerdote católico mencionaba en su homilía en el pueblo que a los evangélicos “de nada les sirve saberse la *Biblia* de memoria si causan división entre la gente”.

Así, para un “cristiano”, la *Biblia* no es solamente una regla de fe y de práctica. También es su arma frente al mal, es su defensa, ayuda a resolver problemas, identifica al cristiano del “mundo”, es fuente de inspiración y, sobre todas las cosas, “es la Palabra de Dios”. Cada vez que se lee, es Dios quien le habla a los hombres. De tal suerte que tanto su contenido (mensaje espiritual) como su forma (páginas, pasta, etcétera), constituyen un objeto al que se considera implícitamente sagrado. Para un evangélico, la lectura de la *Biblia* es siempre un acto devocional. Leer la Palabra de Dios, escudriñarla, es por lo general, una actitud de culto por parte del creyente. Resulta difícil concebir la posibilidad de una lectura histórica, estética o literaria de la *Biblia*. Es un libro “santo” que se analiza, se medita, inspira y enseña sobre la vida

del creyente. Es precisamente a partir de la relación que se tiene con el objeto que se le considera sagrada.

Aun cuando los protestantes se nieguen a adjudicarle connotaciones sacralizantes o de santidad a los objetos, como lo hacen los católicos (escapularios, imágenes milagrosas, cruces poderosas o los sacramentos), en muchos casos las actitudes con respecto a la *Biblia* y lo que significa para un evangélico, dejan de manifiesto un trato respecto al libro “sagrado” que denota cierto grado de sacralidad, dotándola incluso con cualidades mágico religiosas. La *Biblia* es la Palabra de Dios y por lo tanto le “habla” al creyente. Nos “ayuda” y “tiene poder”.

Para fines comparativos podríamos mencionar un caso ocurrido en la comunidad de Homún, población en la que, según comentó un ministro, se supo de un pastor de una iglesia bautista que tuvo la intención de enterrar la *Biblia* y sobre ella edificar un templo, suceso que estuvo a punto de provocar una división en la congregación por las diferencias doctrinales y de interpretación que esto trajo consigo.

Otro caso que muestra el grado de sacralidad que se le puede dar a la *Biblia*, es el de una mujer miembro de una iglesia pentecostal en la comunidad de Oncan, Yucatán, quien dijo que dejaba su *Biblia* abierta en la entrada de la casa por que así espantaba a los “demonios” y ahuyentaba al mal (Beltran *et al.*, 1998).

Ya sea que se le trate con sumo respeto por su “santidad”, que se alabe a Dios mediante su lectura, que le pida ayuda en los momentos difíciles, que se evite tratarla con descuido o bien que se le lleve bajo el brazo por las calles cuando se encuentre en camino al templo para identificarse frente a los demás, la *Biblia* cumple diversas funciones en la vida de los protestantes. Es un referente que identifica al “creyente” frente al mundo, es un accesorio en el atavío del cristiano, es un libro devocional y de alabanza así como también uno de los principales objetos rituales en el culto. Acompaña al devoto durante su vida y narra también la historia de quien la posee.<sup>15</sup>

#### EL CANTO Y LA ALABANZA

Además del templo existen formas por las que los no-evangélicos identifican a los que sí lo son. Es frecuente por ejemplo que la gente se refiera a los protestantes

<sup>15</sup> No es raro que al revisar entre las páginas de la Biblia de un evangélico, uno se encuentre escritos números telefónicos, reflexiones sobre un pasaje en especial o hasta recetas de cocina.

asociándolos con ciertas expresiones que se realizan en los cultos de adoración. Por lo general a los pentecostales se les conoce como *los alehuyas*, por ser una expresión muy utilizada en sus cultos de adoración, y a los demás evangélicos como aquellos que “puro cantar hacen”, acaso por utilizar el canto de manera cotidiana, incluso como un medio para evangelizar a los “inconversos”. Así, hay ocasiones en las que ante la imposibilidad para explicar verbalmente una doctrina o un pasaje bíblico, los informantes recurren al canto.

Ah eso sí. Si no lo ves dice en la *Biblia*... eso cuando Dios dejó si yo vivo ahorita pero cuando yo muera...

No puede el mundo ser mi hogar, pues yo ya tengo mi mansión (bis).

Dependiendo de la temática de que se trate será el canto que se entone. Cuando hacía referencia a “el cielo”, el entrevistado recurría a cantos que hablaran del hogar celestial.

En el hogar (bis) tu necesitas a Jesús  
Mira que feliz se vive con Jesús en el hogar,  
ves que feliz se vive con Jesús en el hogar

Después procedía a mencionar más detalles del canto:

Si aceptas a Nuestro Señor Jesucristo en un lugar, necesitas al Señor. No hay disgustos, no hay pleitos, no hay nada. Cuando dice uno así: no sé que me pasa así, no tengo ganas de trabajar así, estoy cansado. Si estás con Jesucristo contento vas a quedar, porque estás con Jesucristo.

Cuando el informante trataba de explicar algo sobre el Juicio Final, lo explicaba con un canto.

Cuando allá se pase lista (se refiere al cielo), cuando allá se pase lista, a mi nombre yo feliz responderé. Así dice el canto. Por que Dios cuando se amanece nadie lo busca así. No hay uno que haga lo bueno. No hay quién busque a Dios. Todos han seguido el mal camino. Y dice la *Biblia*: cuando amanece, los pájaros están cantando porque saben lo que van a comer. Nosotros, ¿por qué no lo cantamos?<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Las formas a través de las cuales se identifica a los evangélicos pueden variar de lugar en lugar. Si en esta parte de la península yucateca se les identifica por el templo, los cantos o ciertas

## ACTITUDES DEVOCIONALES COTIDIANAS

Para un protestante y sobre todo el pentecostal, la alabanza cobra un papel fundamental en su vida diaria.<sup>17</sup> Apoyados por textos bíblicos, como “alabad sin cesar”, “alabad a Dios en todo momento”, el canto y todo lo que se interprete como una forma de adoración a Dios, tendrá cabida y tiene gran importancia en su manera de vivir su religiosidad, y no sólo como parte del culto efectuado en el templo, sino como una práctica cotidiana devocional. Así, es común que los creyentes tengan la costumbre de hacer tres o cuatro oraciones al día. Se ora cada vez que se toman alimentos y antes de dormir. Por supuesto estas no son reglas inamovibles, aunque por lo general se traten de seguir como patrones de conducta de manera rigurosa. Cuando se ora por los alimentos, se pide la bendición de los mismos y se da gracias a Dios por contar con ellos. También se pide que les dé a los que no lo tienen. En el caso de que se encuentre un visitante entre los comensales, también por ellos, a modo de cortesía.

Existen múltiples formas por las que los evangélicos pentecostales pueden llenar los espacios de su vida cotidiana y convertir lo que la *Biblia* dice en una forma de vida que abarca su cotidianeidad. Se puede cantar, mientras se realizan las labores de la casa (limpiar, barrer, cocinar, planchar etcétera), leer las Sagradas Escrituras mientras se descansa en la hamaca, elevar una plegaria en la calle, en el trabajo, en la casa. Recitar pasajes cuando se habla sobre diversos temas, mientras se realizan oraciones o al evangelizar a otros en los espacios públicos, reprender a los hijos o a los hermanos de la iglesia con textos de la *Biblia* o, incluso, tener manifestaciones del Espíritu Santo mientras se viaja en el autobús.

No obstante la importancia, calidad devocional y formas de culto que revisiten estos comportamientos, no nos detendremos demasiado en ellos. Se realizan

---

expresiones de alabanza, en Guatemala por ejemplo, se dice que los evangélicos son los que “ya no ponen candelas (se refieren a las veladoras), son los que ya no le ponen candelas a los santos”.

<sup>17</sup> Aun cuando la alabanza pueda ser entendida y practicada de diversas maneras dependiendo de la denominación de que se trate (cantos, glosolalia, alaluyas etcétera), es un hecho que el “alabar a Dios”, es una práctica que estructura la religiosidad de los protestantes y que sirve incluso para identificar a los grupos evangélicos. Es compartido tanto por las iglesias históricas como por las pentecostales.

sobre todo en ocasiones especiales, como acciones de gracias, cumpleaños, o incluso sustituyendo el espacio del templo cuando se carece de uno.<sup>18</sup>

Las devociones personales son diversas y variadas. La más común quizá será la oración y el canto. Se canta todo el tiempo. Se da mucha importancia a este tipo de alabanzas. Se transforman y trasladan los espacios profanos y sagrados para multiplicar las posibilidades para “glorificar el nombre de Dios”.

En ese sentido, tratar de separar el ámbito sagrado del profano en el contexto de las comunidades mayances tradicionales resulta de entrada complicado. Sobre todo si entendemos que dentro de la cosmovisión de los mayas no existe una ruptura entre los ámbitos religiosos, artísticos, científicos y cotidianos. Todos se encuentran vinculados de tal forma que funcionan como un complejo que produce a la vez que dota de sentido a un amalgamado sistema de creencias. En ese sentido, se antoja complicado aplicar el análisis durkheimiano a este tipo de esquemas con que los indígenas construyen e imaginan su geografía. Las más de las veces los distintos espacios parecen trasladarse sin mostrar claramente en qué momento se pasa de un ámbito sagrado a uno profano y viceversa. En cierto sentido es posible sugerir que se profana lo sagrado y se sacraliza lo profano, en actitudes que desbordan el ritual para inscribirse dentro de una práctica cotidiana. Al respecto, estoy de acuerdo con Cantón cuando afirma:

Los rituales han desbordado los (ya hemos visto que imprecisos) contornos de lo sagrado, hasta alcanzar los comportamientos cotidianos. Otras fronteras han caído paralelamente, modificando con ello las perspectivas en los estudios sobre el ritual: la obligada actitud antietnocéntrica de la antropología llevó a derruir los injustificables muros que separaban lo “sagrado” de lo “profano”, especialmente si se asume que nada hay más desacralizador en Durkheim que la revelación de que la religión es la forma como la sociedad se contempla así misma y el culto no otra cosa que constituirse como tal sociedad (Cantón, *op. cit.*: 42).

Este desplazamiento de los espacios sagrados hacia otros ámbitos, son observables no sólo dentro del marco de los templos, sino también en los espa-

<sup>18</sup> Cuando una denominación acaba de llegar a una comunidad y aún no cuentan con un espacio para llevar a cabo sus cultos, estos se realizan en casa de las familias conversas. En este caso, el culto doméstico adquiere una mayor importancia, ya que sustituye al del templo.

cios cotidianos. El culto doméstico que se realiza en las casas de los creyentes evangélicos pentecostales, ya lo hemos visto, aun cuando carezcan en apariencia de espacios reservados para el culto tales como altares o lugares de adoración de santos, se sirve de múltiples formas para delimitar sus espacios, objetos y rituales sagrados, a través de los cuales se expresa también la devoción evangélica. A diferencia de las claras alusiones y referencias religiosas que los católicos hacen con imágenes de santos o vírgenes dispuestos en sus altares domésticos, los protestantes recurren a otro tipo de iconos sagrados que igual funcionan como vehículo para expresar su religiosidad cotidiana y sus creencias doctrinales. Lo que hace las veces de altar doméstico es un lugar reservado para colocar la *Biblia*, a la cual se le atribuyen por lo general poderes sobrenaturales. Se deja a la entrada de la casa o en la sala, en un lugar visible.<sup>19</sup> Se coloca sobre una mesita que sirve de “altar” o de púlpito para que el pastor o algún feligrés predique cuando se realicen cultos en el hogar.

El tema de la identidad/devoción también se manifiesta a través de las calcomanías, pósters y letreros que decoran las casas de familias evangélicas, y que hacen referencia a cultos, campañas o conciertos musicales de grupos cristianos. Del mismo modo, otros espacios están adornados de manera exhaustiva con cuadros de cerámica con infinidad de textos bíblicos, iconos como el pez que utilizaron los primeros cristianos como símbolo, imágenes de la Biblia y cuadros de la última cena.

Hemos hecho referencia ya la importancia que se da a la música, y que se expresa en los espacios que se disponen en la casa para ella. Los casetes con cantos cristianos son dispuestos en lugares visibles que se encuentran disponibles para ser utilizados en cualquier momento. Para los evangélicos es importante cultivar la educación musical aún cuando esta ocurra de manera precaria e improvisada. Por ello, no es raro ver una guitarra en la sala o en cualquier otro espacio de la casa. Se coloca sobre un clavo colocado previamente en la pared o sobre los ganchos de las hamacas. En ocasiones, también son los instrumentos decorados con calcomanías alusivas a la religión que profesan o con textos bíblicos tales como “Jehová es mi pastor y nada me faltará”. No es exagerado decir que la ornamentación de muchas de las casas de los grupos religiosos no católicos llega a ser a veces exhaustiva y abigarrada. Aunque

<sup>19</sup> Conviene aclarar que esta no es una creencia generalizada, ya que no en todos los casos se pudo observar el mismo tipo de actitudes al respecto.

no se atribuya características mágicas a estos objetos ni se les venera, sí son importantes en que ayudan a identificar su adscripción religiosa y que tiene mucha importancia para los que los utilizan, ya sea como simple ornato o como vehículo de reflexión, como sería el caso de los cuadros y calcomanías con textos bíblicos. Por ello, no será raro con más de una casa que tenga pintada en su fachada algún texto bíblico o con algún letrero de similares características.

Además, la música tiene una importancia capital. Siempre se está escuchando música religiosa. Se canta mientras se hacen las labores cotidianas, se silba mientras se lava o cuando hacen el aseo, cuando los niños van a la escuela, cuando están descansando, se escucha música religiosa para trabajar o para descansar. Siempre escuchan música religiosa, es importante para evangelizar o para explicar alguna verdad bíblica o algún misterio que el discurso no sea capaz de explicar.

Para cada ocasión hay un tipo de música. Son códigos bien estipulados y que se saben descifrar a la hora de la adoración o del culto de alabanza, ya sea que se realice dentro del templo o en espacios públicos o domésticos. Hay himnos para cada momento, para cada situación en la vida de la persona. Sea como fuere, la devoción de los grupos pentecostales, se manifiesta en cada ámbito de la vida y en cada espacio atravesado, practicado y vivido.

Como se ha tratado de explicar en este capítulo, la identidad del “creyente evangélico” es una práctica cotidiana que se construye y vive cada día, que se torna en un arte del hombre ordinario, es un “arte de hacer” una religiosidad y de expresarse frente al “mundo”, frente a los otros y de construir y mantener una identidad y una cultura expresada en la “religión vivida” más que en la “religión pensada”. Se vive en el pecado o en la santidad, en “el mundo” o apartado de él. Es una devoción practicada cotidianamente, en la lectura constante de la Palabra de Dios, en el rechazo al pecado, en las formas de andar, de vestirse, de actuar, de divertirse, o de rechazar la supuesta “idolatría”. Es aprender a negociar con la “tradición” para poder cocinar la comida del día de muertos sin rendirle culto a los ídolos, en seguir creyendo en la posibilidad de nacer con un don para multiplicar los alimentos de manera cotidiana, sin que tal hecho sea tomado como algo mágico o demoníaco. Es vivir y saber convivir con el pecado, el mundo, con los pecadores, con los “inconvertidos”. Con aquellos con quienes se comparte no sólo el espacio comunitario, sino también una herencia cultural transmitida de generación en generación por

los abuelos, por antepasados comunes. En otras palabras, el ser evangélico es una constante construcción en la que participan no solo los practicantes de una denominación evangélica pentecostal, sino también los “otros”, los inconversos.

## CONSIDERACIONES FINALES

*En lo hondo de mí mismo, vivo con la eterna fe  
y esperanza de una permanente posibilidad del  
intrínseco milagro de un nuevo nacimiento.*

Mijaíl Bajtín

La cristianización de los pueblos mayances es todavía un proceso inacabado. Inconcluso en los términos que persiguen la ortodoxia católica y protestante. Aun cuando las diversas formas de catolicismo hayan tratado de entender y adaptarse a la religiosidad y cultura indígena (como sería el caso de la Teología de la Liberación), es un hecho que la práctica se ha escapado a este intento de aprehenderla dentro de los moldes que se le han impuesto. El uso que los individuos han hecho del cristianismo ha desbordado el plano de la reflexión para inscribirse en el de la *práctica cotidiana*. En todo caso, la propia abstracción de las doctrinas cristianas por parte de los usuarios se ha hecho desde su propia realidad y categorías culturales, para luego adaptarla a su vida diaria.

De hecho, ya desde los primeros intentos de evangelización, los indígenas se las ingeniaron para convertir las doctrinas cristianas en una expresión de su religiosidad. Se apropiaron de aquello que se traducía en beneficios (el apego a ciertos sacramentos como la extremaunción, el bautismo y la confesión); sintetizaron lo que les permitía mantener sus creencias en convivencia con las adquiridas con la llegada de la nueva religión (culto a los santos, las peregrinaciones, rezos y rituales agrícolas, etcétera); y rechazaron aquellas que representaban en definitiva, su exterminio como cultura.

En lo que toca al caso de la evangelización de las denominaciones protestantes y los discursos empleados entre los indígenas, no ha sido con mucho

distinta a lo sucedido en las empresas católicas (ver al respecto Landa, *op. cit.*; Núñez de la Vega, 1987). Las creencias de los indígenas en los seres del monte y el canto de las aves han sido históricamente confinados al campo de acción del Diablo y sus demonios. Las prácticas cotidianas apegadas a la “tradicición” y “la costumbre”, al pecado y al mal, y la religión del “otro” ha sido siempre vista como un error que se debe erradicar y dejar en un pasado del cual es preciso arrepentirse para ser salvo.

En ese sentido, lo que este trabajo pretende es un acercamiento a las múltiples formas de practicar una *religiosidad cotidiana* fuera de los límites que marca la ortodoxia, más allá del altar y del púlpito, en aquellos espacios en los que los usuarios de la religión se las ingenian para seguir construyendo su tejido cultural, como un producto colectivo en el que intervienen los actores presentes pero también, y de manera especial, los pasados. Aquellas voces que todavía hacen eco de la narrativa de los abuelos, la cosmovisión que se practica cotidianamente junto con las doctrinas vigentes. En ese sentido, los espacios públicos y privados han servido como un nicho privilegiado del cual se han apropiado los indígenas mayas para lograr que su cultura permanezca a pesar de las transformaciones religiosas por las que han pasado.

Si miramos de cerca la religiosidad del día a día de los pentecostales de la comunidad de la cual se ocupa este trabajo, podremos observar la permanencia no sólo de una cultura, sino también de vestigios latentes de una serie de creencias indígenas que durante mucho tiempo buscaron las formas de subsistir a la par del catolicismo.

Recapitulando, en el sentido expresado en los párrafos anteriores, he intentado señalar una aproximación al fenómeno de la conversión religiosa a credos no católicos desde diversos referentes. Así, en el primer apartado se propuso una discusión de las teorías que se han venido manejando en la antropología y la sociología respecto a las transformaciones del campo religioso entre los grupos mayas. Al mismo tiempo, intento explicar algunas teorías y postulados que se han planteado para Latinoamérica así como la forma en que se trasladan ciertas hipótesis a contextos diferentes en los que fueron generados tales postulados. Bajo esta perspectiva, en el capítulo inicial se abordan discusiones tales como el de “religiosidad popular”, desde la postura tradicional católica, hasta la manera en la que los individuos practican “sus religiosidades”, la conversión a credos evangélicos así como la manera en la que es visto el paso del catolicismo a diversas denominaciones protestantes

desde la práctica en la vida cotidiana y bajo los referentes de las distintas doctrinas que le dan cabida.

El segundo capítulo se dedicó exclusivamente a presentar un panorama general sobre el grupo en estudio. Su único interés era el de contextualizar la manera en la que una población del oriente de Yucatán se amolda a diferentes ritmos de vida de tal manera que la expresión religiosa que adopten se convierte en una forma más de vivir su actuar dentro de las dinámicas internas de la comunidad, pero sin dejar de lado los referentes externos en los que se encuentra inmersa: los ritmos de la modernidad. Así, vemos los contextos económicos, geográficos, políticos y sociales que se encuentran detrás del entramado cotidiano de significaciones en el que se encuentran los sujetos. Más allá de tratar de presentar un conjunto de datos estadísticos y cuantificables, lo que he querido evidenciar, es la manera en la que, pese a compartir un mismo espacio y participar de dinámicas que condicionan (de alguna manera) el actuar de los individuos, los saberes, y las creencias, se reproducen incluso dentro de esos esquemas que a nuestra vista podrían parecerse alejados de lo “tradicional”.

Como se ha mostrado, el texto no pretende mucho más allá de tener una aproximación etnográfica a un tema muchas veces ignorado: la “cosmovisión” de protestantes y pentecostales de una comunidad en Yucatán. Es por ello que la intención primaria del trabajo es la de presentar una aproximación etnográfica. Los datos aquí expuestos parten de la necesidad de preguntarse sobre la permanencia o no, de ciertas creencias tomadas como “tradicionales” a partir del cambio de adscripción religiosa tras la incursión de confesiones no católicas en una comunidad maya. Si bien uno presupone cambios estructurales dentro de la comunidad de estudio, los datos encontrados nos muestran la complejidad de sistemas simbólicos y la manera en la que muchos de ellos se reconstruyen, cobijados en múltiples formas de expresar un conjunto de creencias, las adquiridas con las doctrinas de la denominación a la que se adscriben los individuos, y las que heredan de la tradición oral.

En ese tenor, el capítulo tres (el más extenso en información sobre la “cosmovisión”) abunda en las creencias de protestantes, pentecostales y católicos sobre la naturaleza, la manera de entender y explicar el mundo que los rodea, los espacios sagrados: cuevas, cenotes, cementerio, la casa, la milpa y el templo. Como se señaló a lo largo del trabajo, las creencias mayas no se pierden con el cambio de adscripción religiosa, por el contrario, muchas veces se dinamizan

bajo el seno de las doctrinas a partir de las cuales los “conversos” entienden su actuar religioso dentro de su vida cotidiana.

Al hacer referencia a los espacios sagrados se ha hecho hincapié en la manera en que el templo se convierte muchas veces en una vía para recomponer aquellos lugares que se han abandonado como sitios de reproducción social. Acaso la milpa y el monte no tengan los mismos referentes significativos y simbólicos, pero de alguna manera se siguen reproduciendo con matices diversos y el templo, si bien no los suple como tales, sí se nos muestra como “otro” posible escenario de construcción social para los individuos practicantes de doctrinas ajenas al catolicismo.

Como es de esperarse, la vida cotidiana, como referente analítico (en cuanto a su dimensión e importancia para los sujetos), es fundamental para comprender el marco general del argumento etnográfico del texto. Por ello, el capítulo IV aborda temáticas que, muchas veces, por no considerarse de importancia y catalogarse como mera conjunción de datos, escapan a la descripción de procesos sociales. Así pues, los elementos de identidad protestante son contenidos, desde mi propuesta, dentro del marco de la vida cotidiana. Es en dicho ámbito donde se refractan, construyen, deconstruyen y reconstruyen los grandes saltos de las transformaciones sociales. La manera de definirse frente al otro, toma como punto de partida, en este caso, la forma de “vivir” la religiosidad. Al final, los ropajes confesionales son una manera de hilvanar la complejidad de sistemas culturales y simbólicos que subyacen a los sujetos y sus prácticas.

Como lo señalé en el capítulo: el mundo, el pecado y el mal, el atavío, el lenguaje, las tradiciones así como la manera de negociar con ellas desde las categorías religiosas adquiridas tras la conversión; el templo y la *Biblia* en tanto elementos-objeto, que funcionan como referentes o marcadores de identidad de los evangélicos frente al resto de la comunidad. El uso de los espacios públicos, su condena, y la sacralización de los ámbitos privados o cotidianos, se conjugan para traducir las redes de significados —los pasados y los presentes— en una pluralidad de maneras o artes de hacer. El canto, la alabanza, la manera de relacionarse con el pecado y los pecadores, las formas de expresarse y utilizar el lenguaje cotidiano (también religioso), el atavío y sus formas particulares de comportarse se convierten en la práctica diaria en una forma de vida.

Así, la conversión a denominaciones protestantes puede ser vista como un auto exilio espiritual, a través del cual los sujetos se han mudado de casa para

convertirse *en* el otro. En el trayecto, buena parte del mobiliario se trae consigo bajo categorías culturales y religiosas amalgamadas con las formas propias, para expresarse dentro de los márgenes de la nueva religión. En conclusión, lo que se muestra es una religiosidad indígena investida de diferentes discursos religiosos a través de los cuales se hace posible también la permanencia de los sujetos en tanto producto cultural.

Al final del recorrido, convertirse “en el otro”, no es sino mirarse a sí mismo investido en el ropaje del otro (Ricoeur, 1996). Los sujetos se observan como un hilo más en la construcción del tejido cultural que históricamente han bordado y que continúan hilvanando. De nuevo, el proceso es inacabado y quienes se encarguen de la transformación, la permanencia o el cambio serán los actores sociales, en este caso, los usuarios de la religión. En ese sentido, y como lo expresara Miguel Bartolomé: “La dialéctica social, no sólo se explica por las contingencias históricas pasadas, sino que es, fundamentalmente, una aventura del futuro” (Bartolomé, 1992: 325).



## BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1992a *Zongolica: Encuentro de Dioses y santos patronos*, México: Universidad Veracruzana: INI, Gobierno del Estado de Veracruz: FCE.

1992b *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México: FCE (Obra antropológica; v. 6).

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos, María Jesús BUXO I REY y Salvador RODRÍGUEZ BECERRA (coords.)

1989 *La religiosidad popular*, Barcelona: Anthropos, 3 vols. (Autores, textos, temas de antropología; 18-20).

HERMITTE, María Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México: Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones especiales / Instituto Indigenista Interamericano, Núm. 57.

ANAYA DUARTE, Juan

1996 *El templo en la teología y la arquitectura*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Arquitectura y Urbanismo. Colección Fe-Cultura, Núm. 6.

AQUINO, Tomás de

1991 *Suma contra los gentiles*, México: Porrúa.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado: Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BAJTÍN, Mijaíl

2000 *Yo también soy: Fragmentos sobre el otro*, Madrid: Taurus.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

1992 *La dinámica social de los mayas de Yucatán: Pasado y presente de la situación colonial*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes: Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias; 61).

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo

1996 *El libro de los libros de Chilam Balám*, Trad. y notas de Alfredo Barrera Vásquez y Silvia Rendón, México: FCE.

BASTIAN, Jean-Pierre

1986 “Religión popular protestante y comportamiento político en Guatemala y Nicaragua”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 48, Núm. 3, jul.-sep.: 181-199.

1994 *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas en América Latina*, México: FCE.

1997 *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, México: FCE (Colección Popular; 529).

BELTRÁN BRAVO, Marcela *et. al.*

1997 *Religión y religiosidad en Oncán, Yucatán*, Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán (Cuadernos de trabajo).

BELTRÁN BRAVO, Marcela y Enrique RODRÍGUEZ BALAM

2000 *Los discursos sacramentales: un acercamiento antropológico a la literatura Colonial*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Mérida, Yucatán, México: Universidad Autónoma de Yucatán.

BLANCARTE, Roberto J. y Rodolfo CASILLAS R. (comps.)

1999 *Perspectivas del fenómeno religioso*. México: Secretaría de Gobernación: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

BLOOM, Harold

1994 *La religión en Estados Unidos: El surgimiento de la nación poscristiana*, México: FCE.

BORGES, Pedro

1959 “Documentación americana en el Archivo General de la orden de frailes menores de Roma”, en *Archivo Iberoamericano*, Madrid, ene-junio, v. XIX, pp. 5-119.

1960 *Métodos misionales en la cristianización de América: Siglo XVI*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española.

BOFF, Leonardo

1979 *El rostro materno de Dios: Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas*, Madrid: Paulinas.

1992 *Nueva evangelización: Perspectiva desde los oprimidos*, México: Palabra ediciones.

BOROBIO GARCÍA, Dionisio

1998 *Evangelización en América: Teólogos salmantinos*, Salamanca, España: Caja de ahorros y Monte de Piedad.

BOURDIEU, Pierre

1993 *Cosas dichas*, Barcelona: Gedisa (Colección El Mamífero Parlante. Serie Mayor).

BRAVO, Carlos

1986 *Jesús hombre en conflicto: el relato de Marcos en América Latina*, México: Centro de Reflexión Teológica: Universidad Iberoamericana.

CAMPICHE, Roland J.

1991 “De la pertenencia a la identificación religiosa: El paradigma de la individualización de la religión hoy en día” en *Religiones Latinoamericanas* 1(1), México (enero-junio): 73-85.

CANTÓN DELGADO, Manuela

1998 *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala, 1989-1993*, La Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica; South Woodstock, Vermont: Plumsock Mesoamerican Studies.

CARRASCO, Pedro

1988 “¿Convertir para no transformar?”, *Cristianismo y Sociedad*, XXVI/I, Núm. 95: 7-49. México Tierra Nueva.

CASILLAS, Rodolfo

1989 “Religión y conflicto social en Chiapas”, *El redescubrimiento de la frontera sur*, Luis Hernández y Juan Manuel Sandoval (eds.), pp. 461-495, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Universidad Autónoma Metropolitana.

CERTEAU, Michel de

1996 *La invención de lo cotidiano: Artes de hacer*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

CORTÉS Y LARRÁZ, Pedro

1978 *Descripción geográfico-moral de la Diócesis de Goathemala*, 2 vol. Prólogo de Adrián Recinos, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia (Biblioteca Goathemala, 20).

DÍAZ DE LA SERNA, Ma. Cristina

1985 *El movimiento de Renovación Carismática como un proceso de socialización adulta*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (Colección Cuadernos Universitarios).

DÍAZ-SALAZAR, Rafael

1997 *El proyecto de Gramsci*, Barcelona: Anthropos.

DIXON, Larry

1992 *The Other Side of the Good News*, Wheaton: Victor Books.

*Documentos de Puebla: III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*

1979 Episcopado latinoamericano. Puebla, México [Disponible en versión electrónica a través de [http://www.vicariadepastoral.org.mx/5\\_celam/3-puebla/puebla\\_contenido.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/3-puebla/puebla_contenido.htm)].

FARRIS, Nancy

1985 “Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán”, *La memoria y el olvido: Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México: SEP-INAH.

1992 *Maya Society Under Colonial Rule; The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, New Jersey: Princeton University.

FIERRO, Alfredo

1979 *Sobre la religión: Descripción y teoría*, Madrid: Taurus.

FORTUNY LORET DE MOLA, Patricia

1990 *On the Road to Damascus: Pentecostals, Mormons and Jehova's Witnessess in México*. University College London. Tesis de doctorado.

1994a “Con ellos aprendí a leer: Una creencia más intelectual que mística”, *Boletín de la ECAUADY* 19 (114): 123-154. Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

1994b “El Pentecostalismo, su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán”, *Nueva Antropología* XIII. (45), abril: 49-63. México.

1998a “Los testigos de Jehová: una alternativa religiosa para enfrentar el Fin de Milenio”, *Religión y Sociedad*, Núm. 4, septiembre-diciembre: 79-94. México: Dirección General de Asuntos Religiosos, S. G.

1998b “Lo religioso, núcleo de la identidad en los conversos”, *Sectas o iglesias: Viejas y nuevas religiones*, Elio Masferrer Kan (coord.). México: Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones: Plaza y Valdés, pp. 123-154.

1999 “Dramatización en la narrativa del converso”, *Secuencia: Revista de Historia y Ciencias Sociales*. Núm. 43, enero-abril: 71-80. México: Instituto Mora.

2001 “Diversidad y especificidad de los protestantes”, *Alteridades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 11 (22): 75-92. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

FOUCAULT, Michel

1992 *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós.

GARCÍA GARCÍA, José Luis

1989 “El contexto de la religiosidad popular”, *La religiosidad popular I. Antropología e historia*. Carlos Álvarez Santaló *et al.* Barcelona, España: Machado, Vol. I, pp. 19-29.

GARCÍA MÉNDEZ, José Andrés

1988 Actividad Política en Indígenas Evangélicos de Chiapas, *Chiapas: El Factor Religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*. Revista Académica para el Estudio de las Religiones. Tomo II, México.

GARMA NAVARRO, Carlos

1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México: INI.

1999 “Conversos, buscadores y apóstatas”, *Perspectivas del fenómeno religioso*, Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas (comps.). México: Secretaría de Gobernación: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

2000 “La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano”, *Alteridades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 10 (20): 85-92, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

GARZA, Mercedes de la

1984 *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México: UNAM.

GEERTZ, Clifford

1994 *Observando el Islam*, Barcelona: Paidós (Paidós studio; 103).

2000 *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

GLUBER, Ruth

1997 “La medicina maya tradicional en Yucatán: Fuentes coloniales”, *Persistencia cultural entre los mayas frente al cambio y la modernidad*, Ramón Arzápalo Marín y Ruth Gubler (comps.), Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 71-92.

GONZÁLEZ MONTES, Adolfo

1985 “La conversión como fenómeno religioso”, *La influencia social inconsciente: Estudios de psicología social experimental*. Serge Moscovici, Gabriel Mugny y Juan Antonio Pérez (eds.) Barcelona: Anthropos, pp. 321-344.

GOODMAN, Felicitas D.

1972 *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, Chicago: University of Chicago Press.

GOSSEN, Gary Hamilton

1996 *Los chamulas en el mundo del sol: Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México: INI.

GRUZINSKI, Serge

1994 *La guerra de las imágenes: De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México: FCE.

GUTERAS HOLMES, Calixta

1986 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, México: FCE.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel

- 1992a “Mayas y mayeros: los antepasados como otros”, *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, Vol. 1, Imágenes interétnicas*, Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary Gossen, y J. J. Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI, pp. 417-442.
- 1992b “Alteridad étnica y conciencia moral: El juicio final de los mayas yucatecos”, *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, Vol. 1, Imágenes interétnicas*, Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary Gossen, y J. J. Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI, pp. 259-322.
- 1992c “De la conversión yucateca al diálogo cristiano y viceversa”, *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, Vol. 1, Imágenes interétnicas*, Miguel León Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary Gossen, y J. J. Klor de Alva (eds.). Madrid: Siglo XXI, pp. 171-234.

GUTIÉRREZ ZUÑIGA, Cristina

- 1996 *Nuevos movimientos religiosos: La Nueva Era en Guadalajara*, Jalisco: El Colegio de Jalisco.

HAGGIN, Kenneth

- 1990 *New Thresholds of Faith*. Nashville: Faith Libraries.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída

- 1994 “Identidades colectivas en los márgenes de la nación: Etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas”, *Nueva Antropología: Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 45: 83-105.

HUXLEY, Aldous

- 2000 “Prácticas religiosas en México y Centroamérica” en *La tempestad*, Año 2, Núm. 11, marzo-abril: 6-11.

JAMES, William

- 1994 *Las variedades de la experiencia religiosa: Estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península. Historia / Ciencia / Sociedad / 199.

JUÁREZ CERDI, Elizabeth

- 1995 *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón Chiapas*, México: INAH.

KELLY, Henry Ansgar

- 1985 *The Devil at Baptism: Ritual, Theology, and Drama*. Ithaca: Cornell University Press.

LANDA, fray Diego de

- 1985 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, FCE.

LEÓN CÁZARES, María del Carmen, Mario HUMBERTO RUZ y José ALEJOS GARCÍA

- 1992 *Del katún al siglo: tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

MAAS COLLÍ, Hilaria

2000 *Leyendas Yucatecas*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

MALDONADO, Luis

1989 “La religiosidad popular”, *La religiosidad popular I. Antropología e historia*. Carlos Álvarez Santaló *et al.*, Barcelona: Machado, Vol. I, pp. 30-43.

MARTIN, David

1990 *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford: Basil Blackwell.

MAURER, Eugenio

1984 *Los tzeltales*, México: Centro de Estudios Educativos.

MEYER, Jean

1989 *Historia de los cristianos en América Latina siglos XIX y XX*, México: Vuelta.

NUÑEZ DE LA VEGA, Francisco

1988 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, Edición crítica de María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, México: UNAM. IIFL, Centro de Estudios Mayas (Serie Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 6).

OCHIAI, Kazuyasu

1985 *Cuando los santos vienen marchando: Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas, Centro de Estudios Indígenas. Serie Monografías, Núm. 3.

OAKS, Maud

2001 *Las dos cruces de Todos Santos. Fundación Yaaxté*, Guatemala: Editorial Cultura.

PITARCH RAMÓN, Pedro

1996 *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México: FCE.

QUATTROCCHI, Patrizia y Miguel GÜÉMEZ PINEDA

2007 *Salud reproductiva e interculturalidad en el Yucatán de hoy*, México: Asociación de Investigaciones Etno-Antropológicas y Sociales de Triesta, CIR-Sociales de la UADY, UACSHUM-UNAM, INDEMAYA, CDI-Delegación Yucatán.

REDFIELD, Robert

1960 *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago: The University of Chicago Press.

REINA-VALERA. BIBLIA

1960 La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina, 1569, revisada por Cipriano de Valera, 1602; otras revisiones 1862, 1909 y 1960, México: Editorial Vida.

RICARD, Robert

1986 *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1532-1524 a 1572*, México: FCE.

RICOEUR, Paul

1969 *Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique*, Paris: Seuil.

1975 *Freud: una interpretación de la cultura*, 3a ed., México: Siglo XXI.

1996 *Sí mismo como otro*, México: Siglo XXI.

RIVERA FARFÁN, Carolina

2001 "Protestantismo y liberalismo en la Frontera oriental de Chiapas", *Pueblos y Fronteras*, Núm. 2, México: UNAM.

ROBLEDO HERNÁNDEZ, Gabriela

1997 *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, México: Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales; Asociación Mexicana de Población.

RODRÍGUEZ M., Zeyda Isabel

1993 *Alfred Schultz, hacia una fundamentación de una sociología del mundo de la vida*. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara (Colección Biblioteca Circular. Serie universitaria).

RONDET, Henri

1972 *Historia del dogma*, Barcelona: Herder.

RUZ, Mario Humberto

1984 "Fray Juan Ramírez: los indios y la Guatemala del siglo XVII", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XV: 177-205, México: UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas.

1989 *Chiapas Colonial: Dos esbozos documentales (La correspondencia episcopal/ el hospital de Comitán)*, México: UNAM-IIFL-Centro de Estudios Mayas (Serie Cuadernos, 21).

1990 "La jaula y los pájaros: La cristianización de los choles del Manché", *Poder y sociedades locales en los Altos de Guatemala*. Gustavo Palma y Marie-Charlotte Arnauld (eds.), Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala y CEMCA, pp. 113-134.

1992 *Copanaguastla en un espejo: Un pueblo tzeltal en el Virreinato*, México: CNCA e INI, 2ª ed.

1997 *Gestos cotidianos: Acercamiento etnológico a los mayas de la época colonial*, Campeche: Instituto de Cultura de Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, Universidad Autónoma del Carmen e Instituto Campechano.

1998 "Identidades de muerte". Conferencia magistral de clausura del IV Congreso Internacional de Mayistas, realizado del 2 al 8 de agosto de 1998, en Antigua, Guatemala.

SANTANA RIVAS, LANDY ELIZABETH

1987 *Protestantismo y sus implicaciones sociales en el campo yucateco*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, Facultad de Ciencias Antropológicas (tesis de licenciatura).

SCHUTZ, Alfred

1995 *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 2ª. ed.

STOLL, David

1990 *¿América latina se vuelve protestante?: las políticas del crecimiento evangélico*, Berkeley: University of California.

TARDIFF, Emiliano

1984 *Jesús está vivo*, México: Publicaciones Kerigma.

THOMAS, Norman D.

1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial: Un pueblo Zoque*, México: SEP (Septententas; 166).

VÁZQUEZ, Francisco

1937- *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de N.*

1940 *Seráfico Padre San Francisco en el Reino de la Nueva España*, Guatemala: Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia. 2ª ed. en tres tomos.

VILLA ROJAS, Alfonso

1990 *Etnografía tzeltal de Chiapas: Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, México: Gobierno del Estado de Chiapas y M. A. Porrúa.

VIQUEIRA, Juan Pedro y Mario HUMBERTO RUZ (eds).

1995 *Chiapas: Los rumbos de otra historia*, México: UNAM y CIESAS.

VOGT, Evon Zartman

1992 *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México: INI y CONACULTA (Colección Presencias).

VOS, Jan de

1988 *La paz de Dios y del rey: La conquista de la Selva Lacandona, 1525-1821*, México: Secretaría de Educación y Cultura de Chiapas, 2ª. ed.

WILLIAIME, Jean Paul

1998 "Del protestantismo como objeto sociológico", *Religiones y Sociedad*, Núm. 3, mayo/agosto: 123-134. México: Secretaría de Gobernación.

WITTEGENSTEIN, Ludwig

1999 *Investigaciones filosóficas*, México: Ediciones Altza (Grandes obras del pensamiento contemporáneo).

WOLF, Eric

1959 *Sons of the Shaking Earth*, Chicago: University of Chicago.

XIMÉNEZ, Francisco

1971- *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, edición de Carmelo Sáenz de Santa María, Vols. I-III y VI, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia (Biblioteca "Goathemala").

PAN AGRIO, MANÁ DEL CIELO.  
ETNOGRAFÍA DE LOS PENTECOSTALES  
EN UNA COMUNIDAD DE YUCATÁN,

editado por el Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la UNAM, siendo el Jefe de Publicaciones MARCOS GARCÍA YEH, se terminó de imprimir el 28 de febrero de 2010 en los talleres de Editorial Cromocolor, Miravalle 703 Portales, México, D. F.

La composición en tipos Garamond en 11:13.2 y 10:12 pt fue realizada por ISABEL VÁZQUEZ y los textos estuvieron al cuidado de DANIELA MALDONADO CANO.

La edición consta de 500 ejemplares en encuadernación rústica y con interiores impresos en papel cultural de 90 g.

