



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

CHAPINGO

DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR

**CONVERSIÓN RELIGIOSA Y ADAPTACIÓN DEL
SISTEMA DE PRODUCCIÓN RURAL: EL CASO DE EL
DURAZNAL, CHIAPAS.**

TESIS

QUE COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENER EL GRADO
DE:

MAESTRO EN CIENCIAS EN
DESARROLLO RURAL REGIONAL

PRESENTA:

EDWIN ALBERTO FERNÁNDEZ SARABIA



ENERO 2014



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

CHAPINGO

DIRECCIÓN DE CENTROS REGIONALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL

AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR

CONVERSIÓN RELIGIOSA Y ADAPTACIÓN DEL
SISTEMA DE PRODUCCIÓN RURAL: EL CASO DE EL
DURAZNAL, CHIAPAS.

TESIS

QUE COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENER EL GRADO
DE:

MAESTRO EN CIENCIAS EN
DESARROLLO RURAL REGIONAL

PRESENTA:

EDWIN ALBERTO FERNÁNDEZ SARABIA



DIRECCIÓN GENERAL ACADÉMICA
DEPTO. DE SERVICIOS ESCOLARES
TOLUCA, ESTADO DE MÉXICO



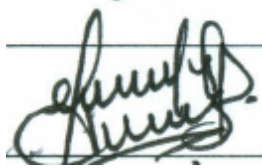
ENERO 2014

SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS

**AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR. CONVERSIÓN RELIGIOSA Y
ADAPTACIÓN DEL SISTEMA DE PRODUCCIÓN RURAL: EL CASO DE EL
DURAZNAL, CHIAPAS**

Tesis realizada por Edwin Alberto Fernández Sarabia bajo la
dirección del Comité Asesor indicado, aprobada por el mismo y
aceptada como requisito parcial para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIAS EN DESARROLLO RURAL REGIONAL



DIRECTOR: Dr. Gerardo Hernández Aguilar
NOMBRE



ASESOR: Mtra. Cristina Reyes Barrón
NOMBRE



ASESOR: Mtro. Antonio Gómez Hernández
NOMBRE

A mi madre: la eterna Penélope que siempre espera por mí.

A Barbara: mi cómplice-compañera en este transitar creativo
llamado "vida". Eres parte de este intento, de estas manos,
de esta causa.

A los "berracos": Néstor, Eliú, Angie, Jefte y Gladis

A mi hermana Zayra, gladiadora incansable de carácter ferreo

A Diego Arreola Rodríguez, por su fuerza, entereza y espíritu
de lucha. Por Recordarnos la simple y sencilla formula de
este mundo: "En el DAR está el recibir".

AGRADECIMIENTOS.

A Dios que con su existencia o inexistencia nos ha permitido estudiar este tipo de fenómenos.

A todas las personas de El Duraznal que accedieron a platicar conmigo y regalarme parte de su tiempo y conocimiento.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por haberme otorgado la beca que me permitió cursar este Posgrado.

A Arturo Arreola por la generosidad, paciencia, dedicación y amistad fraterna que siempre me brindó. Gracias por ser un constante desafío intelectual y permitirme transitar el pensamiento a otras escalas creativas.

A Cristina Reyes por creer en mí. Por su disposición y acompañamiento, por el tiempo invertido en leer esta tesis, aun cuando sus ocupaciones son muchas.

Al Mtro. Antonio Gómez Hernández, por la certeza y precisión de sus comentarios. Por su rigor para revisar, por su tiempo y paciencia. También por ser una coincidencia fortuita, de esas que me fascinan, un asesor de tesis que surgió una noche de futbol y del equipo contrario.

A Gerardo Hernández Aguilar, por estar ahí cuando se le necesita, por las charlas formales e informales. Por su pasión lectora, por generar en los estudiantes dudas que forman y transforman el conocimiento.

A los docentes de la maestría que han contribuido a mi formación académica, pero sobre todo humana. A esas personas que se cruzan de pronto en el camino de la vida: Gerardo Hernández Aguilar, Daniel Villafuerte Solís, Terry Spitzer y Alberto Zarazua.

A Ofelia Moreno, Alva Luz, a Chenchó y a Othoniel. Gracias por sus atenciones. Gracias por todo.

A la banda del Instituto Para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica (IDESMAC): Cesar, Guadalupe, Janeth, Armando. Su compromiso para generar un mundo distinto es inspirador. Siempre fue importante "espejear" la teoría con la praxis y ustedes contribuyeron a eso.

A mis compañeros y amigos de generación Darinel, Elmar, Manuel, Josefina, Robinsón e Iván.

A mi madre por su paciencia amor y cariño incondicional.

A Barbara, mi compañera, mi pareja, mi novia... Gracias por Ser y Estar.

DATOS BIOGRÁFICOS

Nacido en la ciudad de Mérida Yucatán. Estudio toda su educación básica en escuelas públicas. Continuo sus estudios en escuelas públicas también, pero adscritas a la Universidad Autónoma de Yucatán, concluyendo en 2007 la Licenciatura en Comunicación Social en esa Máxima Casa de estudios.

A la par, desde el año 2002, colaboró como actor en la compañía de teatro de títeres del fallecido director Wilberth Herrera Pérez (Premio Nacional de Ciencias y Artes 2011). Asimismo, participó de manera activa en la actuación profesional en su Estado Natal del año 2002 al año 2010. Del mismo modo, en el año 2006, comienza su participación en el taller de Narrativa del Maestro Rafael Ramírez Heredia, mejor conocido como el Rayo Macoy. Y desde 2010 pertenece al colectivo de escritores "Al Sur de la Palabra"

A finales de 2008, un suceso le cambia las directrices de la vida al incorporarse a las filas de Investigación y Educación Popular Autogestiva A.C., unidad ejecutora de los proyectos de UNICEF en Yucatán.

En 2010, viaja a la ciudad de San Cristóbal de las Casas Chiapas, para incorporarse a la vida de las ONG`s. Colabora en un principio en el Instituto de Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey, en su incubadora de proyectos sociales, en las cuales se desempeñó como instructor de teatro para niños.

Actualmente colabora en el Instituto Para el Desarrollo Sustentable en Mesoamérica en la rama de turismo rural en las comunidades de Agua Fría y Punta Arena, Catazajá Chiapas.

En el año 2011 se integra a la Maestría en Ciencias en Desarrollo Rural Regional de la Universidad Autónoma Chapingo, sede Chiapas.

AL CÉSAR LO QUE ES DEL CÉSAR
CONVERSIÓN RELIGIOSA Y ADAPTACIÓN DEL SISTEMA DE PRODUCCIÓN RURAL: EL CASO DE EL
DURAZNAL, CHIAPAS.

TO CAESAR WHAT IS CAESAR'S
RELIGIOUS CONVERSION AND ADAPTATION OF RURAL PRODUCTION SYSTEM: THE CASE OF THE
DURAZNAL, CHIAPAS.

Alumno: Edwin Fernández Sarabia, MCDRR
Director de Tesis: Gerardo Hernández Aguilar

La conversión religiosa protestante representa en el converso una "experiencia de vida" significativa. Al hablar de conversión religiosa nos referimos al vasto proceso por el cual un los individuos deciden abandonar su religión de origen y adoptar una nueva creencia, y por ende, cambiar su forma de vida. Hablar de conversión, es hablar de cambio, y esto último, implica crisis, decisiones, identidad, coyunturas etc.

Dicha inserción de una nueva profesión religiosa, generara un proceso gradual de construcción de una nueva identidad, generada a partir de la "nueva religión", pero no solo como reproducción de nuevas reglas de actuar, sino como un proceso de construcción en la incorporación de nuevas prácticas, valores, símbolos y creencias que normaran a este "nuevo ser religioso".

El presente trabajo encuentra en la teoría de los sistemas complejos de Rolando García (2006) un marco interpretativo del fenómeno religioso en la comunidad de El Duraznal, municipio de San Cristóbal de las Casas Chiapas.

Palabras Clave: Conversión Religiosa, Sistemas complejos, Nueva identidad

The Protestant religious conversion represents a significant "life experience" to the convert. By religious conversion we mean the vast process by which individuals decide to abandon their religion of origin and adopt a new belief, thus changing their lifestyle. To deal with conversion means to deal with change, which involves crisis, decisions, identity, joints, etc.

Such insertion of a new religious affiliation will generate a gradual process of identity construction, originated in the "new religion", not only as a reproduction of new rules, but also as a process of construction incorporating new practices, values, symbols and beliefs that will regulate this "new religious being."

This work founds an interpretive framework of religion in the complex system theory of Rolando García (2006) and intends to apply it in the community of El Duraznal, municipality of San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Key words: Religious Conversion, complex systems, new identity

ÍNDICE

INTRODUCCION.....	1
METODOLOGÍA.....	5

CAPITULO I. MARCO HISTÓRICO GEOGRÁFICO

1. MARCO GEÓGRAFICO.....	13
1.1 Los Altos de Chiapas.....	13
1.2. Regionalización: El Duraznal.....	17
1.3. MARCO HISTÓRICO	
Conversión Religiosa en Chiapas.....	22
1.3.1. El "Duraznal" en el contexto del conflicto religioso Chiapaneco.....	27

CAPITULO II. CONVERSIÓN RELIGIOSA UN FENÓMENO COMPLEJO Y COYUNTURAL: DISCUSIÓN CONCEPTUAL

2. Presentación de Hipótesis teóricas.....	32
2.1. Acercamiento General a la definición de Religión.....	32
2.2. Conversión religiosa como construcción social: La objetivación de la realidad.....	33
2.3. Concibiendo al mundo desde una perspectiva compleja.....	37
2.4. Coyunturas asociadas a la noción de conversión religiosa.....	42
2.4.1. Implicaciones culturales y políticas de la conversión religiosa.....	43
2.4.2. Implicaciones económicas de la noción de conversión religiosa.....	48

2.3 Cambio y adaptación en los "Altos" de Chiapas:	
Conversión religiosa y el cuestionamiento de las formas de organización político religiosas tradicionales.....	51
2.3.2 Conversión religiosa como propiedad emergente:	
Propiedades emergentes de los sistemas complejos.....	54
2.3.3. Nuevas identidades sociales a partir de la conversión religiosa.....	57
2.4. Condición y posición cultural en los altos de Chiapas.....	60
2.4.1 Conversión religiosa y procesos de adaptación.....	63

CAPITULO III. LA CONSTRUCCION SOCIAL DEL DURAZNAL

3.1. Contexto Chiapaneco en los años setenta y ochenta: Crónica de conversiones anunciadas.....	67
3.2. El Duraznal, antes y después de la conversión religiosa.....	70

CAPÍTULO IV LOS CONCEPTOS EN ACCIÓN: SISTEMAS COMPLEJOS Y TERRITORIO EN EL DURAZNAL

4.1 Sistemas complejos en El Duraznal.....	85
4.2 Territorio: Breve acercamiento Conceptual.....	88
4.2.1 Procesos de apropiación territorial en El Duraznal.....	90
Territorio: Dimensión Social	
Territorio: Dimensión Económica	
4.2.2 Las razones económicas del patriarca.....	98

CAPITULO V. CONVERSIÓN RELIGIOSA Y CAMBIO EN LOS SISTEMAS DE PRODUCCION

5.1. Vinculación social de los habitantes del Duraznal con SCDLC y con sus lugares de origen.....	104
5.2. Integración horizontal de los sistemas de producción Producir como en "casa" y para la casa.....	106
5.2.1. Primer intento de producción intensiva.....	108
5.3. Integración vertical de los sistemas de producción Innovación tecnológica.....	110

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES

6.1. Conclusiones teóricas: Verificación o negación de hipótesis de investigación.....	114
6.2. Verificación teórica de la hipótesis de la investigación.....	124

LITERATURA CITADA.....	125
-------------------------------	------------

INTRODUCCIÓN

El fenómeno de la conversión religiosa ha sido una temática recurrente de análisis y estudio en el contexto chiapaneco desde la década de los ochenta.

La conversión religiosa protestante en Chiapas detonó expulsiones masivas a mediados de los años setenta, ochenta y principios de los noventa. Esto generó múltiples reconfiguraciones del escenario religioso de la entidad, tanto en el ámbito rural como urbano.

Teóricamente la conversión religiosa protestante representa en el converso una "experiencia de vida" significativa. Al hablar de conversión religiosa nos referimos al vasto proceso por el cual un los individuos deciden abandonar su religión de origen y adoptar una nueva creencia, y por ende, cambiar su forma de vida. Hablar de conversión, es hablar de cambio, y esto último, implica crisis, decisiones, identidad, coyunturas etc.

Berger los define como una "migración entre mundos religiosos" o una "transferencia individual de un mundo a otro (Berger, 1977: 6). En este caso, se considera que el sujeto social converso participa activamente en la reformulación de su quehacer y en la concepción del mundo; se

encuentra inmerso en la búsqueda permanente de un orden distinto, de transición entre lo que *Desea Ser* y lo que es efectivamente.

Fabré (2001) asume que "el cambio de profesión religiosa no se limita a una modificación en las creencias íntimas del individuo, abarca dimensiones de la realidad que en otros momentos se consideraban ajenas a lo religioso. Así, La conversión religiosa se traduce en una vía de cambio, en un proceso que va de un pasado-presente deteriorado hacia un presente-futuro prometedor; de construcción de identidad a través de la religiosidad que adoptó.

Cabe aclarar que dicha adopción remite a la posibilidad del sujeto de conocer, recuperar, recomponer y/o rechazar lo que la institución religiosa le oferta y no sólo a escoger una opción contenida en el abanico de posibilidades del campo religioso.

La emigración de una religión a otra, generalmente deviene en un cambio de identidad en la persona que lo experimenta. Gilberto Giménez (1989), explica que la conversión se desarrolla en la interacción social, en la confrontación cotidiana con los otros, en la comunicación simbólica con los "demás"

Siguiendo a Peter Berger (1977) "todo acto de afiliación social impone una elección de identidad. A la inversa, toda

identidad, exige afiliaciones sociales específicas para poder sobrevivir". Aquí el grupo juega un papel fundamental en la transformación y mantenimiento de la nueva identidad religiosa. El grupo de alguna manera influye en el repudio que construye el sujeto converso hacia la identidad anterior, así como en la incorporación de nuevas prácticas, valores, símbolos y creencias.

Una nueva "fe" religiosa puede actuar como un "dispositivo ideológico, práctico y simbólico por el cual es constituido, mantenido, desarrollado y controlado el sentido individual y colectivo de la pertenencia social" (Fabre, 2001: 284). El proceso de conversión religiosa protestante no se limita a la reproducción de las nuevas reglas adquiridas, sino a la construcción y conlleva una parte de creación individual y colectiva.

La conversión religiosa protestante está asociado a una serie de eventos coyunturales, a los que Fabre (2001) denomina crisis, que pueden ser económicas, políticas, de salud entre otras. Estos eventos generan condiciones para la introducción de una nueva "fe", ante el colapso del dispositivo ideológico, práctico y simbólico religioso.

Dicha inserción de una nueva profesión religiosa, generara un proceso gradual de construcción de una nueva identidad, generada a partir de la "nueva religión", pero no

solo como reproducción de nuevas reglas de actuar, sino como un proceso de construcción en la incorporación de nuevas prácticas, valores, símbolos y creencias que normaran a este "nuevo ser religioso".

El presente trabajo encuentra en la teoría de los sistemas complejos de Rolando García (2006) un marco interpretativo del fenómeno religioso en la comunidad de El Duraznal, municipio de San Cristóbal de las Casas Chiapas. Debe aclararse que la teoría de los sistemas complejos sirvió en esta investigación como marco interpretativo teórico, no metodológico¹.

Desde la perspectiva de los sistemas complejos la conversión religiosa responde a coyunturas, no crisis, que actúan como externalidades del sistema religioso y socioterritorial y están asociadas a la economía, la salud y la política.

Dicha conversión protestante genera una nueva identidad que flexibiliza las capacidades adaptativas del sistema social y le permite transformar y aprovechar nuevas condiciones y oportunidades provenientes del entorno. Uno de

¹ Pese a que en la metodología de esta investigación las categorías son conceptuadas como subsistemas de dos sistemas más amplios, el religioso y el socioterritorial, el diseño metodológico no estuvo mediado por la teoría de los sistemas complejos.

los cambios que pueden ser generados a través de este proceso, es la adaptación del sistema de producción rural.

METODOLOGÍA

La metodología cualitativa se refiere en su más amplio sentido a la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas habladas o escritas y las conductas observables (Taylor y Bogdan, 1987: 20), es un modo de encarar el mundo empírico.

En ésta el investigador quiere entender los fenómenos sociales desde la perspectiva del actor. Jack Douglas, citado en el libro de Steve Taylor y Robert Bogdan (1987: 16), comenta que "La realidad que importa es la que las personas perciben como importante".

Asimismo señala que "Las "fuerzas" que mueven a los seres humanos como seres humanos y no simplemente como cuerpos humanos... son "materia significativa". Son ideas, sentimientos y motivos internos" (Douglas en Taylor y Bogdan, 1987: 16).

Planteo una metodología cualitativa desde una perspectiva holística, en donde las personas, escenarios y comunidades no sean un conjunto de variables, sino una unidad

de análisis que permite cuantificar considerados como un todo.

Del mismo modo planteo la necesidad de tener un enfoque humanista en la presente investigación. No solo apelar a los constructos teóricos, sino también, “perderle el miedo” a la subjetividad que toda investigación implica. Tener un rigor metodológico sí, sin embargo, no perder de vista que éste está en constante interacción con la realidad y a veces es posible que el rigor metodológico pueda ser superado en ocasiones. (Taylor y Bogdan, 1987: 21).

El primer paso para la realización de esta investigación fue realizar una revisión bibliográfica profunda (Taylor y Bogdan, 1987: 33) para conocer el estado de la cuestión religiosa en la entidad chiapaneca, en la región “altos” y en el área a estudiar.

Se pudo constatar que existen, a la fecha, múltiples estudios acerca de la cuestión religiosa en la entidad chiapaneca y específicamente en la **región** “altos”. Rivera (2005), nos habla de la diversidad religiosa que se ha gestado en el Estado desde principios de los años setenta. Robledo (2007) habla de la reconfiguración del escenario chiapaneco como resultado de la pluralidad religiosa y sus

transformaciones en las relaciones sociales en los niveles local, regional y global.

Hernández (2002) abunda sobre actores sociales que encuentran en lo religioso un sentido a las experiencias forjadas en su movilidad espacial han introducido cambios en sus terruños que afectan la certidumbre de las costumbres consuetudinarias, especialmente las orientadas por las tradiciones católicas.

Finalmente Ballinas (2007) y Kauffer (2007), nos especifican la problemática religiosa, asociada a un contexto específico en la comunidad del Duraznal, localidad de San Cristóbal de las Casas Chiapas.

Asimismo García (2005), nos pone en contexto la problemática en la cual se desenvuelve el conflicto religioso en el Duraznal, la cual se da en una comunidad que se encuentra en un canal de riego de aguas residuales y que este se encuentra asociada a una política pública "no concluida" que dio como resultado la construcción del túnel de desagüe de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Un canal de riego, cuya única fuente sean las aguas residuales.

En la presente investigación propongo una metodología cualitativa cuya base sea la observación participante como

punto nodal. La observación participante es empleada en este estudio "para designar la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo" (Taylor y Bogdan, 1987: 31).

Para esto, trabajé con charlas semiestructuradas a modo de diálogos que establecí con los sujetos de estudio. La recolección de los datos consto de charlas semiestructuradas con los pobladores de la comunidad El Duraznal.

Para ello conté con un guion prediseñado de entrevista. Estas entrevistas pueden ser consideradas a profundidad, si concebimos éstas como:

Reiterados encuentros cara a cara entre el investigador y los informantes, encuentros estos dirigidos hacia la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias, situaciones tal como lo expresan con sus propias palabras (Taylor y Bogdan, 1987: 101).

Debo indicar que estas entrevistas a profundidad se construyeron a partir de charlas informales. Es por eso que el acercamiento a los informantes deberá ser flexible y adaptado a las circunstancias de las personas. Las charlas informales permitieron construir entrevistas a profundidad en base a lo reiterada de estas.

Esta entrevista adopta la forma de un diálogo coloquial. Este tipo de técnica se da en un contexto verbal que permite

motivar al interlocutor, elevar su nivel de interés y colaboración, reconocer sus logros, prevenir una falsificación, reducir los formalismos, las exageraciones y las distorsiones, estimular su memoria, aminorar la confusión o ayudarlo a explorar, reconocer y aceptar sus propias vivencias inconscientes.

El propósito de la entrevista de investigación cualitativa es obtener descripciones del mundo vivido por las personas entrevistadas, con el fin de lograr interpretaciones fidedignas del significado que tienen los fenómenos descritos (Taylor y Bogdan, 1987: 135).

Otra técnica que consideré pertinente utilizar en este estudio es el de estudios de familia, entendida esta como una técnica abierta y flexible y puede ser potencializada cuando los eventos narrados tienen una dimensión temporal continua que relaciona el tiempo individual, el familiar y el histórico (Cobarrubias, 2004: 113)

Partiendo desde la premisa que toda familia ocupa un espacio multidimensional que le envuelve en virtud de su posición estructural en un tiempo y espacio determinado. La familia es un sistema simbólico complejo de relaciones con una dinámica interna, pero también externa en base a la

interacción con su entorno, dicho de otro modo es un entorno sociocultural complejo.

En el caso del Duraznal, planteo que las familias han tenido en su tiempo de vida, acceso a mayores o menores recursos simbólicos que es el material interpretativo de este estudio.

Las representaciones simbólicas de la familia se construyen en el contacto con el mundo exterior, externalidades, y por la resignificación del mundo interior. Las familias están imbricadas de ambas. Trabajar con historias de familia significa localizar eventualidades, en este caso coyunturales, y buscar sus conexiones en sujetos acciones y tiempos.

Esta técnica me permitió estudiar trayectorias individuales y grupales (Cobarruvias, 2004: 117). Es una ventana que me permite mirar, si tomamos en cuenta que la comunidad de estudio tiene menos de treinta años de formación como tal, una línea de tiempo muy clara en la construcción de las relaciones entre la conversión religiosa y las implicaciones que está pueda tener con la generación de nuevas identidades a partir de la conversión y con ello implicaciones en la forma de producción rural.

Las historias de familia son narraciones que permiten documentar una investigación. Como unidad de análisis una familia puede volverse observable como un sistema a escala contenido dentro de un tejido complejo de macroestructuras.

Como unidad de análisis la familia nos proporciona niveles de interpretación diferentes a veces contradictorias a veces complementarios (González, 1995: 138). Partimos del hecho de que toda familia ocupa un lugar en un espacio social multidimensional que le envuelve, y en virtud de su posición estructural en él tiene mayores o menores posibilidades de acceso en su tiempo de vida a diversos tipos de recursos (González, 1995: 139).

Nuestra unidad de análisis deseable comprendió cuando menos dos generaciones de familia. Se contó con información y testimonios de personas que vivieron la fundación de la comunidad. Asimismo se recabo información de personas que crecieron en la comunidad del Duraznal, esto nos permitió tener una línea clara de tiempo de los hechos que sucedieron en esta localidad.

Desde la Teoría General de Sistemas la familia puede ser definida como un sistema, "un conjunto organizado e interdependiente de personas en constante interacción que se

regula por unas reglas y por funciones dinámicas que existen entre sí y con el exterior.

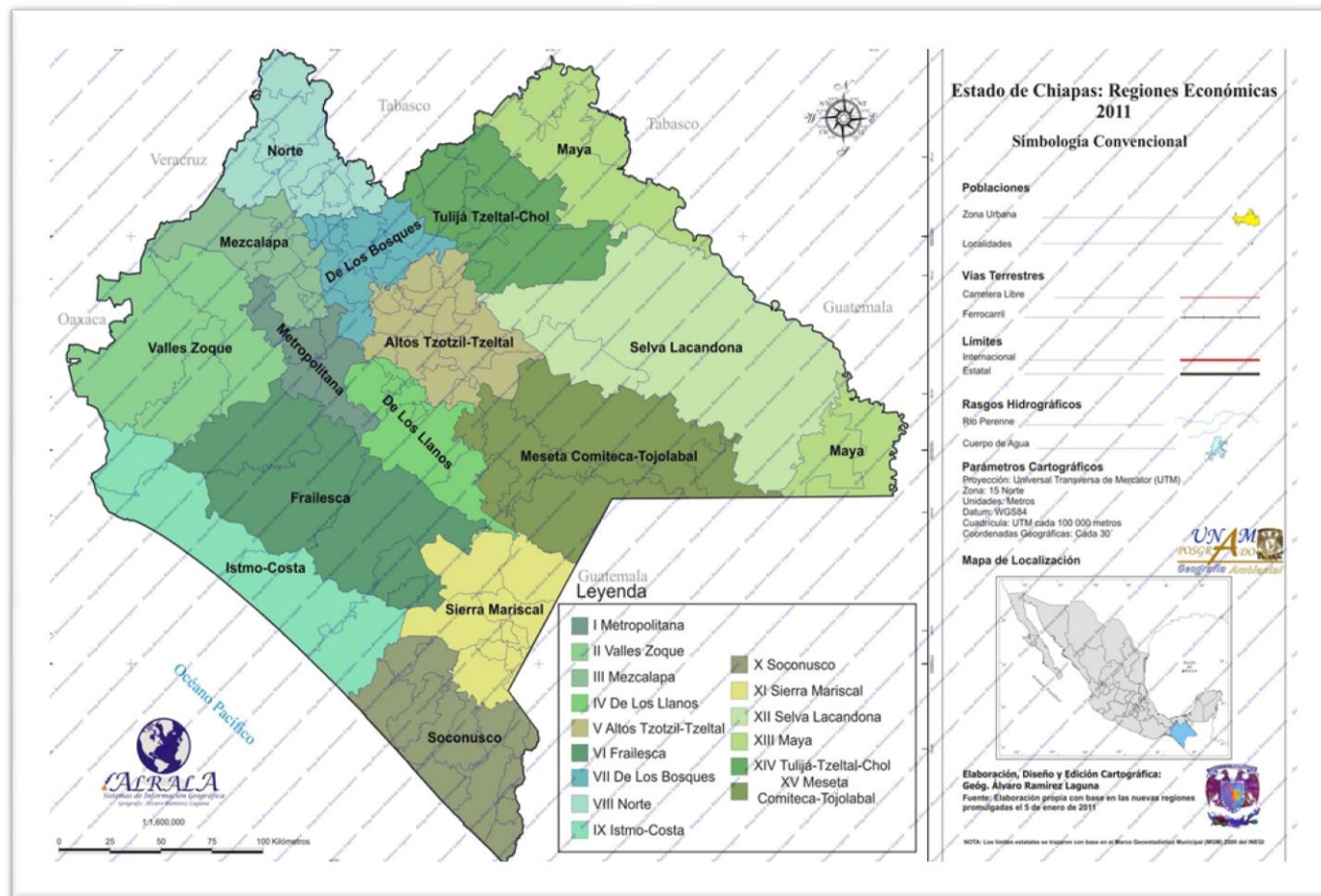
Desde el enfoque sistémico los estudios que tienen como a la familia como unidad de análisis se basan, no tanto en los rasgos de personalidad de sus miembros, como características estables, temporal y situacional, sino más bien en el conocimiento de la familia, como un grupo con personalidad propia y como escenario en donde tienen lugar un amplio entramado de relaciones (Gimeno, 1999: 5).

CAPÍTULO I. MARCO HISTÓRICO GEOGRÁFICO

1. Marco Geográfico

1.1 Los Altos de Chiapas

Los 123 municipios del Estado de Chiapas se encuentran divididos en quince regiones económico administrativas: Metropolitana, Valle Zoque, Mezcalapa, De los Llanos, Altos, Frailesca, De los Bosques, Norte, Itsmo-Costa, Soconusco, Sierra Mariscal, Sierra Lacandona, Maya, Tulijá Tseltal-Chol, Meseta Comiteca Tojolabal. Cabe aclarar que esta regionalización es apenas vigente, puesto que fue promulgada el 5 de enero del 2011. Quedando la regionalización del Estado Chiapaneco de la siguiente manera:



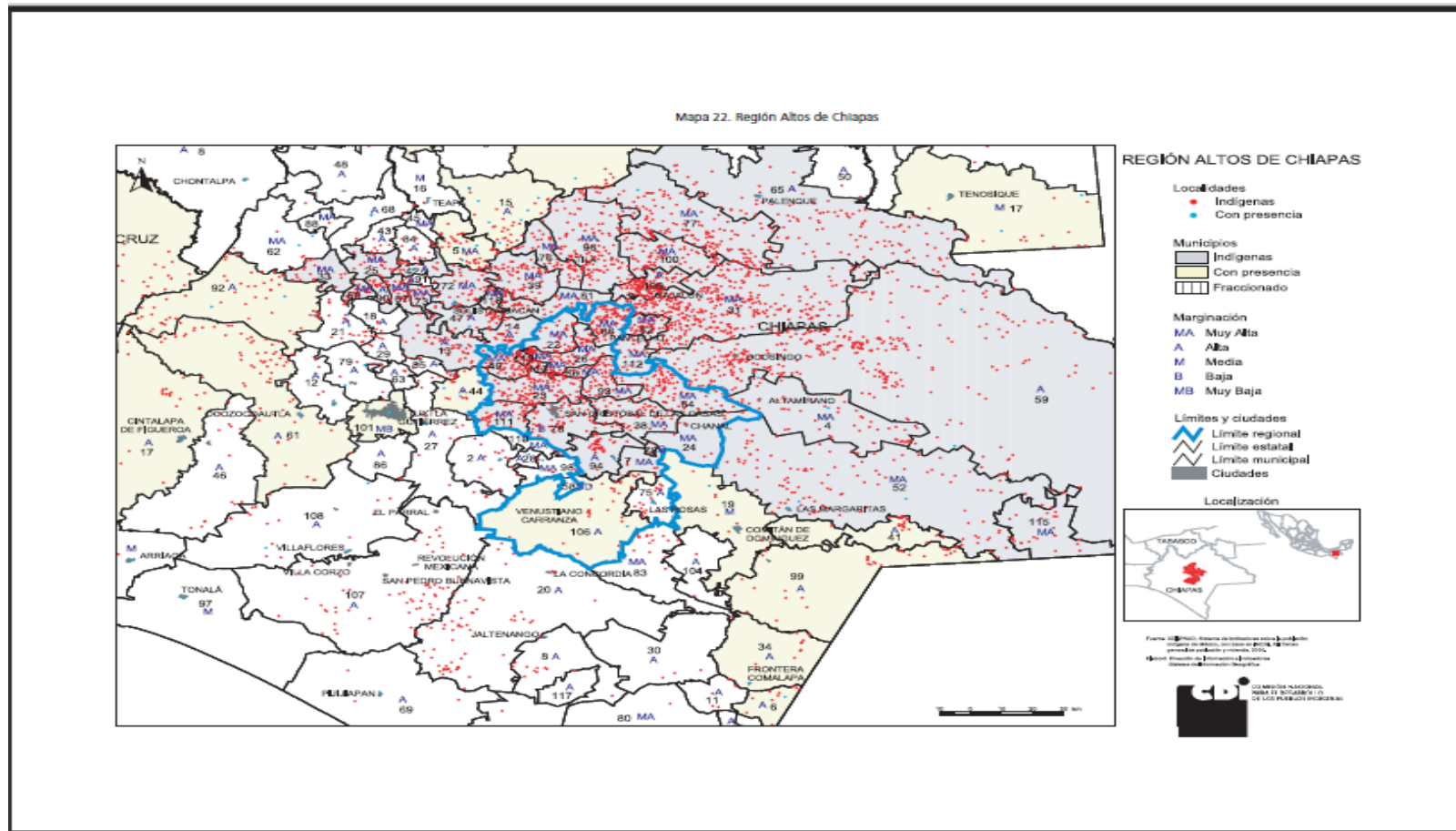
Regiones Económicas del Estado de Chiapas 2011²

² Consultado el 17 de mayo del 2013 de: [http:// geochiapas.blogspot.com/2011/06/regiones-economicas](http://geochiapas.blogspot.com/2011/06/regiones-economicas)

La región "altos" de Chiapas, está conformada por 17 municipios: Amatenango del Valle, Chalchihuitan, Chamula, Chanal, Chenalhó, Huixtán, Larrainzar, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, Las Rosas, San Cristóbal de las Casas, Tenejapa, Teopisca, Zinacantán , San Juan Cancuc y Aldama.

El Estado Chiapaneco cuenta con una extensión territorial de 75, 498 km² que equivale al 3.84% del territorio nacional Mexicano. En el caso de la zona "Altos" esta tiene una extensión de 3, 762.36 km². Esta extensión corresponde a el 3.72% del territorio de la superficie total del Estado. La cabecera regional de la zona se encuentra en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

La región presenta un índice promedio de marginación y pobreza muy alta en todos los municipios exceptuando la ciudad de San Cristóbal de las casas. Asimismo, el informe del PNUD del año 2005, ubicaba a los municipios de Pantelhó, Zinacantán, Chenalhó, Chalchihuitan, San Juan Cancuc, Aldama, Chamula y Mitontic en los últimos lugares del Estado del Índice de Desarrollo Humano. Dicha clasificación se basa en indicadores de Salud, educación e ingreso per capita.



Mapa del índice de Marginación Región Altos de Chiapas³

³ Consultado el 17 de Mayo del 2013 de: http://www.cdi.gob.mx/regiones/22_altos_chiapas

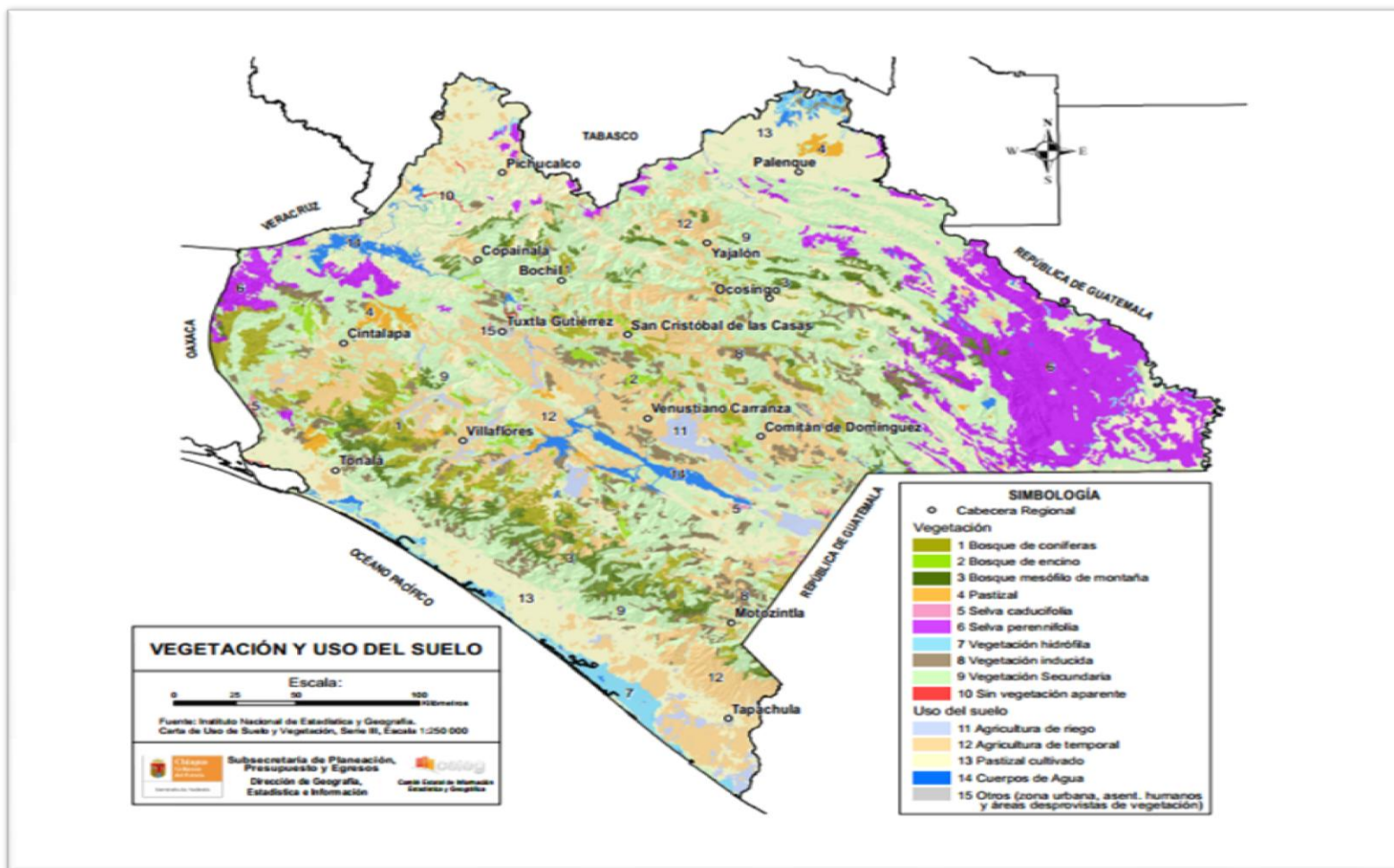
La población de la región asciende a 479, 567 habitantes, que representa el 12.28% de la población estatal que es de 3, 902,892 habitantes de acuerdo al Censo de Población y Vivienda del año 2000. La densidad poblacional de la zona promedio es de 196.16 hab/km² la cual contrasta con la del Estado en su conjunto, que es de 51.93km².

La población indígena comprendida en la región es de 338,482 personas, que corresponde al 70.58% de la población regional y el 8.66% de los habitantes del territorio Chiapaneco. La región cuenta con la presencia de dos grupos étnicos mayoritarios: Tseltal y Tsotsil.

1.2. Regionalización: El Duraznal

El municipio de San Cristóbal de las Casas se encuentra en la zona "Altos" del estado de Chiapas. El 84% de la población radica en la cabecera municipal y el 15.1% restante reside en 83 localidades menores de 2500 habitantes.

El Duraznal se encuentra con coordenadas entre los 16° 40' 47" y 16° 37'48'' de latitud norte y los 19° 40'40'' latitud oeste (García, 2005, 62). La vegetación residual es secundaria con bosque de pino encino. La siguiente imagen nos muestra la distribución de vegetación y uso de suelo de la zona donde se encuentra la comunidad de estudio.



Mapa de vegetación y uso de suelo del Estado de Chiapas⁴

⁴ Consultado el 17 de Mayo del 2013 de: <http://www.ceieg.chiapas.gob.mx>

El clima en la zona es templado sub húmedo con lluvias en verano, el mismo que predomina en la zona "Altos"; sin embargo en el Duraznal el territorio está libre de heladas, lo cual lo hace un lugar especial para el cultivo agrícola. La temperatura media entre los 12 y 18⁰ Celsius.

El Duraznal es una comunidad tsotsil que pertenece al municipio de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, ubicada al sur-oeste de la cabecera municipal en un área de producción agrícola asociada con el uso de aguas residuales para el riego.

Dicha comunidad se encuentra a la salida del "túnel" de San Cristóbal de las Casas, el cual drena las aguas residuales de la cabecera municipal. Esta corriente de aguas residuales tiene su origen en el año de 1976, fecha en que el municipio construyó un túnel para drenar la parte baja de la cuenca donde se ubica la ciudad de San Cristóbal de las Casas y así evitar las constantes inundaciones que ocurrían en la ciudad que datan desde el año 1529 (García, 2005:64).⁵

El Duraznal cuenta con cien hectáreas destinadas al trabajo agrícola. Dicha comunidad colinda al norte con La Lagunita y al sur con las comunidades de Laguna Grande y

⁵ García explica: "Por el tipo de conformación de la cuenca hidrográfica de San Cristóbal, las partes bajas son proclives a inundaciones" (García, 2005: 65).

Laguna del Carmen las cuales también pertenecen al municipio
de San Cristóbal de las Casas



Mapa de ubicación de la población de estudio⁶
Municipio de SCDLC/Ubicación El Duraznal
Fuente: elaboración propia con imágenes de Google earth.

⁶ Elaboración propia con imágenes de Google earth el 22 de julio del 2013

Debido a la cantidad de agua que fluye hacia El Duraznal, fue posible que se construyeran canales artesanales de riego para cultivo agrícola, estos canales permiten llevar agua por toda la comunidad y las comunidades vecinas que se encuentran en pendiente. El sistema de riego, además de estar constituido por canales, cuenta con mangueras que permiten llevar el agua a lugares más específicos.

Algunos cultivos son regados con aspersores (flores y hortalizas). Tanto los canales como las mangueras que conducen las aguas residuales pasan por todo el espacio físico del lugar: casas, escuela, iglesia, casa de salud, campo agrícola.

La comunidad está dividida en zona alta, llamada propiamente El Duraznal, y la zona baja que se llama El Ocotal.

1. 3. Marco Histórico

Conversión Religiosa en Chiapas

La sociografía religiosa de Chiapas en el censo del año 2000, demuestra una transformación radical en el escenario en comparación con el registro de 1970 (Rivera *et al*, 2005: 107).

En 1970, la feligresía católica representaba el 91.2% del total de la población estatal; treinta años después, en el 2000, representa un 63.8%. En contraste la feligresía de las congregaciones no católicas que en 1970 representaba apenas el 4.8%, al año 2000 habían 22.0%. La población protestante y/o evangélica y bíblica no evangélica alcanzan la cifra en términos absolutos de 719, 599 personas, según el censo del año 2000. El INEGI, registra a la entidad como el estado federal con menor índice de catolicismo en el país y en las últimas dos décadas como uno que cuenta con mayor diversidad religiosa. (INEGI, 2000).

Alberto Hernández, reportaba en el año 2002, una importancia significativa en cuanto a la diversidad religiosa que se estaba dando en México. Hernández comenta que este fenómeno ha tenido más éxito en los dos extremos del territorio nacional: la frontera norte y el sureste.

Hoy, la diversidad religiosa en México es un hecho constatable pero, quizás, el aspecto más importante que se puede señalar es que en nuestras fronteras nacionales se vive con mayor intensidad este proceso. En solo una década, la frontera sur se convirtió en el bastión más importante del movimiento evangélico, produciendo con ello un fenómeno de múltiples impactos y significados (Hernández, 2002: 35).

La situación religiosa en México ha dejado de ser católica en su totalidad. En 1970 el 96% de la población mexicana profesaba la religión católica (Hernández, 2002:

35). En 1988 la cantidad de católicos tuvo una pequeña reducción al alcanzar el porcentaje de 95.9%, en tanto que para esa misma década los protestantes representaban el 4% de la población mexicana. Robledo también afirma, que la importancia que ha tenido la influencia protestante en el sureste mexicano es ampliamente conocida (Rivera, 2007: 185).

Carlos Garma Navarro (1989) registraba que en México existían los siguientes grupos protestantes: *los protestantes históricos, los protestantes pentecostales e instituciones religiosas independientes*. En el primer grupo se ubican las iglesias presbiterianas, metodistas, luteranas y calvinistas, entre otras. Al respecto del segundo grupo, denominados protestantes pentecostales, Garma Navarro comenta que éstos tienen su origen en los Estados Unidos a comienzos del siglo XX. Su nombre deriva de la fiesta cristiana en que los Apóstoles recibieron el Espíritu Santo. Empezaron a llegar a México desde las primeras décadas del siglo pasado. En el tercero, los independientes, también llamados protestantes marginales se encuentran los Testigos de Jehová, La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, mejor conocida como el nombre de Mormones (Garma Navarro, 1989: 90).

Chiapas es el estado de la república Mexicana que en el censo del 2000 aparece como la entidad federativa con más

bajo porcentaje de población católica y mayor proporción de protestantes-evangélicos en el país (Hernández en Rivera, 2007: 63).

Esta diversidad religiosa no se ha desarrollado en la entidad chiapaneca de manera pacífica y con tintes de orden, más bien como comenta Rivera (2005) este se ha dado en un contexto de conflicto religioso. Rivera explica que si atendemos al conflicto religioso en el espacio local, "este generalmente inicia por la intromisión de nuevos credos en grupos minoritarios que la sociedad mayoritaria, con un credo hegemónico, sienten que representa una amenaza a sus intereses y valores simbólicos y normativos" (Rivera et al, 2005: 139).

Rivera et al (2005) es puntual al afirmar que del año 1960 al 2001 se registran un total de 339 conflictos que en conjunto suman 432 actos de agresiones o violaciones a los derechos humanos en el Estado Chiapaneco asociados al cambio religioso. Si vemos esto en términos espaciales notamos que hay una notable concentración regional de este hecho. Son dos las regiones que concentran el mayor número de este tipo de problemáticas: la región "altos" y "fronteriza".

Como resultante de estas agresiones y violaciones a los derechos humanos en la zona "Altos" de Chiapas, ha venido

ocurriendo desde la década de los setentas un fenómeno denominado expulsiones religiosas donde los habitantes de ciertos municipios al adoptar una nueva "fe" o convertirse a otra religión son "retirados" de sus lugares de origen acusados de violentar las tradiciones de la comunidad.

La zona "Altos" concentra el 67.84% de los problemas violentos asociadas al cambio religioso. Los municipios de San Juan Chamula y Las Margaritas ha sido donde mayor impacto ha tenido estos eventos. Le siguen en importancia los municipios de San Cristobal de las Casas, Zinacantán, Venustiano Carranza, Oxchuc, Tila y Sabanilla (Rivera et al, 2005:145).

Estas expulsiones religiosas han configurado un nuevo escenario en la zona "altos" donde las personas que han sido expulsadas de sus lugares de origen se enfrentan a una migración forzada hacia otras zonas donde puedan vivir su fe y no ser violentados. El cambio de religión no solo conlleva a una nueva cosmovisión que tiene su núcleo fundante en las nuevas reglas colectivas que se deben de adoptar, sino que también en muchas ocasiones conlleva una nueva geografía física donde establecerse para vivir.

El establecimiento de esta nueva geografía física implica que *"los actores sociales que encuentran en lo religioso un sentido a las experiencias forjadas en su*

movilidad espacial han introducido cambios en sus terruños que afectan la certidumbre de las costumbres consuetudinarias, especialmente las orientadas por las tradiciones católicas. (Hernández, 2000: 440).

1.3.1 El "Duraznal" en el contexto del conflicto religioso Chiapaneco

El Duraznal, municipio de San Cristóbal de las Casas, Chiapas está formada por personas que fueron expulsadas de sus lugares de origen (Chamula y Zinacantán) por motivos religiosos. En ella conviven diversos credos religiosos: evangélicos, católicos diocesanos, católicos tradicionales y Testigos de Jehová. Este mosaico de adscripciones religiosas se rige en la comunidad por una normatividad comunitaria tolerante en cuanto a la vida privada de las familias y sus credos religiosos. (Ballinas y Kauffer, 2006-2007).

Los primeros pobladores llegaron a El Duraznal de 1986 a 1988, atraídos por la disponibilidad de tierras y de aguas residuales para el uso agrícola. En sus inicios esta comunidad era un sitio exclusivo para el trabajo agrícola; sin embargo este se fue poblando. En el año de 1991 aparece en el censo de población del INEGI lo que hoy en día es la comunidad de El Duraznal (Ballinas, 2007: 36).

Con el tiempo, las personas han dejado el cultivo del maíz en este lugar (algunos siembran maíz en tierras que

tienen en otras comunidades) y la tendencia se dirige hacia el cultivo de frutas como durazno y granadilla. Aunque los cultivos que tenían en sus comunidades de origen (excepto el maíz) siguen siendo importantes en cuanto a la producción, los habitantes de El Duraznal han pasado de la agricultura de subsistencia a la agricultura comercial.

De acuerdo con la información recabada en datos de campo y referenciada⁷, los terrenos que hoy se conocen como El Duraznal, pertenecían a dos señoras ladinas, que viven actualmente en Zacualpa, comunidad cercana al lugar. A ellas compraron los terrenos un grupo de personas provenientes de Chamula y Zinacantán. En este grupo estaban los dos líderes de la comunidad: Domingo Gómez Pérez, originario de San Juan Chamula; y Manuel Gómez Celestino, originario de San Nicolás, Zinacantán.

Un primer momento de importancia ocurre en el año 1984, cuando un indígena de origen Chamula llamado Domingo Gómez Pérez fue expulsado de su comunidad de origen por haberse convertido a la religión protestante.

Domingo Gómez y su familia se trasladan en primera instancia a ejido San Nicolás a vivir. Sin embargo su trabajo agrícola lo establecieron en la comunidad de Pozo Colorado, también a la salida del túnel, y comienzan a sembrar

⁷ En las tesis de Maestría de Antonino García García y María Luisa Ballinas Aquino

hortalizas, tal como lo hacían en su comunidad de origen, pero con aguas residuales que drenaban del túnel de desagüe.

Es hasta el año de 1987 cuando Domingo adquiere terrenos que originalmente pertenecían a la comunidad de la "Lagunita" y fundan lo que hoy se conoce como El Duraznal. En un principio Domingo y sus hijos, quienes trabajaban estos terrenos, establecen un tipo de migración pendular de San Nicolas, Zinacantán, hacia El Duraznal. La semana entera laboraban en los terrenos y vivían en pequeñas chozas que se construyeron ex profeso para esto y los fines de semana se regresaban a San Nicolás donde aun radicaban sus familias.

Durante esta etapa, específicamente en el año de 1988, es cuando Domingo, sus hijos mayores y sus trabajadores construyen el canal de riego de aguas residuales que es lo que detona la intensificación de los cultivos de hortalizas en la comunidad.

Es hasta 1990 cuando la familia de Domingo se traslada de manera definitiva a la comunidad. En este momento se traslada a la comunidad Sebastián Heredia quien le compra a Domingo en un principio dos hectáreas de tierra para el trabajo agrícola. Sebastián había sido expulsado de la comunidad de Yolonjolch' umtik, paraje de San Juan Chamula por motivos religiosos.

Otro momento relevante de la comunidad se dio con la llegada de Manuel Celestino a la comunidad. Manuel, originario de San Nicolás, Zinacantán, era líder en su comunidad, la cual estaba regida por el sistema católico tradicional. Él aceptó junto con sus compañeros, la llegada de Domingo y su familia a San Nicolás, Zinacantán; con la consigna de no hacer proselitismo religioso y de participar en el comité de educación.

A finales de 1991, Manuel y Juana (su esposa), tras la búsqueda de diferentes medios para la curación de un hijo, iniciaron su proceso de conversión religiosa. Primero fue Juana la que cambió de religión y finalmente también Manuel aceptó la religión evangélica, motivo por el cual fueron expulsados de su comunidad en 1992.⁸

La llegada de Manuel a la comunidad de El Duraznal provocó cambios importantes, ya que él comenzó con la gestión de los servicios públicos (Ballinas, 2008: 40). Cabe aclarar que desde la llegada de las primeras familias y hasta 1993, las personas usaban las aguas residuales para consumo humano.

En 1994, Manuel realizó la gestión para llevar a El Duraznal agua proveniente de un pozo de una comunidad vecina. Durante los años de 1995 a 1998, la comunidad obtuvo agua de los manantiales de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas

⁸ Refiere Ballinas, que la conversión de Don Manuel Celestino, fue propiciada por Domingo Pérez Gómez.

(primero de la Almolonga y luego de la Hormiga). Actualmente obtienen el agua del manantial la Kisst ubicada en San Cristóbal de las Casas.

Ballinas y Kauffer (2008) y García (2005) hacen una distinción de estos dos personajes importantes de la comunidad. Domingo es considerado el líder fundador y Manuel Celestino el líder gestor de la comunidad.⁹

Durante aproximadamente quince años los habitantes de El Duraznal se dedicaron al comercio agrícola de hortalizas principalmente. También existía una pequeña producción florícola que era llevada a cabo de manera incipiente por personas que eran originarios de Zinacantán.

A partir del año de 1998 se comienza con una reconversión productiva en la comunidad del Duraznal, que buscaba alentar la producción de hortalizas como el durazno diamante, la Granadilla y otro tipo de productos que tengan alta rentabilidad y generen mejores ganancias.

⁹ Cabe aclarar que Manuel Celestino es también quien inicio la gestión para la electrificación de la comunidad.

CAPÍTULO II. CONVERSIÓN RELIGIOSA UN FENÓMENO COMPLEJO Y COYUNTURAL: DISCUSIÓN CONCEPTUAL

2. PRESENTACIÓN DE MARCO TEÓRICO

Este marco teórico se enuncia a partir de la discusión de tres hipótesis de trabajo, basadas en una formulación deductiva que desde una descripción simple va agregando mayor complejidad conceptual, de tal forma que la cuarta hipótesis es en sí misma una conclusión teórica sobre como las nuevas identidades surgidas de un proceso de conversión religiosa determinado transforma las condiciones de un sistema complejo, convirtiendo de forma "creativa" las oportunidades provenientes del entorno.

2.1. Acercamiento General a la definición de Religión

Primera Hipótesis:

La conversión religiosa como construcción social tiene un carácter complejo y está anclada a coyunturas económicas, políticas y culturales las cuales funcionan como externalidades.

En primer lugar es necesario explicitar en este apartado cuáles serán las definiciones desde donde nos acercaremos al fenómeno de la religión. Para ello haremos mención del aporte de Clifford Geertz sobre la religión. Este autor nos acerca a una definición general de religión y lo conceptúa como "Un

sistema de símbolos que actúa para establecer en los hombres ciertos estados de ánimo y ciertas formas de motivación, muy poderosas, penetrantes y duraderas, mediante la formulación de concepciones de un orden general de existencia, y revistiendo esas concepciones de tal aura de facticidad que los estados de ánimo y las motivaciones se presentan como singularmente realistas" (Geertz, 1997: 89).

Peter Berger (1977) nos ofrece de igual forma una definición de religión. Berger lo refiere desde un establecimiento, mediante la actividad humana, de un orden sagrado omnímodo, esto es, de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos.

2.2. Conversión religiosa como construcción social: La objetivación de la realidad

En el presente estudio parto de la premisa, que el fenómeno de conversión religiosa, tiene implicaciones más complejas, más abarcativas que lo propiamente religioso. No pretendo con la anterior afirmación minimizar el fenómeno de conversión religiosa, si no poder entenderla de manera conceptual en sus diferentes implicaciones, para concebirla como un fenómeno emergente, coyuntural y de causas complejas.

Peter Berger, en *El Dosel Sagrado* (1977), se refiere a la conversión religiosa como una "migración entre mundos

religiosos" o una "transferencia individual de un mundo a otro (Berger, 1977: 6).

Según la concepción de Berger y Luckmann en "*La construcción social de la realidad* (1966) y acotado por Berger al fenómeno religioso (1977) en *El Dósel Sagrado para una teoría sociológica de la religión* , todo sistema religioso es un producto de la actividad humana, y solamente eso; sin embargo, este producto se objetiva, es decir, adquiere vida propia independiente de sus creadores, hasta el punto que puede reaccionar sobre ellos determinándolos y sometiéndolos y constituyéndose en una realidad *sui generis*.

Por otra parte, los objetos religiosos están allí para todo el mundo, pues hacen parte de un mundo social y simbólico compartido: un mundo intersubjetivo. En la medida en que el sujeto aprende este mundo, la religión deja de ser solamente un objeto exterior y se transforma en un elemento más de su mundo interior, se instala como parte de la conciencia del sujeto, erigiéndose para él en una pauta fundamental que orienta su acción.

El conocimiento religioso emerge como un orden significativo que orienta la experiencia subjetiva, otorgándole a ésta lo que Berger y Luckmann denominan un *nomos*, esto es, un conocimiento que ordena y da sentido a todas las experiencias humanas.

En virtud de este *nomos*, el individuo puede llegar a dar sentido a su vida, tanto en el plano objetivo, como en el plano subjetivo. Pero, no es suficiente con que el hombre acepte la necesidad de los significados fundamentales del orden social; es imprescindible que los acepte como *inevitables*, como parte de la *naturaleza inevitable de las cosas*.

En este orden de ideas, la religión aparece también como una empresa humana, un "mundo", que establece un cosmos sagrado, es decir, un ordenamiento objetivado basado en su sacralidad, entendida como la cualidad de poder misterioso y temible frente a otros ordenamientos socialmente objetivados. La religión posee la ventaja de establecer un cosmos que trasciende y, a la vez, incluye al hombre. Es el elemento más efectivo y difundido de legitimación. (Berger, 1977: 41).

Berger entiende por legitimación un «conocimiento» socialmente objetivado que sirve para explicar y justificar el orden social. La legitimación tiene un aspecto objetivo y otro subjetivo.

Las legitimaciones existen como objetivamente válidas y como definiciones disponibles de la realidad. Forman parte del «conocimiento» objetivado de la sociedad. Sin embargo, para tener efectividad en la sustentación del orden social,

deberán ser internalizadas y servir para definir la realidad subjetiva (Berger, 1977: 38).

La realidad del mundo definido socialmente debe mantenerse en lo externo, en la conversación entre los hombres, y en lo interno, en el modo en que el individuo capta el mundo dentro de su propia conciencia. Así, puede describirse el propósito esencial de todas las formas de legitimación como un mantenimiento de la realidad, tanto en el nivel objetivo como en el subjetivo.

En este punto es conveniente recordar la definición de religión que utilizamos anteriormente que nos ofrece Berger (1977): el establecimiento, mediante la actividad humana, de un orden sagrado omnímodo, esto es, de un cosmos sagrado capaz de mantenerse ante la eterna presencia del caos (Berger, 1977: 37). En este sentido la religión legitima las instituciones sociales otorgándoles una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, *ubicándolas* en un marco de referencia sagrado y cósmico.

Fabré (2001) asume que "el cambio de profesión religiosa no se limita a una modificación en las creencias íntimas del individuo, abarca dimensiones de la realidad que en otros momentos se consideraban ajenas a lo religioso. En este sentido, la conversión religiosa se traduce en una vía de

cambio, en un proceso que va de un pasado-presente deteriorado hacia un presente-futuro prometedor; de construcción de identidad a través de la religiosidad que adoptó". La conversión religiosa se le ofrece al individuo como una alternativa para personalizar su forma de creer (Fabre, 2001:305).

Así, las nociones de salvación se transforman desde una tradición comunal a una concepción personalizada y voluntariosa "moderna" incluso aquellos que practican la religión dentro de las concepciones tradicionales, reinterpretan su fe en el contexto de su experiencia diaria (Fabre, 2001: 282).

2.3. Concibiendo al mundo desde una perspectiva compleja

Hemos afirmado en la hipótesis teórica que la conversión religiosa tiene un carácter complejo, multidimensional. Para ello en este apartado del texto definiremos lo que para efectos de esta investigación se entenderá por complejidad, ya que será un elemento nodal en el desarrollo de este trabajo.

Edgar Morín uno de los filósofos más fecundos en cuanto a la discusión de la complejidad refiere está en los siguientes términos:

La complejidad se impone de entrada como imposibilidad de simplificar; ella surge allí donde la unidad compleja produce sus emergencias, allí donde se pierden las distinciones y claridades en las identidades y causalidades, allí donde los desórdenes y las incertidumbres perturban los fenómenos, allí donde el sujeto observador sorprende su propio rostro en el objeto de observación. (Morín en García, 2006: 19)

Pensar desde y para la complejidad va más allá de observar lo aparente, es pensar tanto los elementos constitutivos como el todo. Por lo tanto, pensar desde la complejidad es acercarnos al aparente mundo real, y descubrir lo invisible, algo que siempre ha estado allí pero que jamás fue esculcado por nuestra observación y pensamiento.

En palabras del mismo Morín: "La complejidad no es un fundamento, es el principio regulador que no pierde nunca de vista la realidad del tejido fenoménico en la cual estamos y que constituye nuestro mundo" (Morín en García, 2006: 39).

Ante la cantidad de dinámicas que intervienen en la realidad, la diversidad de actores y fenómenos, así como las relaciones explícitas e implícitas que se construyen, se impone el reconocimiento de la complejidad como característica omnipresente.

En el desafío de estudiar dicha realidad, se requiere acudir a diversas teorías, disciplinas académicas, enfoques y visiones del mundo. García argumenta que podemos hablar de realidad compleja, ya que "en el 'mundo real', las situaciones y los procesos no se presentan de manera que

puedan ser clasificados por su correspondencia con alguna disciplina en particular” (García 2006: 21).

La complejidad está asociada con la imposibilidad de considerar aspectos particulares de un fenómeno, proceso o situación a partir de una disciplina específica (García, 2006:21).

La propuesta teórica de García se basa en el reconocimiento de los diversos elementos que intervienen en los procesos de naturaleza y sociedad. Dichos elementos, las funciones que desempeñan y sus interrelaciones e interacciones con otros fenómenos o procesos son conceptualizados como un “sistema complejo”

La complejidad implica reconocer que no podemos saber todo. Que está fuera de nuestras manos dar una explicación omnipotente de las realidades que nos rodean. A partir de ese reconocimiento, y asumiendo el desafío de aprender más y mejorar nuestras formas de análisis, se propone ejercer un recorte de la realidad, analizarla de manera íntegra, para así brindar pautas para la comprensión de la realidad. Y, sobre todo, aportar pistas para accionar sobre esa realidad (Libert, 2012: 35).

Rolando García argumenta que hablar de complejidad nos remite al estudio de los sistemas complejos. El mismo autor define un sistema complejo como una representación de un recorte de la realidad conceptualizado como una totalidad organizada en la cual los elementos no son separables y por lo tanto no pueden ser estudiados aisladamente (García. 2006: 21). El mismo García comenta que los sistemas complejos son sistemas abiertos y carecen de límites bien definidos y estos realizan intercambios con el mundo externo. No se tratan de sistemas estáticos con una estructura rígida. A pesar de las divergencias y constantes aportes que se hacen con respecto a la teoría de los sistemas complejos, podemos reconocer de manera básica tres componentes de estos mismos:

1. *Entorno*. Dicho sistema no es un sistema cerrado: recibe flujos desde el contexto, a la vez que afecta su entorno. La complejidad de la realidad consiste en que sus fenómenos están vinculados. Las influencias y relaciones con el contorno son las que determinan la complejidad.

2. *Holística*. La particularidad de los sistemas complejos reside en su característica holística: el todo es más que la suma de las partes.

3. *Emergencia*. Las propiedades emergentes, concepto metodológico clave para la complejidad, marcan la pauta de los cambios.

Ya que "los sistemas complejos que se presentan en la realidad empírica carecen de límites precisos, tanto en su extensión física, como en su problemática", García argumenta la "inevitabilidad de establecer 'recortes' o de imponer límites más o menos arbitrarios para poder definir el sistema que uno se propone estudiar" (García, 2006: 48).

García propone analizar ese recorte como un sistema complejo. Un todo compuesto por varios elementos que a su vez tienen su dinámica propia y que en su interacción con los demás elementos del conjunto forman un todo organizado. De esta manera, nos habla de un sistema como una "totalidad organizada".

Esta totalidad organizada es holística: su funcionamiento como totalidad va más allá de la simple adición de sus elementos. Los elementos constituyentes de un sistema complejo se encuentran en constante interacción, lo que implica que el sistema tiene una estructura determinada por el conjunto de las relaciones entre los elementos, y no por los elementos mismos (García 2006: 125).

Los elementos, con su estructura propia, sirven funciones diversas en la totalidad. El conjunto de las

relaciones entre los elementos, sus funciones y sus relaciones dentro y fuera conforman el funcionamiento del sistema complejo.

La característica holística se expresa en que las propiedades de la totalidad no resultan aditivamente de las propiedades de los elementos constituyentes; la "organización del sistema es el conjunto de las relaciones entre los elementos, incluyendo las relaciones entre las relaciones" (García, 2006: 181).

2. 4. Coyunturas asociadas a la noción de conversión religiosa

Como afirmé en la hipótesis que da inicio a este apartado del marco teórico, asumo que el fenómeno de conversión religiosa es un fenómeno multidimensional que está anclado a coyunturas. Estas coyunturas son las externalidades del sistema que dinamizan emergencias en el sistema.

Como he explicado, no podemos incluir todos los fenómenos que podrían estar asociados con el fenómeno de la conversión religiosa, sin embargo hemos hecho un recorte, según el interés de esta investigación, y defino estas coyunturas en dos categorías de análisis.

Primero haré referencia a las implicaciones culturales y políticas con la noción de conversión religiosa. Intentare

establecer relaciones entre la conversión religiosa y las coyunturas culturales y políticas.

En un segundo momento, hare referencia a las implicaciones de la noción de conversión religiosa y la economía. Cuáles son las relaciones multidireccionales de está y como la economía está implicada de manera significativa en el fenómeno de conversión religiosa.

2. 4.1.Implicaciones culturales y políticas de la conversión religiosa

Según Rodríguez Brandao, los conversos protestantes al adoptar una nueva identidad propia del grupo al cual se adhieren "recalifican muchos aspectos de su vida, y en esta reconfiguración la nueva creencia reordena jerárquicamente las prioridades del converso poniendo en primera importancia a la religión". Rodríguez Brandao lo expresa de esta manera:

Las nuevas identidades religiosas construidas gradualmente, implican que el nuevo ser religioso recalifica a todos los otros atributos de su identidad social y/o étnica, en función de una asumida cualidad de ser persona a través de la religión, bajo cuyos efectos todos los otros nombres, títulos, condiciones de clase y posiciones sociales y culturales son revisados y jerárquicamente reordenados (Rodríguez en Masferrer, 2000, 128).

Así, la identidad de los individuos, pertenecientes a grupos sociales, es trastocada por la conversión religiosa. Elio Masferrer Kan ofrece una idea del concepto de identidad religiosa y lo refiere de la siguiente manera:

La identidad no es un destino, no es un arribo a un estado psicológico, es una continua y no siempre ordenada construcción de uno mismo que tiene accidentes, retrocesos, altas y bajas en el camino. La identidad es relativa y depende de los contextos y del tipo de interacción social que los individuos establecen, con quién, en dónde, cuándo. Es resultante de un proceso inacabado, que está en continuo movimiento y que por lo tanto, no es fácilmente perceptible o no de la misma manera todo el tiempo (Masferrer, 2000: 127).

Al interior de las comunidades de los "altos" de Chiapas, el cambio de religión de la católica tradicional a otras adscripciones religiosas, ha implicado transformaciones en la conducta de los indígenas conversos, puesto que ellos se niegan a ocupar cargos rituales, rompiendo con las estructuras de organización social, y al no aceptar el consumo de aguardiente, rompen también con la dinámica comercial.

Esto genera un nuevo orden donde surgen "nuevas" estructuras de organización social y formas de dinámica comercial replanteadas desde una lógica de adscripción religiosa distinta al catolicismo tradicional.

Robledo también afirma que como resultante de este cambio religioso se genera un elemento común que une a la gran diversidad de grupos religiosos que hoy están presentes en el escenario chiapaneco y esto es la exigencia de una conducta ascética de sus miembros. *Esta ética religiosa implica la ruptura con un estilo de vida considerado característico de la "costumbre" en las comunidades*

indígenas. De esta manera la conversión religiosa significa un desafío al orden social que rige la vida comunitaria y un enfrentamiento a las normas sociales "tradicionales" (Robledo en Rivera, 2007:186).

Robledo comenta que como resultado de estas influencias tenemos la configuración de un escenario complejo y plural donde la religión juega un papel transformador en las relaciones sociales tanto en los aspectos micro, como local, regional y global (Robledo en Rivera, 2007: 187).

Es importante señalar que dentro del catolicismo tradicional no existe una separación entre el ámbito religioso y secular, ya que las organizaciones sociales y políticas se relacionan con el sistema de cargos religiosos que tiene como actividad principal el cuidado de los santos y sus festejos (Rivera et al, 2005), dinamismo en el cual surgen las relaciones de compadrazgo.

Es aquí donde la conversión representa una ruptura con el orden social establecido, generando tensión entre los conversos y sus coterráneos, llegando en algunos casos, a manifestaciones violentas, que culminan con la expulsión de los conversos, de sus comunidades de origen.

El cambio de religión tiene como consecuencia el abandono de algunas conductas relacionadas con la tradición,

tales como el consumo de bebidas alcohólicas, la participación en los sistemas de cargos tradicionales, la negación al pago de cuotas y la participación en las fiestas de los santos patronos de la comunidad. Kauffer (2006-2007) afirma que los evangélicos chiapanecos comentan que esta es la principal causa de expulsión de sus comunidades de origen.

El uso de alcohol se ha convertido en uno de los parámetros más importantes de diferenciación entre la religiosidad tradicional y los grupos cristianos, sobre todo evangélicos. mientras que para los usos de la costumbre "tomar trago" tiene un carácter sagrado está presente en toda transacción social, ya sea pública o privada, entre los evangélicos esta práctica no solo se desalienta, sino que es fuertemente penalizada (Robledo, 2005: 522).

Ballinas y Kauffer explican que en los "altos" de Chiapas el control social se vincula con el sistema de cargos tradicional y con el mercado de insumos rituales. Entre las festividades más importantes están el carnaval que se celebra el mes de febrero y las fiestas de los santos patronos de cada comunidad.

Las comunidades cuentan con una organización ritual que forma parte del sistema de cargos. Estos están asociados con el cuidado de los santos católicos y son exclusivos para los varones. El costo económico es asumido por las personas que

reciben el cargo, muchas veces son onerosos, sin embargo reciben por ello recompensas espirituales y sociales (Ballinas y Kauffer, 2007: 54). En este sentido Ballinas y Kauffer plantean que:

El cambio religioso afecta la sensibilidad de quien lo experimenta a la vez que vuelve manifiesta una transformación en la percepción que el converso tiene de si mismo y de aquello que lo rodea. Por ejemplo en los altos de Chiapas, el cambio del credo tradicional católico por el de otras adscripciones religiosas ha implicado transformaciones en la conducta de los indígenas conversos, ya que rompen con la organización social establecida y con las dinámicas políticas y comerciales, lo que da lugar a nuevas organizaciones y dinámicas comunitarias. (Ballinas y Kauffer, 2007: 52).

En otro sentido, Ballinas afirma que en los pueblos de Los Altos de Chiapas, se observan prácticas religiosas asociadas a la búsqueda de salud, no sólo dentro del contexto del catolicismo tradicional, sino también en las diversas adscripciones religiosas, en las cuales, la ausencia de enfermedad se presenta como una ventaja frente al catolicismo tradicional, lo que en muchos casos se convierte en el motivo para el cambio de religión (Ballinas, 2007: 78).

La conversión religiosa a las adscripciones protestantes, aparece en las personas pertenecientes a los grupos étnicos de Chiapas, muchas veces como una posibilidad de salud más efectiva que la ofrecida por las religiones tradicionales que se apegan a "tradición". (Otis en Ballinas, 2007: 78)

Kauffer y Ballinas, mencionan que la identidad protestante no solo se vincula con la redención espiritual, sino también con la redención física y esta a su vez con la identidad campesina ya que la salud está relacionada con un mejor desempeño en el trabajo agrícola y con el ahorro de insumos curativos que les permiten a las personas disponer de mayores recursos económicos para la inversión agrícola (Ballinas y Kauffer, 2007: 57).

2.4.2. Implicaciones económicas de la noción de conversión religiosa

Weber en el prólogo de su libro: *"La ética protestante y el espíritu del capitalismo"* menciona que "el capitalismo se identifica con el deseo de la ganancia, que había de lograrse con el trabajo capitalista, continua y racional, ganancia siempre renovada, la rentabilidad". (Weber, 1979: 4).

Un elemento diferenciador, y es la premisa teórica desde donde "arranca" este estudio, es la relación que tiene la religión protestante con el sistema capitalista, donde el trabajo se convierte en el eje sobre el cual se configura la vida (Weber, 1979: 95). El trabajo es básicamente una finalidad vital de la existencia, por mandato de Dios. Responde al principio de: "aquel que no trabaja no come", el cual es aplicable por igual a todos, el que se "fastidia" al

trabajar, demuestra que carece del estado de gracia (Weber, 1979: 108).

El trabajo según Weber, en una lógica protestante, debe estar asociado a lo profesional. Si el hombre no cuenta con una profesión estable cualquiera de los trabajos que realice será meramente incidental y poco ordenado. En este sentido el hombre dedicará más tiempo al ocio que al trabajo. Weber afirma que el hecho de que el hombre capacitado para el trabajo se lance a la mendicidad no es exclusivamente reprobable en cuanto a la moral, en calidad de uno de los pecados capitales -la pereza-, sino que también, va en perjuicio del amor al prójimo (Weber, 1979:112). Para determinar hasta donde una profesión es provechosa o complaciente para Dios Weber define tres criterios básicos. El primero está relacionado con los valores éticos, el segundo la avenencia a la magnitud que representa para la comunidad, los beneficios que de ella habrán de emanar y como tercer criterio, el de mayor importancia, visto en fines prácticos es el beneficio económico que reditúa en las personas (Weber, 1979: 110).

El trabajo se conceptúa como un elemento vivificador, que permite a las personas obtener un estado de gracia, asociado con Dios. Otro de los elementos diferenciadores que menciona Weber, es que el protestantismo plantea un estilo de

vida ascético, que se define como una vida libre de placeres carnales, entre ellos el alcoholismo. En palabras de Weber el trabajo es el medio ascético más antiguo y acreditado, además que previene con suma eficacia contra todas las tentaciones (Weber, 1979: 107)

Ballinas (2007) explica la existencia de cacicazgos indígenas en los "altos" de Chiapas desde la década de 1930 que controlaban el poder político y económico en la zona teniendo como "bandera" lo religioso-ritual. Como comentamos en el apartado anterior, la conversión religiosa, *"implica un cambio del credo tradicional católico por el de otras adscripciones religiosas y con ello una transformación en la conducta de los conversos... [que rompen con las dinámicas políticas y comerciales...]"* (Ballinas y Kauffer, 2007: 52). De esta manera, cuando estos cacicazgos indígenas vieron amenazado el control económico que detentaban iniciaron una serie de expulsiones religiosas que fueron justificadas con el argumento de "conservar la tradición".

Al respecto Robledo afirma:

En Los "Altos" de Chiapas, la proliferación de diversas adscripciones evangélicas ha provocado la disminución del control social en comunidades tradicionales, donde el poder está asociado al sistema de cargos y al mercado de insumos rituales (Robledo en Ballinas, 2007: 33).

Al respecto Urbalejo (2003), menciona que en los indígenas Tsotsiles la conversión religiosa al protestantismo debe ser

vista como una respuesta económica, política y espiritual a la constante expoliación por parte de las autoridades "tradicionales" en donde la defensa de la costumbre aparece como la expresión nítida de problemáticas que van más allá de las meramente religiosas (Urbalejo, 2003: 156).

Del mismo modo Rivera et al (2007) menciona que en la problemática asociada a fenómenos religiosos, específicamente de conversión en la zona "altos" no se trató de una problemática solo de índole religioso, si no de carácter caciquil, ya que..."*los credos evangélicos representaron serias amenazas para los grupos de poder que dominaban y explotaban a la sociedad indígena* (Rivera et al, 2007: 170).

2.3 Cambio y adaptación en los "Altos" de Chiapas

Segunda Hipótesis:

La conversión religiosa transcurre por un proceso de cambio y adaptación dinamizados por los desafíos asociados a las coyunturas; como una propiedad emergente genera las condiciones para la construcción de una nueva identidad

2.3. Conversión religiosa y el cuestionamiento de las formas de organización político religiosas tradicionales

Viqueira (2002) comenta que la región "altos" de Chiapas tiene un perfil propio que lo distingue del resto de Estado. Uno de esos elementos distintivos es la permanencia de sistemas de cargos cívico-religiosos. Asimismo la cercanía de

las comunidades de los "altos" de Chiapas con San Cristóbal de las Casas y los abusos y discriminación que los indígenas sufrían de parte de los ladinos de la ciudad, hicieron que las identidades cobraran una rigidez extrema que en otras partes del estado (Viqueira, 2002: 351).

Viqueira (2002), también habla que desde los años cincuenta las iglesias protestantes se han ido expandiendo por todos los "altos. Las iglesias protestantes han jugado un papel de primera importancia en la zona. Su expansión a partir de los años cincuenta. Su aparición abrió por primera vez la posibilidad de una adhesión voluntaria. La conversión a una nueva fe, presupuso el optar por pertenecer voluntariamente a un grupo de adscripción lo que además planteaba romper con el sistema de cargos religioso tradicional, el cual había sido un componente fundamental del poder político y económico (Viqueira, 2002: 357).

Legorreta (1997) explica acerca de la existencia de nuevos cacicazgos indígenas en la zona Altos, que se constituyeron en una nueva elite indígena conformada por líderes políticos y religiosos, que se constituyó en la reivindicadora de un modelo ideal de una sociedad cerrada basada en el carácter excluyente de los no indígenas. Lo cual representaba la única garantía para su desarrollo.

Este tipo de estructuras, creadas a partir de los nuevos cacicazgos se constituyeron en espacios para alianzas tácticas de pequeños grupos de poder en torno a las elites indígenas , que mantenían cierta unidad temporal, en función de intereses particulares que tienen su lógica en la dinámica micropolítica de las comunidades (Legorreta, 1997: 22).

Estas elites monopolizaron el comercio del alcohol con fines rituales (pox) los refrescos embotellados y las veladoras, ampliaron su poder político en la esfera económica. (Viqueira, 2002: 354).

La inserción de iglesias protestantes representó una diversidad de adscripciones abiertas y voluntarias entre la población indígena de la zona "altos" lo que rompió con la unidad comunal. Las iglesias protestantes establecieron sus propias jerarquías religiosas que escapaban al ámbito municipal y al sistema de cargos político religioso tradicional.

Este hecho, podría decirse que cuestionó las formas de organización político religiosas tradicionales causando impactos profundos en la dinámica existente de los pueblos indígenas de los "altos" de Chiapas. Este hecho resultó en las expulsiones masivas cuyo ejemplo más representativo ha

sido el que se suscitó en San Juan Chamula a partir del año de 1974¹⁰.

En este mismo sentido Rivera et al (2007) comenta que en la zona "altos" se cuestionaron las formas de organización tradicional y emergieron un discurso dominante y un contradiscurso de esta problemática. Por un lado, existía el discurso dominante que apelaba a la conservación de la tradición y la defensa de la organización tradicional establecida, discurso que fue avalado por los organismos de gobierno esto en el marco de las políticas indigenistas que se llevaban a cabo en esos tiempos.¹¹

Por otra parte, el contradiscurso cuestionaba las formas de organización existente y para los agredidos, el problema tenía que ver con las estructuras de poder económico y de dominio político y socio-religioso, las cuales estaban siendo cuestionadas y requerían una resignificación acorde con la problemática específica que se estaba viviendo.

Ballinas y Kauffer (2007), explican que la religión influye no solo en la importancia del funcionamiento del orden social, si no como, los discursos religiosos influyen en las construcciones de la realidad, las cuales llevan de

¹⁰ En el año de 1974, el gobierno apoyo la expulsión de los católicos liberacionistas o diocesanos y los protestantes por parte de las autoridades tradicionalistas. Esta actitud del gobierno desato una ola de expulsiones principalmente de protestantes en muchos de los municipios de los "altos" (Viqueira, 2002: 359).

¹¹ En lo que se conoce como la primera ola de expulsiones que están situadas entre los años 1975 al año de 1986 (Rivera et al, 2007: 169)

manera intrínseca valoraciones sobre la conducta de quienes comparten ese espacio común, modelado por la religión y los discursos religiosos que de ella emanan.

En este mismo sentido el cambio de religión afecta la sensibilidad de quien lo experimenta y se vuelve evidente una transformación en la percepción que los conversos tienen de sí mismos y del contexto que le es cercano (Ballinas y Kauffer, 2007: 52).

2.3.2. Conversión religiosa como propiedad emergente: Propiedades emergentes de los sistemas complejos

En los sistemas complejos, los procesos de cambio emanan desde las propiedades emergentes; propiedades que surgen de las interacciones entre elementos individuales del sistema. El sistema es inherentemente inestable, impredecible. Sin embargo, se autoregula constantemente: "mediante las interacciones dentro del sistema y entre los sistemas y sus ambientes.

Los sistemas son sometidos entonces a una auto-organización (Libert, 2012: 32). Los sistemas complejos pueden actuar de formas que no son predecibles mediante el análisis de sus partes por separado, pero funcionan como un todo y tienen propiedades distintas de las partes que lo componen, conocidas como propiedades emergentes, pues emergen del sistema mientras está en interrelación, ya sea con las

externalidades (entorno) o con los componentes internos del sistema.

Por "propiedades emergentes" se entiende un tipo de realidad que tiene características distintas de las de sus componentes y que no puede ser reducido a su suma, como las propiedades del agua no pueden reducirse a la suma de las propiedades del oxígeno más las propiedades del hidrógeno.

Las propiedades emergentes de los sistemas complejos contemplan el todo y las partes así como sus conexiones, estudiando el todo para poder comprender las partes. Su comportamiento depende de la estructura global, donde la disposición de las piezas es fundamental, con las partes conectadas y funcionando todas juntas. Las propiedades emergentes son relacionales, pues sólo surgen a partir de la combinación de elementos previos.

Ben Ramalingam en Libert (2012) resume los componentes analíticos de la complejidad de la siguiente manera:

"Las teorías de la complejidad hablan de sistemas interconectados, impulsados por la retroalimentación, donde las propiedades del sistema no son predecibles sino que emergen desde las relaciones dentro del sistema. Nos hablan de procesos de cambio no lineales, con agencias e individuos adaptativos, y sistemas con la capacidad de auto-organización a pesar de cualquier mecanismo de control de arriba hacia abajo. (Ramalingam en Libert, 2012: 33)

Rolando García lo refiere de la siguiente manera:

"Todo sistema abierto (auto-organizado) está sometido a perturbaciones que pueden ser de muy diversas escalas. Dichas perturbaciones pueden ser de carácter exógeno (las cuales se

traducen en modificaciones de las condiciones de contorno) o de carácter *endógeno* (modificaciones de alguno de los parámetros que determinan las relaciones dentro del sistema). Si para cierta escala de perturbaciones estas modificaciones oscilan dentro de ciertos límites sin alterar la estructura del sistema, diremos que el sistema es estable con respecto a dicha escala de perturbaciones. En estos casos, las perturbaciones son amortiguadas o incorporadas al sistema. Cuando no ocurre ninguna de ambas alternativas, el sistema no puede "absorber" la perturbación. El sistema se torna inestable y ocurre una disrupción de su estructura. (García, 2006: 62).

García comenta que la evolución de un sistema después de haber pasado por la etapa de inestabilidad puede tener efectos variados. Cuando la inestabilidad se desencadena por una condicionante del entorno. Si esto ocurre, el sistema se reorganiza hasta adoptar una nueva estructura que puede mantenerse en un estado estacionario¹² mientras no varíen las nuevas condiciones del entorno. El sistema vuelve a ser estacionario pero con una estructura diferente.

2.3.3. Nuevas identidades sociales a partir de la conversión religiosa

Como ya afirmé, el proceso de conversión religiosa, no es un arribo o un cambio de un estado a otro. Más bien es un proceso complejo que transcurre, que está en constante interacción.

¹² García explica que los sistemas complejos son sistemas abiertos que carecen de límites bien definidos y realizan intercambios con el medio externo. No se trata de sistemas estáticos con una estructura rígida. Sin embargo, cuando las condiciones de contorno sufren sólo pequeñas variaciones con respecto a un valor medio, el sistema se mantiene estacionario, es decir, las relaciones entre sus elementos fluctúan, sin que se transforme su estructura.

El concepto de conversión religiosa esta intrínsecamente ligado al concepto de identidad. Giménez (1993), nos habla con respecto a la conversión religiosa de la identidad social religiosa y afirma que la identidad se desarrolla en la interacción social, en confrontación cotidiana con los otros, en la comunicación simbólica con los demás.

Así, toda identidad tanto individual como colectiva requiere el reconocimiento social para que ésta exista" (Vázquez, 1999). Esto da como resultado un doble proceso, pues por un lado el individuo se reconoce como distinto de los "otros" y se identifica con los "unos" (esto es, los individuos con los que comparte ciertos rasgos identitarios).

Patricia Fortuny (2000) en el contexto de sus estudios sobre religiosidad define un tanto el concepto de identidad religiosa como un proceso multidimensional e incluye diversas facetas del individuo. Fortuny menciona que la identidad

...es concebida desde el punto de vista del propio sujeto. Es así una concepción subjetiva que supone la autopercepción y el autorreconocimiento de un individuo como unidad y con sus fronteras simbólicas; así como también la heteropercepción y el heteroreconocimiento como distinto, desde el discurso de los otros (Fortuny en Masferrer, 2000: 126).

Cuando hablo de identidad colectiva no me refiero a un simple agregado de identidades individuales, pero tampoco "como entidades personificadas que trascienden a los individuos que los constituyen, puesto que los individuos son

actores activos dentro de éstas" (Hábermas en Giménez 1994: 50). Más bien se trata de

Entidades relacionales que se presentan como totalidad diferentes de los individuos que las componen y que en cuanto tales obedecen a procesos y mecanismos específicos. Dichas entidades relacionales están constituidas por individuos vinculados entre sí por un común sentido de pertenencia, lo que implica compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y por lo mismo tienen una orientación común a la acción. Además se comportan como verdaderos actores colectivos capaces de pensar, hablar y operar a través de sus miembros o representantes. De hecho, un individuo determinado puede interactuar con otros en nombre propio, sobre bases idiosincráticas o también en cuanto miembro o representante de uno de sus grupos de pertenencia. (Lipiansky en Giménez, 1994: 59, 60).

En este tenor se puede afirmar que "la identidad es el proceso mediante el cual los individuos construyen los elementos por los que se reconocen como integrantes de un determinado grupo y son reconocidos como tales por los demás" (Fernández, 2010: 10).

Según Rodríguez Brandao, los conversos protestantes al adoptar una nueva identidad propia del grupo al cual se adhieren "recalifican muchos aspectos de su vida, y en esta reconfiguración la nueva creencia reordena jerárquicamente las prioridades del adepto poniendo en primera importancia a la religión" (Rodríguez en Masferrer, 2000: 129).

En este sentido, quien adopta una confesión religiosa evangélica no solo debe aceptar una doctrina nueva, si no modificar su cosmovisión y ajustar su forma de pensar y

actuar a nuevas reglas colectivas. Ballinas, en este sentido apunta que:

Las personas cambian de religión y asumen las consecuencias de su conversión debido a que ello no implica, inicialmente, una transformación de las creencias sino de las conductas, las cuales son valoradas como mejores para su vida. A partir del cambio de conducta se reconfigura el sistema de creencias, reforzando algunas preexistentes y reajustando aquellas que se contraponen a las nuevas conductas. En este sentido, el cambio no se genera tan sólo por "experimentar", sino que las conversiones religiosas son estrategias de subsistencia, (Ballinas, 2008: 150).

Sin embargo, estas nuevas reglas, no trastocan, las identidades originarias (Viqueira, 2002: 357). Más bien emerge un "nuevo ser religioso" producto de la conversión religiosa y de los discursos protestantes. No se cuestionan aspectos como la lengua o el vestido, que están fuera del ámbito de lo religioso. Pero si se reordenan las prácticas rituales asociados con la siembra¹³ y el uso de curaciones mediante prácticas de chamanismo y brujería.

Del mismo modo, asociado a la lógica weberiana, el trabajo y la práctica de una vida ascética son elementos que se vuelven "nodales" en la vida de este "nuevo ser religioso". Las prácticas de autoconsumo se vuelven insuficientes y se requiere de una búsqueda de nuevos horizontes para poder efectuar ese elemento vivificador que

¹³ En los pueblos tsotsiles de los altos de Chiapas, la tierra es un factor muy importante para la subsistencia material y la vida espiritual. La población tsotsil concibe a la tierra como Ch ul banamil, que significa tierra sagrada, porque en ella viven, trabajan, comen, se reproducen y mueren los humanos (Pérez, 2003: 32).

el trabajo ofrece para con la divinidad protestante. El estado de gracia asociado con Dios (Weber, 1979: 170).

2.4. Condición y posición cultural en los altos de Chiapas

Tercera Hipótesis:

Las nuevas identidades flexibilizan las capacidades adaptativas del sistema social que le permite transformar y aprovechar nuevas condiciones y oportunidades provenientes del entorno.

En la región "altos" la organización del territorio está sustentada en procesos sociales operados mediante unidades o estructuras sociales diferenciadas. El conjunto del sistema social en la región mantiene tanto elementos de su legado mesoamericano como adquiridos durante la Colonia y la creación del Estado-nación. La presencia de tales elementos, sea producto de la herencia, la elección o la imposición, indica la ancha capacidad de los pueblos indios de transformar condicionantes y asimilarlas a la identidad propia, la que posibilita su reproducción social y cultural y se expresa en la organización de su territorio.

Las estructuras de la familia, el grupo parental, el barrio y el municipio sostienen procesos sociales diferenciados que refuerzan y conservan distintos niveles de organización territorial de los pueblos alteños de Chiapas.

En los "altos" de Chiapas la parcela constituye una forma espacial mantenida por los sistemas agrícolas, pecuarios y forestales practicados por la familia nuclear, unidad social compuesta generalmente por padres e hijos. El territorio parcelario de la unidad familiar presenta un uso diversificado afín a un patrón de producción que se corresponde con un patrón de consumo y cuya construcción ha sido dinámica.

El espacio productivo mesoamericano por excelencia es la milpa; de ella se obtienen maíz y frijol, los granos básicos de la dieta, así como algunas verduras. La ovinocultura indígena, establecida en las parcelas de pasto, es un carácter adquirido en la Colonia y legitimado a través de quinientos años de práctica (Gómez y Pérezgrovas en Cervantes: 153).

El territorio parcelario de las familias de los altos de Chiapas generalmente se adquiere por la vía de la herencia; si alguno no satisface los requerimientos del patrón cultural de producción y consumo de la familia puede ser reorganizado por medio del intercambio y la compra-venta de parcelas.

Entre los pueblos indios de Los Altos de Chiapas la unidad social que regula el acceso de la familia a la tierra es el grupo de filiación o linaje, integrado por un conjunto

de familias relacionadas por lazos de parentesco que ocupan y comparten espacios contiguos de residencia y producción. (Cervantes. 2006: 153).

Rivera et al, (2005) explica sobre la problemática social y política en la zona y considera tres ejes de análisis: 1. Comprender que en Chiapas los contextos y los procesos se estructuran por marcadas relaciones de poder por el acceso y control de los recursos; 2. El reconocimiento de la función de la religión como un signo de identidad sociocultural; y 3. La situación de pobreza y marginación como un factor que permite la proliferación de las religiones protestantes.

Rivera et al (2005) explica que en los "altos" de Chiapas existen relaciones entre el poder civil y religioso. Estas relaciones son utilizadas como un medio para controlar a la población, de tal manera que este poder se ejerce contra las personas que experimentan un proceso de conversión religiosa que va de la "costumbre" a alguna de las denominaciones protestantes o evangélicas.

2.4.1. Conversión religiosa y procesos de adaptación

Jean Pierre Bastian afirma que en América Latina, en un contexto de miseria y pobreza endémicas, donde la precariedad es estructural, las organizaciones religiosas sirven de redes

de solidaridad, de espacio de protección y vínculos comunitarios reformulados (Bastián, en Ogders, 2011: 29). En este sentido, la conversión religiosa, favorece la emergencia de pequeños, medianos y grandes actores religiosos capaces de aliarse en contra del poder hegemónico religioso, en el caso de los "altos" de Chiapas, la religión católica de la "costumbre".

Beck (1998) siguiendo a Bauman (1996) afirma que la globalización, en contra de los pronósticos más extendidos, no produce necesariamente la unificación cultural. En este sentido la producción masiva de símbolos culturales no origina necesariamente una cultura global porque "los mercados globales de bienes de consumo, hacen indispensable elegir lo que se debe absorber pero la manera y el modo de elección se decide a nivel local a fin de asegurar "nuevos" distintivos simbólicos para las identidades extinguidas y resucitadas o reinventadas" (Beck, 1998: 87).

La comunidad redescubierta por los "románticos" a "ultranza" "moderados" "admiradores", *"es vista como amenazada por fuerzas oscuras, desarraigadoras atrincheradas esta vez con el nombre de sociedad global;* sin embargo como el mismo Beck cuestiona, la comunidad no es el "contraveneno" de la globalización, sino una de sus inevitables

consecuencias globales: producto y condición al mismo tiempo (Beck, 1998: 88).

Cantón Delgado (2004), extrapolando estos postulados al campo religioso, señala que la conversión a religiones globales proporciona estrategias que, apropiadas localmente sirven para defenderse de las mismas tendencias globales y recrear organizaciones en torno a los principios comunales (Cantón, 2004: 88).

De esta manera, las diversas modalidades del protestantismo evangélico, el cual se está discutiendo en este trabajo, solo adquieren sentido desde una perspectiva local, desde un proceso de apropiación (Cantón, 2004: 90). Bastian en Ogdens (2011) y Cantón (2004), sugieren que el éxito de la conversión religiosa evangélica presupone un proceso de hibridación cultural y un diálogo dinámico de tradiciones.

Del mismo modo, Cantón (2004) explica que la conversión religiosa muchas veces pone en marcha prácticas económicas innovadoras. Altera los patrones económicos y sociales. Esta autora lo refiere de la siguiente manera:

Podemos afirmar que uno de los aspectos más importantes que ilustran los procesos de adaptación local de los usos sociales de las conversiones religiosas, es el de las relaciones entre evangelismo y la lógica comunitaria, la nueva ética económica y cambios en las representaciones sobre el trabajo (Cantón, 2004: 93).

El progreso económico y la movilidad social que parece llevar en muchos casos al parejo de la conversión religiosa está vinculado a la aparición entre los conversos, de un nuevo código ético que promueve conductas económicas ligadas a la moderación en el gasto, el ahorro, la austeridad, una forma de vida ascética (Weber, 1979: 110); y la valoración de la prosperidad económica como signo de santidad. En este sentido, el converso se desentiende de contribuciones económicas para el mantenimiento de "fiestas", rehúsa asumir cargos tradicionales, no consume alcohol, velas, cohetes, etc. Entra en una dinámica económica distinta.

CAPÍTULO III. LA CONSTRUCCIÓN DEL DURAZNAL

3.1 Contexto Chiapaneco en los años setenta y ochenta: Crónica de conversiones anunciadas

A principios de la década de los setentas, comenzaron a ser visibles la presencia de grupos disidentes que cuestionaron el rígido sistema social tradicional cuyas fuerzas dominantes mantenían el control y la regulación de muchas comunidades indígenas en la entidad. El ámbito religioso no estuvo exento de estos cambios que ocurrían en el contexto de la década de los setentas. A la aparición de de credos diversos a la hegemonía católica, diocesana, pero sobre todo tradicional.

A los credos emergentes se les adscribió una naturaleza conflictiva. Los proyectos religiosos no católicos se asumieron como:

- Dimensiones de fe articuladas a las estructuras de poder para enfrentar las exigencias del cambio social
- Parte constitutiva de los mecanismos imperialistas
- Movimientos gestores de dominación y violencia
- Y responsables directos de la desestructuración de la organización comunitaria de las etnias de Chiapas (Rivera et al 2005: 136).

En los años de 197 y 1976, se sucedieron en el municipio de San Juan Chamula conflictos que dieron como resultado expulsiones por motivos religiosos. Estos conflictos vieron involucrada a la diócesis de San Cristóbal de las Casas que al impulsar los contenidos doctrinales entró en contradicción con las estructuras de poder religioso y político del municipio (Rivera et al, 2005). Al mismo tiempo, a los líderes y feligresía adscrita a la pastoral diocesana se sumaba otra feligresía emergente no católica (protestante), que había optado por romper no solo con el catolicismo tradicional, sino también con el catolicismo diocesano. En este tenor, a estos grupos no diocesano ni tradicional, protestante, se les reconoció indistintamente con los diocesanos y como colectivos fueron agredidos violentamente por el caciquismo tradicional que se escudaba en el sistema religioso tradicional (Rivera et al, 2005: 136).

Durante la década de los ochentas, se registró una cruzada abierta por parte de los medios de comunicación, intelectuales, investigadores y representantes del credo católico en contra de las instituciones no católicas, acusándolos de representar intereses extranjeros destinados a destruir la cultura religiosa nacional, romper con la unidad y la cultura comunitaria y desgastar las expresiones populares. En este sentido, en la década de los ochenta se

seguía concibiendo a los movimientos religiosos disidentes al catolicismo en Chiapas como orientados a la destrucción cultural local, particularmente de los marcos normativos indígenas (Rivera *et al*, 2005: 137).

Un hecho que le dio consistencia a esta percepción de presencia extranjera corrompiendo la dinámica indígena, fue la presencia del Instituto Lingüístico de Verano, institución de corte protestante que bajo el nombre de organismo de investigación se posicionaron en la república mexicana en los años cincuenta, y en Chiapas en los años sesentas. El ILV, realizó trabajo misionero por el territorio chiapaneco, haciendo traducciones de la biblia y poniendo en una escala importante sus creencias de corte protestante¹⁴.

El instituto hizo acto de presencia cuando las iglesias presbiterianas y adventista daban comienzo a una labor evangelizadora debidamente organizada, que abarcaba todo el territorio e incluía a la población indígena. Su llegada no pudo ser en mejor momento: ya que se presentaba una situación de crisis social, a la vez que se daba un avance evangelizador en el cual sus servicios serían bienvenidos.

¹⁴ Si bien esta presencia está documentada no puede pensarse que las poblaciones indígenas u otras no hayan reaccionado de alguna manera a estas influencias externas y que no hayan resignificado tanto las estructuras de las iglesias como sus doctrinas a partir de la cotidianidad. (Castañeda en Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2005: 110).

Esta participación provocó una conversión masiva en distintos lugares del estado y entre diversos grupos indígenas. (Stoll, 1985: 88).

Robledo (1987), nos ofrece más información a este respecto, para esta autora, el cambio masivo al protestantismo en San Juan Chamula, no se dio en un contexto, o no solo, de colonización imperialista, más bien se dio como una respuesta política popular ante la política estatal de apoyo incondicional del estado y sus estructuras al poder caciquil. Estas expulsiones fomentaron nuevas comunidades en los alrededores de San Cristóbal de las Casas. En este sentido considera que el protestantismo brinda una respuesta política a la crisis por las que atravesaban la comunidad tradicional por cuatro razones:

...su aceptación provoca una ruptura definitiva con las viejas estructuras comunitarias manipuladas y controladas por los caciques; el protestantismo les proporciona una ideología de salvación y renovación; su crecimiento ha permitido la formación de un nuevo liderazgo indígena, opuesto al liderazgo caciquil de la comunidad y por ultimo refiere que la nueva religión ha reorganizado la vida comunitaria con el surgimiento de asentamientos de indígenas protestantes con autoridades civiles y religiosas propias (Robledo, 1987: 12)

3.2. El Duraznal, antes y después de la conversión religiosa

En la comunidad donde se realizó el estudio de caso, El Duraznal, los testimonios son elocuentes en este tenor. Las entrevistas a profundidad que se realizaron dan cuenta de

este contexto histórico del que hablan autores como Robledo (1987), Stoll (1985) y Rivera (2005). En las siguientes páginas podremos leer los testimonios de los habitantes del Duraznal en una categorización temporal. Esto quiere decir, un antes y un después a la conversión religiosa. Primeramente referenciaremos los testimonios concernientes a los ámbitos económico y político. Los testimonios ya trabajados en esta categoría son los siguientes:

MARCOS SIMBOLICOS PARA LA RELIGION		
AMBITO	TEMPORALIDAD	
	ANTERIOR A LA CONVERSION RELIGIOSA	POSTERIOR A LA CONVERSIÓN SOCIAL
Económico (Trabajo, Ahorro)	No sabemos ahorrar. Todo el dinero se va en la cantina Nos enfermamos mucho y gastamos mucho con el curandero Las fiestas hay que cooperar, todo es dinero. No se trabaja mucho, mucho tiempo se va en cosas que no son importantes Si estás enfermo, no puedes trabajar, y además hay que pagar tu enfermedad y no queda pa nada.	Los que asisten a la iglesia se ofrenda. No se diezma, solo se ofrenda La ofrenda es en efectivo. Cuando uno vende un terreno, o algo así uno ofrenda una parte de su dinero, a esto se le conoce como la primicia. Hay terreno y hay agua, se puede trabajar todo el año, no se tiene que esperar las lluvias. Ahora no se gasta dinero en la cantina, ni en trago, se puede ahorrar, muchos ya tienen sus camionetas y venden sus cosechas

	No hay pa comer, si tienes pollos a veces lo comes, pero hay días que no hay. Nada hay. Tienes que salir de tu comunidad a trabajar a San Cristóbal, no hay trabajo en la comunidad. Solo de agricultura, pero no alcanza, hay que esperar las lluvias y no siempre hay.	en San Cristóbal. Hay quien vende sus productos en puestos en el mercado Tielemans y Merposur en San Cristóbal. La gente no tiene que salir de la comunidad a trabajar, aquí los que tienen tierra lo trabajan, los que no tienen mucha tierra trabajan aquí mismo en los terrenos de Don Domingo, o de Sebastián. (no el hijo de Domingo) Muchos de los que viven en otras comunidades quisieran tener lo que nosotros tenemos. (Agua todo el año y terrenos para la cosecha)
Político	En lugares de origen nos sacaron, porque decían que nuestra religión no era buena, que íbamos a acabar con la iglesia (Templos católicos) Líder Fundador del Duraznal, Domingo, un campesino expulsado de San Juan Chamula En la comunidad, no puedes ir al médico, si hay enfermedad tienes que ir al curandero. Si vas al doctor	En el Duraznal uno de los pastores de la iglesia evangélica es también el fundador de la comunidad y quien construyo con más personas el Canal de riego. Base del sistema productivo de la comunidad. Don Domingo Gómez el líder fundador es el pastor, y le ayuda su hijo, Alejandro o Sebastian, son los que están más estudiados. Lider fundador es el que trae la idea del riego. Don domingo trajo personas de

	todos te ven mal (Las reglas tradicionales rigen muchos aspectos de la vida cotidiana de los habitantes, esto no solo del ámbito público, sino también del ámbito privado y la escala familiar) Cuando nos cambiamos de religión dejamos de dar dinero para fiestas. También dejamos de ocupar cargos tradicionales. En laguna Grande teníamos terreno pequeñito, ya éramos cristianos pero se nos pedía cooperar para la fiesta, aunque no participábamos. No podías ser de otra religión porque decían que ibas a quemar el templo y te sacaban de tu casa. Todos los mismos, los que venden posh, los que venden velas, esos se hacen más ricos y los demás se hacen más pobres.	Chamula y convenció a unas personas (treinta o cuarenta) y les dijo que había un buen terreno donde invertir, y ahí armaron el canal de riego. Comité de educación no son de Duraznal, son de Zinacantán, pero aquí no hay problema de que religión tengas, solo tienes que cumplir con el comité. No hay problemas en la comunidad, aunque hay de muchas religiones no se expulsa a nadie. No se ha dado el caso que a alguien se le saque de esta comunidad. En Chamula Zinacantan y San Nicolás la gente era mala, te corrían, te sacaban de tu casa, no hay oportunidad de sacar tus cosas, te sacan en la noche y te vas así sin nada. Nosotros creemos en Dios, pero lo hacemos leyendo la biblia, ahí te dicen cómo deben ser los humanos, no lo inventamos, las sagradas escrituras es de Dios, en la religión tradicional no se lee nada de eso, pura magia y curanderos, rezos para el agua, el carnaval, para todo y pa todo se tiene que dar dinero.
--	---	--

En una escala temporal, los entrevistados refieren mejoras en comparación a las comunidades de origen. Si bien no todos los entrevistados sufrieron expulsiones por motivos religiosos, en la memoria histórica de la población ese hecho aún es sumamente relevante y se halla presente en los datos de campo recabados.

En el ámbito económico según los entrevistados refieren la calidad de vida de las familias que viven en el Duraznal ha mejorado desde su llegada a la comunidad y la permanencia en una iglesia protestante, de la doctrina que sea: Testigos de Jehová, Pentecostales, católicos diocesanos o adventistas, todas contrarias al catolicismo tradicional. La posibilidad de esta mejora económica radica en la carencia de vicios y la condición de vida ascética que proporciona y obliga la pertenencia a una religión protestante (Weber,). También el exento de pagos de cuotas para fiestas tradicionales.

Asimismo los entrevistados muestran en sus comentarios que el ahorro es un conocimiento que no asocian a las comunidades de origen y también está ligado a la conversión a la fe protestante. La práctica del ahorro, mediante el ascetismo que impone su conversión al protestantismo les ha permitido poder contar con mejores condiciones para sus

cosechas, la comercialización de sus productos y la compra de vehículos automotores.

En el ámbito político podemos notar que las personas asocian las prácticas en las comunidades de origen como de marcada intolerancia en cuanto a la pertenencia a religiones protestantes. Las expulsiones se dieron en un ambiente de tensión y nula permisividad para con los protestantes. Del mismo modo se comenta que en la comunidad del Duraznal este tipo de tensiones no existen, pues hay un ambiente de cordialidad entre los habitantes permanentes y pendulares, tanto que los miembros del comité de Educación de la comunidad, son personas católicos diocesanos que no viven de manera permanente en la comunidad. Respecto a este tema Ballinas (2006), lo refiere de la siguiente manera:

En el Duraznal, la convivencia entre personas de distintas religiones, generalmente es tolerante. Entre las distintas culturas tampoco se manifiestan conflictos, ya que si bien, las personas se reconocen como de una religión o de otra, así como de origen zinacanteco o de origen chamula; ni la religión ni el origen llegan a ser motivos de separación espacial o sectorización comunitaria, sino que mantienen la cohesión como comunidad por el interés común que tienen sobre las aguas residuales para el riego de sus cultivos (Ballinas, 2006: 53).

Al existir un cambio de adscripción religiosa, protestante o diocesano se producen cambios en la conducta de las personas y estas tienen repercusiones no solo en las condiciones de vida si no en la reconstrucción de una serie de prácticas que están determinadas por la nueva adscripción

religiosa. (Ballinas, 2006). La relectura de la vida es un hecho sumamente importante, puesto que de las rupturas se generan formas sociales diversas donde se observa la influencia de la nueva religión en la articulación social, tanto a nivel simbólico como organizacional (Ballinas, 2006: 35).

En otro orden de ideas también se puede notar la presencia relevante del líder fundador de la comunidad, al ser quien ante su expulsión de Chamula, logro reponerse de esta problemática convenciendo a gente para comprar terrenos en lo que hoy se conoce como El Duraznal y también construir el canal de aguas residuales para la cosecha de productos agrícolas.

Es Domingo, líder fundador de la comunidad quien fue el primero en utilizar las aguas residuales para el riego. Ballinas (2006) reconoce en el Duraznal varios tipos de liderazgos en la comunidad de estudio¹⁵. El más importante es el que detenta Domingo, líder fundador de la comunidad quien

¹⁵ La autora también identifica a Manuel Celestino al que denomina "líder gestor" de la comunidad. Manuel Celestino es una de las personas que adquirió terrenos en el Duraznal en el año de 1987, pero su cambio a esta comunidad se dio hasta el año de 1992. Este personaje es de importancia en la comunidad, ya que fue el quien inicio la gestión del agua potable y la energía eléctrica en la comunidad. Asimismo Ballinas refiere de los liderazgos de Alejandro y Sebastián, ambos hijos de Domingo. Lo que tienen en común estos cuatro personajes es que son pastores evangélicos, Domingo, Alejandro y Sebastián en el Duraznal y Manuel Celestino en San Nicolás Zinacantán.

es reconocido tanto por la comunidad como por las comunidades vecinas como la persona que les enseñó a utilizar las aguas residuales para el cultivo de hortalizas, lo cual es significativo sobre todo porque en estas comunidades la actividad agrícola es de gran importancia. Su liderazgo se asocia a su figura como líder protestante, a exiliado de Chamula, constructor del canal de aguas residuales y líder fundador de la comunidad.

Los otros ámbitos que definimos metodológicamente en la escala temporal como importantes en el estudio son el "cultural", "de salud", "Trabajo" y "el mercado de productos agrícolas". Los resultados de las entrevistas agrupadas son los siguientes:

Cultural	Antes en los lugares de origen se les obligaba mediante la tradición a cooperar en las fiestas del pueblo. (Zinacantán, Chamula) Se participaba en el carnaval, se organiza y todos tienen que cooperar, si eres cristiano no importa que no participes, tienes que dar dinero para la fiesta.	No se tiene tentación de ir a pachangas. Ahora podemos ahorrar. (factor económico que se ha vuelto también cultural) En el Duraznal no hay fiestas, por lo mismo que hay agua y tierra se puede trabajar todo el año, y también hay donde venderlo. No hemos cambiado la lengua, seguimos hablando tsostil. Hablamos castellano con los que
----------	--	---

		no hablan tsotsil.
Salud	Mi papa por eso se cambio a la religión evangélico, se iba a curandero, se hacía velas y cosas y no se curaba. Y entonces se gastaba mucho dinero. Antes no se creía en la medicina de doctor, solo curandero. Manuel Celestino, considerado uno de los líderes de la comunidad se hace protestante por un motivo de enfermedad de uno de sus hijos	La medicina alópata (posterior) se complementa con rezos en la iglesia evangélica para la curación de los enfermos. El predicador hace rezos para que uno se cure. Nosotros vamos al hospital de San Cristóbal cuando nos enfermamos. Aquí a las mujeres les dan medicinas. Los doctores (oportunidades) no chocan con la creencia. Las mujeres de oportunidades cumplen con vacunas y con sus citas, si no lo hacen se retira el apoyo. Si estas sano, puedes trabajar y con ello obtener ingreso y ahorro para continuar con tu trabajo. Las medicinas para curación de enfermedades no son caras (en muchos casos gratis, vía el programa OPORTUNIDADES). Además que esta curación es complementada con sanaciones mediante la oración y la imposición de manos (técnica utilizada por los predicadores para sanación mediante la oración en las iglesias evangélicas, específicamente las

		pentecostales, como la que existe en el Duraznal)
Trabajo	Católicos, cobran su semana y echan trago y van a la cantina El trabajo es una responsabilidad. Cuando uno tiene una creencia de dios ayuda al trabajo y el compromiso. No hay trabajo siempre, hay que ir a trabajar de peón en San Cristóbal No hay pa vender, solo pa comer. No sabemos vender nada.	Nuestra creencia se relaciona con mi forma de vivir. No somos problemáticos, no tomamos, no hacemos fiesta, el tomar por ejemplo si te afecta. Mi forma de pensar es que estoy mejor como estoy. Leemos la biblia y ahí se dice que los hombres deben trabajar, trabajar duro pa sacar adelante a sus familias. No hay diferencia, nada más que como no hay distracciones se trabaja más. No se echa trago, ni fiestas, si hay agua y terreno pa que se va a perder tiempo en otras cosas. La producción está basada en monocultivos y hortalizas asociado a la disponibilidad de aguas residuales. Cuando se fundó la comunidad los terrenos no costaban caro, ni había reglas ni pedían nada para utilizar el agua. En la actualidad no hay tierras pa comprar, una hectárea puede costar hasta trescientos mil pesos.

En cuanto a las cuestiones culturales, los habitantes de esta comunidad aseguran seguir siendo tsotsiles, según ellos el cambio de religión no les privó de dos rasgos característicos de su identidad "Tsotsil": la lengua y el vestido. En el Duraznal las mujeres, Chamulas y Zinacantecas, continúan utilizando los vestidos tradicionales de sus comunidades. Asimismo el lenguaje entre los habitantes es en la lengua tsotsil de sus comunidades de origen.

En este sentido puedo afirmar, según el trabajo de campo, la observación y las entrevistas a profundidad, que las nuevas reglas a partir de la conversión religiosa no han trastocado en el Duraznal todos los elementos de las identidades originarias. Más bien ha emergido un nuevo ser religioso producto de la conversión religiosa y de los discursos protestantes. La lengua y el vestido, al no ser elementos dentro del ámbito religioso no se cuestionan y por ende no se reconfiguran ni reordenan según la doctrina protestante. Sin embargo, las prácticas rituales asociados con la siembra y el uso de curaciones mediante el chamanismo y la brujería si son cambiados al modo de este "nuevo ser religioso protestante"

La enfermedad es otro de los elementos que ha actuado como detonante promoviendo el cambio religioso. La religión tradicional no fomenta el uso de medicina alópata, de hecho circunscribe al "enfermo" a solucionar esta problemática mediante la medicina tradicional.

Los datos de campo refieren, que anterior a la conversión religiosa la búsqueda de salud estaba vinculada a la consulta de curanderos tradicionales. No existían posibilidades "reales" del acceso a la medicina alópata. La medicina tradicional se constituía en la única forma de curación legitimada de los entrevistados. Si bien, no todos los conversos refieren haber sido "victimas" de enfermedades, si se reconoce está como una parte fundamental en el cambio religioso. Además, según los entrevistados el acceder a la medicina tradicional resultaba "excesivamente" caro y daba pocos resultados, pues las enfermedades padecidas no desaparecían lo que implicaba una nueva consulta con el curandero y de nuevo la compra de insumos rituales para su curación (Pollos, velas, trago, refrescos, entre los que mencionan los Habitantes del Duraznal).

David Stoll (1985) menciona al respecto, que las religiones protestantes tuvieron durante su etapa de expansión en Chiapas un aliado importante en el uso de la

medicina alópata para la curación de enfermedades. La superioridad del Dios protestante contaba con el poder de los antibióticos como un aliado para reforzar su autoridad y ganar adeptos (Stoll, 1985: 88).

El trabajo es otro de los ámbitos analizados en este capítulo. A decir de los entrevistados las posibilidades de trabajo en las comunidades de origen, anterior a la conversión religiosa no eran las óptimas. El estilo de vida vinculado con el consumo de alcohol y las fiestas era un impedimento en la vida productiva de los entrevistados. Existe una relación directa entre la disposición al trabajo y la adscripción al protestantismo. Sin embargo un hecho que resulta sumamente relevante, es que la conversión religiosa solo establece una nueva forma de trabajar y una disponibilidad más comprometida con el trabajo agrícola; pero no cambia *per se* las condiciones del entorno donde los individuos se desenvuelven.

En el Duraznal, la presencia de tierras y sobretodo de aguas residuales para el riego permanente durante todo el año es el factor que está siendo el desencadenante en las prácticas agrícolas, esto reforzado con el estilo de vida ascético que la religión protestante. Solo mediante la presencia del canal de riego de aguas residuales las personas

pueden tener disponibilidad de trabajo agrícola todo el año. Así, al obtener una disponibilidad "nueva" para el trabajo y no tener distracciones ni vicios, la presencia de agua resulta indispensable para obtener beneficios económicos en la población. Con los datos de campo obtenidos podemos mencionar que son las aguas residuales, y no la religión protestante, el detonante que imbricada en una red de relaciones complejas ha permitido una nueva forma de producción agrícola en la comunidad de estudio. Una producción intensificada, basada en monocultivos y cuyos fines no es para el autoconsumo, si no para la comercialización.

Cruz (1989) menciona que uno de la versatilidad de las prácticas religiosas protestantes ha sido un factor importante para poder entender el cambio religioso. Este autor reconoce la influencia que los grupos pentecostales han tenido en las comunidades donde radican. El pentecostalismo, la que profesan los líderes del Duraznal y muchos de sus habitantes, más que ser una imposición de una religión norteamericana ha sido asimilado por las culturas locales y se ha reelaborado a partir de las cosmovisiones de sus practicantes. En este sentido, el pentecostalismo ha tenido la capacidad de construirse como un sistema holista de significación de la realidad y de orientación del

comportamiento, donde la lectura de la biblia ofrece reglas de vida y soluciones a los problemas de actualidad.

CAPÍTULO IV LOS CONCEPTOS EN ACCIÓN: SISTEMAS COMPLEJOS Y TERRITORIO EN EL DURAZNAL

4.1. Sistemas complejos en el Duraznal

En este momento es necesario apelar a los conceptos de García (2006) quien nos explica que todos los sistemas complejos son sistemas abiertos que están sometidos a perturbaciones de muy diversas escalas, dichas perturbaciones pueden ser de carácter exógeno¹⁶ o endógeno¹⁷. En ciertas escalas estas perturbaciones ocurren dentro de los límites del sistema sin perturbar su estructura, sin embargo también puede ocurrir perturbaciones que no pueden ser amortiguadas por el sistema. En estos casos el sistema se vuelve inestable y ocurre una disrupción de su estructura. La evolución de los sistemas complejos después de haber pasado el umbral de la inestabilidad puede variar de diversas maneras. En ciertos casos la inestabilidad se desencadena por nuevas condiciones del entorno. Bajo estas nuevas condiciones el sistema se reorganiza adoptando una nueva estructura.

García también nos propone analizar la realidad con un enfoque sistémico El mismo autor define un sistema complejo como una representación de un recorte de la realidad

¹⁶ Las cuales se traducen en modificaciones de las condiciones del contorno.

¹⁷ Modificaciones de algunos de los parámetros que determinan las relaciones dentro del sistema.

conceptualizado como una totalidad organizada en la cual los elementos no son separables y por lo tanto no pueden ser estudiados aisladamente. También comenta que los sistemas complejos son sistemas abiertos y carecen de límites bien definidos y estos realizan intercambios con el mundo externo. Los sistemas pueden analizarse en distintas escalas a decir de García

En este capítulo, en base a los datos de campo podemos identificar dos sistemas complejos que ante las nuevas condiciones del entorno la estructura de los mismos cambió, se reorganizó hasta obtener una nueva estructura: el sistema religioso y el sistema socioterritorial del Duraznal. En esta parte del trabajo, los datos presentados hacen referencia al sistema religioso. Para ello debemos entender que los ámbitos de los que hemos hablado en esta parte del trabajo son subsistemas del sistema complejo religioso y el sistema socioterritorial, entenderemos por subsistemas, los elementos del sistema que se constituyen en unidades también complejas que interactúan entre sí (García, 2006: 87).

En el caso que aquí analizamos podemos afirmar que la inestabilidad se desencadenó por las condiciones del entorno. Bajo nuevas condiciones del contorno, el sistema religioso del Duraznal se reorganizó hasta adoptar una nueva estructura

que puede mantenerse estacionaria mientras no varíen las condiciones del contorno. El sistema se volvió estacionario, pero con una estructura diferente a la anterior.

Los subsistemas que analizamos en este capítulo nos muestran que existe una marcada diferencia entre los habitantes del Duraznal antes de la conversión religiosa y posterior a ella. También nos sugiere que las condiciones económicas no han sido determinadas por el cambio religioso. Más bien, la conversión flexibilizó las circunstancias de trabajo de los habitantes del Duraznal, sin embargo fueron las condiciones del contorno (o entorno) las que promovieron un cambio en la estructura del sistema.

El sistema religioso, o socioreligioso cabría decir en este momento, fue desestructurado en el momento de la expulsión religiosa. Los subsistemas culturales, económicos, políticos, de salud y trabajo cambiaron como parte de esta desestructuración del sistema.

La conversión religiosa, o la disruptura del sistema religioso tradicional ha enmarcado una nueva potencialidad para el trabajo, sin embargo esto solo ha sido posible por las externalidades del sistema, ya que sin la presencia de las aguas residuales estos "cambios" difícilmente hubieran sido llevados a cabo. Las aguas residuales y la construcción

de canal para su aprovechamiento han determinado las condiciones en el Duraznal. Podemos afirmar que la construcción social de la comunidad ha sido mediada por la presencia del túnel de aguas residuales de la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

4.2. Territorio: Breve acercamiento conceptual

El territorio no es solamente una porción de tierra delimitada con su complejidad biofísica. Es, sobre todo, un espacio construido socialmente, es decir, histórica, económica, social, cultural y políticamente.

Haesbaert (2011) identifica un tipo de territorio al cual lo denomina simbólico cultural, donde el territorio es visto como un producto de la apropiación simbólica de una colectividad. Pese a que existe una discusión muy fecunda con respecto al concepto teórico de "territorio" y a los múltiples intentos de establecer una tipología del mismo, para los objetivos de este trabajo recurriremos al concepto de territorio simbólico cultural.

El territorio es el espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de existencia y lo que reivindican al apropiarse de un territorio es el acceso, el control y el uso, tanto respecto

a las realidades visibles como a las potencias invisibles que lo componen, entre las que parece estar repartido el dominio de las condiciones de su reproducción y de los recursos de que dependen es el espacio de apropiación efectiva del ecosistema (Godelier en Sosa, 2012: 23) es decir, aquellos espacios que la comunidad utiliza para satisfacer sus necesidades y para su desarrollo social y cultural; encarna el proyecto de vida de la comunidad (Escobar, 1999: 263). Otra característica de los territorios está en el hecho de que sean dinámicos. Como relaciones sociales proyectadas en el espacio, los territorios pueden desaparecer aunque los espacios correspondientes (formas) continúen inalterados.

La concepción, aquí defendida, es aquella conceptualizada por Sergio Schneider e Iván G. Peyré Tartaruga quienes afirman que:

El territorio se define como un espacio determinado por relaciones de poder, determinando, así, límites ora de fácil delimitación (evidentes), ora no explícitos (no manifiestos), y que posee como referencial el lugar; es decir, el espacio de la vivencia, de la convivencia, de la copresencia de cada persona. Y considerando el establecimiento de relaciones internas o externas a los respectivos espacios con otros actores sociales, instituciones y territorios. (Schneider y Tartaruga, 2007: 13)

El proceso de construcción y representación del territorio pasa por la apropiación que los diversos actores hacen del mismo. Y esa apropiación no es solamente un apoderamiento del mismo, como simple ejercicio en el ámbito

de la economía y la política, sino una acción que al mismo tiempo es objetiva y subjetiva. Es decir, es la apropiación mítica, social, política y material que realiza un grupo social que se distingue de otros, estas se refieren a prácticas espaciales propias, que tienen como punto de partida el valor que le asignan al territorio, sea éste instrumental o cultural que lleva a la colectividad a mejorarlo, transformarlo y enriquecerlo.

4.2.1 Procesos de apropiación territorial en el Duraznal

Territorio: Dimensión Social

El territorio se recrea a partir de los procesos de reproducción social como hecho integral, en la satisfacción de sus necesidades, en la construcción de sus identidades y en la realización de sus intereses, estrategias y proyectos. La configuración social del territorio también tendrá otros factores intervinientes, como el étnico. Más allá de la importancia poblacional que pueda tener la diversidad étnica, en donde habrá territorios monoétnicos, multiétnicos o con presencia mayoritaria de alguna configuración sociocultural, esta diferencia se constituye en factor, regularmente, para el establecimiento de ámbitos posibles de relación social y fronteras sociales que pueden traducirse en prácticas de apropiación del territorio. (Sosa, 2012, 38).

En una primera instancia podemos afirmar que en el caso de la comunidad de estudio, se pudo observar que los entrevistados refieren de manera constante el elemento étnico como una constante. Los habitantes del Duraznal, son en su mayoría personas indígenas de los "altos de Chiapas", mayoritariamente de las comunidades de Zinacantán, San Juan Chamula y de comunidades rurales de San Cristóbal de las Casas. Asimismo en las entrevistas se pudo concluir que los integrantes de esta comunidad rural conservan marcados rasgos identitarios indígenas, siempre y cuando esto solo sea manejado en el terreno simbólico y no económico. El territorio del Duraznal esta mediado por un elemento de reproducción social de la vida ascética y religiosa que no han trastocado elementos "nodales" del "ser" indígena, tales como la lengua o el vestido. Pero si han reordenado el ámbito de las prácticas de producción agrícola y con ello el proceso de comercialización del mismo.¹⁸

El Duraznal es una comunidad que fue poblada en un primer momento por personas que fueron expulsadas en los conflictos religiosos que se sucedieron en los altos de Chiapas entre el periodo que comprende los años de 1976 a 1985. Es evidente que en la memoria histórica de la población se encuentra presente el conflicto de manera

¹⁸ Y con ello las implicaciones en los diversos ámbitos de la vida de los pobladores de El Duraznal.

recurrente, existe un "antes" y un "después" de la conversión religiosa que los llevó en un principio a ser expulsados de sus comunidades de origen y en un segundo momento a fundar lo que hoy se conoce como El Duraznal.

Los pobladores del Duraznal, sean fundadores de la comunidad o segunda generación, conservan una remembranza histórica de las practicas asociadas a un "antes" donde se aprecian las prácticas no ascéticas, propias de la vida "pecadora" que los llevaban a no tener un éxito en sus formas de organización. Solo después de la conversión religiosa fue posible, salir expulsados de sus comunidades de origen, fundar una nueva comunidad, vencer los obstáculos iniciales, crear canales de riego, intensificar sus cultivos y obtener éxito comercial.

En este sentido la construcción del territorio fue fundamentada en un inicio desde una visión religiosa que fue generando una identidad protestante que antes no tenían en sus territorios de origen.

Siguiendo a Arreola quien comenta que:

"el territorio puede ser considerado como "la manifestación objetivada de una determinada configuración social, no exenta de conflictos que involucran a una diversidad de actores que comparten el espacio" (Gómez y Hadad en Arreola, 2007: 3). Esta noción refleja que el territorio es un producto construido, puesto que establece que es el resultado de un proceso dinámico e interactivo a través del cual el territorio es interpretado y re-interpretado socialmente, lo cual le va construyendo progresivamente de forma cada vez más compleja. Al ser una representación socialmente construida siempre es susceptible de ser mejorada o cambiada." (Arreola, 2007: 3)

Podemos afirmar entonces que en el Duraznal la construcción del territorio se configuro inicialmente por una identidad compartida entre los fundadores de la comunidad (identidad protestante) y fue generando, resultante de un proceso dinámico e interactivo, una complejidad mayor, donde fueron incorporadas relaciones políticas, resultante de los liderazgos en la comunidad también asociados con cargos religiosos protestantes, relaciones económicas, cambios en los modos de producción agrícola, utilización de aguas residuales para riego, hasta generar de manera paulatina una apropiación simbólica y cultural.

Podemos concluir en este apartado que la construcción del territorio en El Duraznal es producto de un complejo proceso de construcción que implica un dominio (económico-político) y una apropiación (simbólica-cultural) de formas-contenido asignadas por diversos sistemas sociales (Haesbaert, 2011). Dicho proceso está mediado funcionalmente por relaciones verticales y horizontales de acciones y objetos sociales, en escalas, jerarquías y tiempos.

Territorio: Dimensión Económica

La dimensión económica del territorio se refiere a las características, dinámicas y procesos económicos (en

distintas escalas de relación) que actúan como determinantes o estructuradores territoriales. Estos procesos y dinámicas encuentran su base no solamente en las condiciones geofísicas del territorio sino en el modo de producción y en sus concreciones territoriales.

El territorio en su dimensión económica es el escenario donde se concretan determinadas relaciones económicas y sociales y donde factores sociales, culturales y políticos tienen un peso de primer orden en el funcionamiento de los sistemas de producción (Sosa, 2012: 49).

Dependiendo de quién controla la propiedad y el proceso productivo, el resultado será una apropiación de la riqueza socialmente producida en el territorio, generando que los segmentos sociales perciban cantidades diferenciadas de la misma, con sus consecuencias en la reproducción social a su interior (Sosa, 2012: 56).

El territorio, visto en su dimensión económica se refiere a ese conjunto articulado de elementos, dinámicas y procesos que, además, permiten entender el grado de desarrollo productivo (medido por el desarrollo de las fuerzas productivas: la fuerza de trabajo capacitada, maquinaria, conocimiento) y su productividad (Sosa, 2012: 64).

Una de las razones nodales de la construcción del territorio en el Duraznal está íntimamente ligada a un proceso económico, a un transitar de una economía de autoconsumo, anterior a la conversión religiosa, a una economía de mercado, posterior a la conversión protestante.

Uno de los elementos que se repitieron durante el trabajo de campo y en las entrevistas a profundidad realizadas fue beneficio económico que los habitantes de la comunidad han tenido posterior a la conversión religiosa y específicamente a su traslado a la comunidad del El Duraznal.

Tanto los líderes de la comunidad como los pobladores afirman que en sus comunidades de origen dependían de un sistema de producción basado en una agricultura de temporal. Asimismo al estar integrados al sistema religioso tradicional parte de sus ganancias eran destinadas a cuotas para festividades religiosas tradicionales, al consumo de aguardiente (posh) y a la búsqueda de la salud mediante tratamientos con curanderos tradicionales que les implicaban fuertes sumas de dinero, lo cual no les permitía obtener excedentes en caso de obtener ganancias.

Asimismo la presencia de aguas residuales para la siembra es un elemento detonante para la construcción de territorio en esta dimensión económica de la cual estamos hablando. A este respecto Sosa comenta lo siguiente:

"El desarrollo productivo y la productividad así entendida presentan un grado de desarrollo en cada territorio, dependen asimismo de la incorporación, innovación o invención tecnológica, siendo la tecnología no sólo un instrumento material o un dispositivo intelectual sino también un proceso social que combina recursos, seres humanos, conocimientos e instrumentos de trabajo en una relación estructurada. En este entendimiento, cada territorio presenta una conjugación de procesos y capacidades tecnológicas que articulan instrumentos, conocimientos y sujetos -individuales o colectivos- poseedores de los mismos, quienes tienen la posibilidad -o imposibilidad- de acceder a ellos, de controlarlos, de gestionarlos, de ponerlos a disposición o acapararlos (Sosa, 2012: 64)

Desde su fundación la comunidad de El Duraznal se caracterizó por el uso de aguas residuales para el riego y cultivo de hortalizas. Fue Domingo Gómez Pérez quien inauguró el primer canal de riego en dicha comunidad. Con el paso de los años los habitantes de la comunidad se integraron de manera voluntaria a utilizar las aguas residuales para la actividad agrícola.

Si bien en el apartado anterior comentamos que la construcción del territorio en la comunidad de estudio estuvo mediada por un proceso de cambio en la identidad (protestante), esta no hubiese podido llevarse a cabo sin la presencia de las aguas residuales y la construcción de canales de riego que permitieron a los habitantes obtener un cambio significativo en su modo de producción. Este transitar de un modo de producción de autoconsumo a un modo intensificado generó en pocos años beneficios económicos para "algunas" de las personas de El Duraznal. Entonces podemos afirmar que la apropiación del territorio "transitó" de un

terreno simbólico cultural, deviniendo en un cambio de identidad, y fue reforzado por una apropiación territorial en su dimensión económica.

Ballinas comenta que:

Todas las personas de El Duraznal valoran de manera positiva su migración hacia este lugar, ya sea de manera permanente, temporal-estacional, temporal-semanal o pendular. (Ballinas, 2006: 91).

El reconocimiento de las bondades que tiene El Duraznal para el trabajo agrícola conduce a la confirmación del estrecho vínculo entre el trabajo y el dinero, ya que a diferencia de sus comunidades de origen, en El Duraznal, cuentan con agua durante todo el año, lo que permite a sus habitantes, programar sus cultivos estratégicamente y tener una mayor certeza del logro de la producción y de ingresos más regulares. (Ballinas, 2006: 94).

La idea de construir canales de riego de aguas residuales que drenan del túnel de San Cristóbal de las Casas, le permitió a Domingo posicionarse como un líder importante en dicha comunidad, siendo en la actualidad, una de las personas que posee grandes cantidades de tierra para el aprovechamiento agrícola. En el apartado siguiente daremos cuenta de este hecho con mayor amplitud.

4.2.2. Las razones económicas del patriarca

Domingo Gómez Pérez fue expulsado de San Juan Chamula en el año de 1984 por motivos religiosos, al salir de su comunidad se trasladó con su familia a San Nicolás, Zinacantán. Domingo y sus hijos adquirieron cuatro hectáreas de tierra en la comunidad de Pozo Colorado. Domingo Gómez Pérez fue la primera persona que en la zona tuvo la idea de utilizar las aguas "negras" provenientes del túnel de desagüe de San Cristóbal de las Casas. Algunos líderes de Pozo Colorado, al principio se resistían a usar las aguas residuales, pues las veían sucias; sin embargo, al ver que Domingo cosechaba unos rábanos grandes, los habitantes de Pozo Colorado se animaron a usar las aguas residuales, y le pagaron a éste por la construcción de un canalito que condujera dichas aguas hacia sus tierras (Ballinas, 2007: 41). Gracias a la idea del uso de aguas residuales, Domingo Gómez Pérez, se fue ganando el respeto de la comunidad, al tiempo que continuaba en dicha comunidad con su labor proselitista "protestante". Los líderes de Pozo Colorado, católicos diocesanos adscritos a la diócesis de San Cristóbal de las Casas, le advirtieron a Domingo Gómez Pérez que no podría ejercer liderazgo en aquella comunidad por el hecho de no ser oriundo de ese lugar por lo que, cuando Domingo se enteró de la venta de unos terrenos que pertenecían a La

Lagunita, los compró y formó en 1987, lo que hoy se conoce como El Duraznal. Un año más tarde, se construyó un canal de riego hacia ese lugar, lo que favoreció al trabajo agrícola permanente. En 1988, los primeros en establecerse en el lugar fueron Domingo, sus hijos mayores y sus trabajadores, teniendo una migración pendular (cada semana) hacia San Nicolás, donde vivía el resto de su familia. Fue hasta 1990 cuando Domingo lleva a toda su familia (esposa y demás hijos) a vivir a El Duraznal.

En el Duraznal existe sólo un grupo productivo que va más allá del ámbito familiar (encabezado por Domingo) aunque en realidad están unidos por un lazo de tipo familiar más o menos cercano. Este grupo congrega a 14 personas, quienes centran su producción agrícola en el durazno, atendiendo también a la comercialización directa de su producto a través de sus propios puestos en el mercado de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Los demás productores trabajan a nivel familiar y venden sus productos a intermediarios.

Domingo Pérez Gómez, entre 1990 hasta el 2004 adquirió quince hectáreas de terreno en el Duraznal. En diciembre de 2004 la familia Pérez Gómez constituye la Sociedad de Producción Rural, "El Duraznal" de R.L., para la producción y comercialización de Durazno variedad Diamante. El acta constitutiva es de 2005 y su representante legal es

Sebastián Gómez Pérez, hijo de Domingo y principal gestor de proyectos de la familia.

En la actualidad la infraestructura de la empresa, constituida exclusivamente por la familia de Domingo Pérez Gómez, cuenta con una huerta de producción de 15 hectáreas. Con un sistema de riego por gravedad de 2.5 kms de canales, tanques de almacenamiento de aguas negras y dos camionetas para el traslado de la producción a las ciudades de San Cristóbal de las Casas.

Del año 2004 al 2010 la empresa de Domingo Pérez Gómez recibió financiamientos importantes que ascienden a los cinco millones de pesos. La siguiente tabla nos muestra los principales financiamientos de los cuales han sido beneficiados dicha empresa familiar:

Cuadro 2. Acceso y uso de financiamientos de la SPR, Duraznal

AÑO	INSTITUCION	MONTO	CONCEPTO
2004	S.D.R.	500,000	Fortalecimiento de huertos: El Duraznal 13,000 plantas otros productores 17,600 Adquisición de fertilizante y gallinaza
2007	Pronatura A.C.	665,000	Adquisición de fertilizante y herramientas, pago de mano de obra.
2007	FIRA	1'600,000	Adquisición de insumos, formación de terrazas, producción de granadilla y adquisición de terrenos.

2007	FONAES	445,000	Infraestructura para la producción de granadilla.
2008	SEDESOL	2'100,000	Construcción de la empacadora de durazno, \$ 300.000 para cada una de las seis.
2010	SAGARPA/FIRA	n/d	Gestión al 90% para terminar la empacadora de durazno

Un aspecto a destacar en la tabla anterior corresponde al financiamiento de dos millones cien mil pesos otorgado por la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) para la construcción de seis empacadoras de durazno de las cuales no se construyó ninguna y en la actualidad "se ignora" que ocurrió con ese financiamiento a fondo perdido otorgado por la SEDESOL.

Domingo Pérez Gómez desde la fundación de la comunidad se constituyó en el líder religioso de la misma. Domingo, junto con su hijo Sebastián son los pastores de la iglesia de mayor importancia en El Duraznal. Un elemento relevante en el trabajo de campo, fue que las personas reconocen a Domingo y Sebastián como los líderes protestantes de la comunidad, sin embargo, no mencionan aspectos relacionados con las grandes extensiones de terreno con la que cuenta su familia, ni de los financiamientos que se le han otorgado.

Domingo Pérez Gómez desde la fundación del Duraznal ejerce un liderazgo importante en la comunidad como líder

fundador de la misma. Asimismo se le reconoce como la persona que implemento la utilización de las aguas residuales para el cultivo de hortalizas, lo cual es significativo puesto que en la comunidad la actividad agrícola es de gran importancia. Asimismo Domingo ejerce un liderazgo asociado a la religión protestante evangélica y como cacique de la comunidad, pues su importancia en el Duraznal es significativa por las grandes extensiones de terreno con el que cuenta, por su posición económica y el presidente "vitalicio" de la única Sociedad de Producción existente en la comunidad.

En una entrevista realizada a Domingo Pérez Gómez mientras trabajaba en sus cultivos de Durazno pudimos obtener lo siguiente:

"Llegamos de Chamula, yo soy quien creó el canal para que corra el agua, al principio esto es selva, puro monte, hay culebras, no se puede trabajar, hay que tumbar, limpiar. No había luz, ni agua, en principio no se vivía aquí, se venía a trabajar, a sembrar y se iba a su casa, unos en Zacualpa, otros ejido San Nicolás. Pero nos acostumbramos a vivir aquí, el agua pa tomar era un problema, no había. Se filtraba el agua con malla y se colaba y se puede tomar, no pasa nada, no se enferma uno. Si uno cree en Dios, no pasa nada. La salida de Chamula fue por nuestra creencia. Creemos en Dios y se nos quitó nuestras cosas, nos sacaron a la mala. Entonces compramos terrenos aquí.

No tenemos ningún beneficio, nuestra religión no tiene nada que ver con dinero. Pueden preguntarme del canal. Pero respeten mi creencia, yo les pregunto qué religión tienen. Otra cosa pueden preguntar, no de mi religión, no tiene nada que ver la religión con nada de esto, aquí siempre vienen estudiantes, preguntan del durazno y la granadilla. Pagan jornales a la gente para que platiquen con ellos. Pero no hay derecho a preguntar de nuestras creencias, nosotros no hablamos de eso.

Cabe aclarar que esta pregunta se encuentra inmersa en la primera hipótesis de la tesis, fue preguntada a otras personas de la misma comunidad y nadie asocio "beneficios" con el rubro económico.

El investigador es quien hace este análisis y las categoriza, en el caso del Líder fundador de la comunidad esto ocurrió de manera automática. Él fue quien realizó el ejercicio de asociación: (Beneficios de conversión religiosa- Beneficio económico). Cabe aclarar que esta fue la única entrevista que pudimos obtener del Líder fundador de la comunidad, puesto que después de dicha entrevista se negó a concedernos alguna entrevista en lo posterior.

CAPITULO V. CONVERSIÓN RELIGIOSA Y CAMBIO EN LOS SISTEMAS DE PRODUCCION

5.1. Vinculación social de los habitantes del Duraznal con sus lugares de origen

La comunidad de El Duraznal fue poblada por personas que fueron expulsadas de parajes de los municipios de San Juan Chamula y Zinacantán durante la primera oleada de expulsiones religiosas en los "altos" de Chiapas (Rivera *et al*: 2005). En un principio, los primeros pobladores se asentaron en Ejido San Nicolás perteneciente a Zinacantán. Durante unos años tenían una migración pendular a lo que hoy se conoce como El Duraznal. Solo viajaban a esa zona para realizar trabajos agrícolas. Con la construcción de canales para riego se abrió la posibilidad de poder emigrar de manera permanente a dicha comunidad, aunque existían carencias en cuanto a los servicios de electricidad, agua potable y redes carreteras (Ballinas, 2006: 67).

Existen en el Duraznal tres tipos de migraciones también asociadas con la adscripción religiosa que se profese. En primer lugar se encuentran quienes fueron expulsados de sus lugares de origen, estos viven de manera permanente en la comunidad, al principio realizaban migraciones pendulares a San Nicolás en Zinacatán o ejido Zacualpa, perteneciente a San Cristóbal de las Casas. Sin embargo desde el año 1992

residen de manera permanente en El Duraznal. Este grupo profesa la religión pentecostal y cuentan con un templo en la comunidad para realizar su servicio religioso.

Un segundo grupo que vive de manera permanente en la comunidad pero realizan servicios religiosos fuera de ella. Tal es el caso de Manuel Gómez Celestino, quien es considerado el líder gestor de la comunidad¹⁹. Asimismo en este grupo se encuentran quienes han cambiado por segunda vez de religión y se han adscrito a otras "denominaciones" protestantes²⁰ como los Testigos de Jehová, Adventistas del séptimo día y Cristianos. También se encuentran inmersos en dicha categoría quienes se encuentran vinculados al movimiento católico adscrito a la diócesis de San Cristóbal de las Casas.

Un tercer grupo se relaciona con quienes cuentan con terrenos en la comunidad pero continúan profesando la religión católica tradicional (o de la costumbre) asociado a los sistemas de cargos. Este grupo a pesar que cuenta con terrenos en El Duraznal tienen una migración pendular, diaria

¹⁹ Puesto que a su llegada a El Duraznal se iniciaron las gestiones para la instalación del agua potable, la luz eléctrica y el sistema carretero que comunica a la comunidad con la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

²⁰ El término protestante se utiliza aquí para hacer una diferenciación del catolicismo diocesano o tradicional y no en su concepción sociológica más amplia.

o semanal para realizar trabajos agrícolas. Su lugar de residencia continua siendo en sus comunidades de origen.

Los habitantes del Duraznal, sea este su lugar de residencia o para la realización de trabajos agrícolas, pertenecen en su totalidad a la etnia indígena tsotsil. En este sentido no hay diferencias significativas entre los que coexisten en dicha comunidad. Las diferencias se marcan según la adscripción religiosa. Empero fuera del ámbito religioso, las personas continúan manteniendo relaciones y lazos de identidad "tsotsiles" siempre y cuando no trastoquen la doctrina que ahora profesan. Por ejemplo, la lengua y el vestido, continúan siendo las de los lugares de origen.

Sin embargo, un elemento que si ha cambiado en el lugar de estudio es la forma de producción agrícola. Los entrevistados refieren que el modo de producción intensificado fue aprendido y aprehendido en El Duraznal mediante un proceso de asistencia técnica ofrecido por agentes externos.

5.2. Integración horizontal de los sistemas de producción

Producir como en "casa" y para la casa

Al llegar a El Duraznal, las personas continuaron con los cultivos que acostumbraban a tener en sus comunidades de origen, como son: maíz, frijol, papa, habas, lechuga, repollo, cilantro, betabel, rábano, entre otros.

Asimismo el método de producción no era intensificado, y estaba adscrito a la forma de producir por temporal, tal como lo hacían en sus comunidades de origen de donde fueron expulsados por motivos religiosos.

Durante aproximadamente diez años los habitantes de El Duraznal se dedicaron a la producción de hortalizas. Los frutales prácticamente no existían en la zona

La construcción de los canales de riego, de aproximadamente 4.5 kilómetros proveniente del túnel de aguas residuales de la Ciudad de San Cristóbal de las Casas, comentan los entrevistados, fue para realizar actividades agrícolas asociadas al autoconsumo y la comercialización de productos a baja escala y se realizó ante la carencia de manantiales, pozos o cuerpos de agua naturales en la comunidad.

Desde el año 1987 hasta 1998 la producción en el Duraznal respondía a una lógica de autoconsumo y comercialización incipiente a pequeña escala.

Sin embargo la disponibilidad de agua en el sistema de riego por pendiente comenzó a generar excedentes en la producción y los primeros habitantes del Duraznal comenzaron

a comercializar de manera directa sus productos, hortalizas, en los mercados de la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

5.2.1 Primer intento de producción intensiva

Durante aproximadamente quince años los habitantes de El Duraznal se dedicaron al comercio agrícola de hortalizas principalmente. También existía una pequeña producción florícola que era llevada a cabo de manera incipiente por personas que eran originarios de Zinacantán.

En el año 1991, refiere García (2005), ocurrió en Chiapas una epidemia de cólera que ocasionó una reacción de parte de las autoridades en los tres niveles de gobierno. Una de las acciones que se intentaron regular en ese momento fue limitar las variedades de hortalizas que eran cultivadas con aguas negras.

Como medida de reacción ante la epidemia de cólera entró en vigor la norma oficial NOM-CCA-033ECOL/1993 que establece los parámetros bacteriológicos para el uso de aguas residuales de origen urbano y municipal (García, 2005: 224). Dicha regla restringe el cultivo de la mayoría de las hortalizas que se producen en la comunidad.

A partir de este año se busca una reconversión productiva para alentar el cultivo de hortalizas que cumplieran con la norma oficial.

Es el año de 1998, que la Central de Desarrollo de los altos en Chiapas impulsó un proyecto para la producción del cultivo de papa en la zona. Para ello, los productores se organizaron para buscar un crédito mediante la Fundación Mexicana para el Desarrollo Rural, a cargo del Ingeniero Rodrigo Hess Po. Es hasta el año 1999 que los productores reciben este crédito y comienzan con la siembra de papa.

Es importante mencionar que en ese tiempo los terrenos de la comunidad eran de propiedad comunal, a pesar que los límites de propiedad eran claros entre los habitantes de la misma, sin embargo estos no estaban regularizados. La garantía que los productores ofrecieron al banco en esa ocasión fueron las escrituras completas del Ejido El Duraznal.

Sin embargo, pese a los esfuerzos de los pobladores por "sacar adelante" la cosecha, en este año los precios del producto cayeron de manera considerable y los habitantes de El Duraznal quedaron endeudados con el banco.

Ballinas refiere lo siguiente sobre este hecho:

En esa ocasión uno de los factores que provocó el endeudamiento fue la sobreproducción de papa en la región, lo que tuvo como consecuencia el derrumbe del precio de dicho producto en el mercado. La deuda ascendió aproximadamente a 300,000 pesos, la cual pagaron los productores después de cuatro años. Ello causó mucha tensión y angustia entre los habitantes, porque sus terrenos estaban hipotecados" (Ballinas, 2007:120).

En el año 2002 la Central de Desarrollo de los altos de Chiapas vislumbraron la posibilidad de introducir en el Duraznal el cultivo de Durazno Diamante. Bajo esta política gubernamental se desarrollaron las primeras plantaciones de este producto en la zona.

En el año 2002, se creó la organización productiva (Unión de productores agropecuarios de la ranchería de El Duraznal, Sociedad de Producción Rural) formada por Domingo (líder fundador) y su familia.

Por iniciativa de los líderes de la SPR El Duraznal, se ha constituido en la región una sociedad de productores más amplia llamada SOCTOM, que es una Sociedad Anónima. El objetivo de esta sociedad es darle valor agregado a la producción mediante una empacadora y de ser posible, la industrialización.

5.3. Integración vertical de los sistemas de producción

Innovación tecnológica

Un elemento detonante de la producción agrícola en El Duraznal, ha sido la presencia de aguas residuales para riego, como ya hemos apuntado anteriormente.

En la comunidad de estudio y con base a las entrevistas de campo, podemos concluir que existe una gestión no institucionalizada del recurso hídrico para riego.

Según los entrevistados no existen conflictos con respecto a este recurso, puesto que el agua es abundante y solamente se ocupa un cinco por ciento del total que drena del túnel de aguas residuales de San Cristóbal de las Casas (Cerdio, 2007:13).

Sin embargo, existe una figura comunitaria que maneja los asuntos del agua de manera independiente de como lo hace la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Cabecera Municipal al cual está adscrito El Duraznal.

Asimismo es posible observar en el área de estudio, infraestructura de riego en forma de canales contruidos de manera artesanal pero con un mantenimiento óptimo para las actividades agrícolas, a través de mangueras de poliducto y sistemas de aspersión mantenidos en condiciones de operación ligadas al riego de parcelas para monocultivos intensificados.

Los entrevistados refieren que fue un asesor técnico de la Universidad Autónoma Chapingo, quien vislumbró la pertinencia de la comunidad para el cultivo del durazno "Diamante" en la zona de estudio. Esta referencia de campo nos indica al Dr. Jorge Rodríguez Alcázar, egresado del Colegio de Postgraduados de Chapingo y fundador del Centro de

Investigación y Desarrollo de Plantaciones (COPLANTA) (Cerdio, 2007: 16).

La Central de Desarrollo de los Altos de Chiapas (CEDER), el Centro de Investigación y Desarrollo de Plantaciones (COPLANTA) jugaron un papel determinante en la introducción del cultivo de durazno en el área de estudio, ya que ellos fueron los que vislumbraron la introducción de este cultivo en la Comunidad y colaborando en el desarrollo de las primeras plantaciones introduciendo desde un inicio el cultivo bajo condiciones de riego.

La disponibilidad de riego de aguas residuales, tierras de calidad aceptable, y las condiciones ambientales del entorno para cultivos de invierno, permitieron a los productores de Durazno Diamante, desarrollar dicho cultivo. Esto, sustentado por las iniciativas gubernamentales de reconversión productiva, Para integrar a su política productiva, cultivos perennes y superar la brecha de la producción de temporal basada en métodos ancestrales (Cerdio, 2007:16).

Después del fracaso del cultivo de papa, impulsado por la Central de desarrollo de los Altos de Chiapas (CEDER), dicha institución junto con COPLANTA impulsaron créditos y asistencia técnica para la introducción del cultivo de

Durazno variedad Diamante en la comunidad de estudio. Como resultado la producción de Durazno fue de catorce toneladas por hectárea después del cuarto año de su plantación. Producción que superó todas las expectativas de dicho proyecto productivo (Cerdio, 2007:19).

Cerdio (2007) explica el proceso de desarrollo del Duraznal de la siguiente manera:

"El proceso de desarrollo impulsado es importante ya que incide en un segmento de la población rural de los "Altos" de Chiapas bajo circunstancias adversas; los expulsados por motivos religiosos de sus localidades de origen entre los que se encuentran las familias de los dos líderes locales, pioneros de la transformación del uso del suelo, pasando por un lado de cultivos anuales a cultivos de riego. (Cerdio, 2007: 22).

Otro asunto que nos comenta Cerdio (2007) es que la zona de producción en la comunidad fue transformada pasando de una vegetación de bosque de pino-encino a un agrosistema de cultivos intensificados anuales con sistema de riego por aspersión, donde apenas pueden verse resquicios de la vegetación original. Esto nos habla de una intensificación de la agricultura con una lógica de producción empresarial.

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES

6.1. Conclusiones teóricas: Verificación o negación de hipótesis de investigación

La conversión religiosa es un proceso de construcción social que está anclada de manera inequívoca a una serie de eventos externos, las cuales rebasan, lo propiamente religioso. En la teoría de los sistemas complejos (García, 2006) dichos eventos son conceptuados como coyunturas o externalidades de un sistema complejo determinado.

Estos factores coyunturales pueden ser de diversa índole. En esta investigación se identificaron coyunturas económicas, políticas, culturales y de salud. Y juegan un papel determinante en los cambios de adscripción religiosa.

Dichas coyunturas, operan como externalidades, o condiciones del entorno y muchas veces escapan, o son soslayados en los estudios antropológicos, pues ese no es el "leimotiv" de este tipo de investigaciones. Entonces los aspectos coyunturales externos, se presentan solo como el marco contextual de una problemática "netamente" religiosa.

Sin embargo es importante reencontrar en las coyunturas aspectos nodales no solo para la conversión religiosa, si no para su mantenimiento en lo cotidiano. La conversión religiosa, no solo consiste en un cambio de adscripción, también implica que dicha "decisión" sea constantemente

contrastada y reforzada para poder ser mantenida en la realidad de "rutina" (Berger y Luckmann, 1966:47).

La teoría de los sistemas complejos (García, 2006), nos propone un "campo" sugerente para el estudio religioso. Sugerente y novedoso para quienes se atreven traspolar sus postulados a realidades que por "tradición" teórica están imbricados en otros campos conceptuales.²¹

García (2006) nos explica que todos los sistemas complejos son sistemas abiertos que están sometidos a perturbaciones de muy diversas escalas, dichas perturbaciones pueden ser de carácter exógeno²² o endógeno²³. En ciertas escalas estas perturbaciones ocurren dentro de los límites del sistema sin perturbar su estructura, sin embargo también puede ocurrir perturbaciones que no pueden ser amortiguadas por el sistema.

En estos casos el sistema se vuelve inestable y ocurre una disrupción de su estructura. La evolución de los sistemas complejos después de haber pasado el umbral de la inestabilidad puede variar de diversas maneras. En ciertos

²¹ En el caso de la conversión religiosa desde los estudios "conspiracionistas" (Stoll, 1985) el cambio de la identidad (Giménez, 1994; Fortuny, 2000) hasta la conversión religiosa y reconversión religiosa (Rodríguez, 2010).

²² Las cuales se traducen en modificaciones de las condiciones del contorno.

²³ Modificaciones de algunos de los parámetros que determinan las relaciones dentro del sistema.

casos la inestabilidad se desencadena por nuevas condiciones del entorno. Bajo estas nuevas condiciones el sistema se reorganiza adoptando una nueva estructura.

En esta investigación se analizaron dos sistemas complejos interrelacionados en el área de estudio: el sistema religioso y el sistema socioterritorial. Ambos sistemas complejos, ante los embates y desafíos del entorno modificaron su estructura, se reorganizaron hasta obtener una nueva estructura

En el Duraznal, al existir un cambio de adscripción religiosa se produjeron cambios en la conducta de las personas y estas tienen repercusiones no solo en las condiciones de vida si no en la reconstrucción de una serie de prácticas que están determinadas por la nueva adscripción religiosa. La relectura de la vida es un hecho sumamente importante, puesto que de las rupturas se generan formas sociales diversas donde se observa la influencia de la nueva religión en la articulación social, tanto a nivel simbólico como organizacional

Las nuevas reglas a partir de la conversión religiosa no han trastocado en el Duraznal todos los elementos de las identidades originarias. Más bien ha emergido un "nuevo ser religioso" producto de la conversión religiosa y de los

discursos protestantes. Por poner un ejemplo puntual: la lengua y el vestido, al no ser elementos dentro del ámbito religioso no se cuestionan y por ende no se reconfiguran ni reordenan según la doctrina protestante. Sin embargo, las practicas rituales asociados con la siembra y el uso de curaciones mediante el chamanismo y la brujería si son cambiados al modo de este "nuevo ser religioso protestante".

Según los entrevistados, la calidad de vida de las familias que viven en el Duraznal ha mejorado desde su llegada a la comunidad y está asociado a la pertenencia a alguna iglesia protestante, de la doctrina que sea: Testigos de Jehová, Pentecostales o adventistas, todas contrarias al catolicismo tradicional. La posibilidad de esta mejora económica radica en la carencia de vicios y la condición de vida ascética que proporciona y "obliga" la pertenencia a una religión protestante.

En la discusión conceptual de esta investigación, planteo una hipótesis que afirma que la conversión religiosa transcurre por un proceso de cambio y adaptación que son dinamizados por elementos coyunturales, que le permiten generar las condiciones para la construcción de una nueva identidad. Estos elementos se presentan como desafíos y pueden generar condiciones para la construcción de nuevas

formas identitarias, dicha construcción de “nueva” identidad es una propiedad emergente de un sistema socioterritorial complejo.

En el caso del Duraznal, posterior a la llegada a dicha comunidad por motivos de expulsión religiosa, se tuvo que esperar varios años hasta que los desafíos del entorno plantearon nuevas condiciones.

La nula presencia de agua para el riego, la presencia de aguas residuales que drenan de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, la construcción de un sistema de riego artesanal por pendiente por medio de canales de agua residual, la existencia de condiciones climatológicas óptimas para producción y de terrenos fértiles para ello, permitió a los pobladores de dicha comunidad nuevas condiciones del entorno, presentándose como “nuevos” desafíos coyunturales.

Así, los habitantes del Duraznal se vieron en la disyuntiva de continuar produciendo bajo la lógica campesina “tradicional” que conocían de sus comunidades de origen o realizar adaptaciones al sistema de producción rural. Según la evidencia empírica de esta investigación, los habitantes de esta comunidad transitaron de una visión de autoconsumo a una lógica de mercado. Con esto ocurrió la intensificación de la agricultura que trajo consigo mejores dividendos

económicos mediante los excedentes que la "bonanza" de agua y la calidad que el terreno les permitía. Esta forma de producir les confirió una "nueva" identidad socioterritorial, que no trastocaba del todo su condición de indígenas. Pero si reconfiguraba su manera de producir, un elemento que no había sido reestructurado posterior a su conversión religiosa.

Podemos entonces hablar, que posterior a la conversión evangélica, el momento coyuntural generó una nueva identidad colectiva y con ello se dio en un segundo momento otra conversión, ahora productiva y económica.

Dicha afirmación está ligada a lo conceptuado por García (2006), que menciona que la evolución de un sistema complejo después de haber pasado por la etapa de inestabilidad puede tener efectos variados, cuando la inestabilidad se desencadena por una condicionante del entorno. Si esto ocurre, el sistema se reorganiza hasta adoptar una nueva estructura, en este caso nueva identidad, que puede mantenerse en un estado estacionario²⁴ mientras no varíen las nuevas condiciones del entorno.

²⁴ García explica que los sistemas complejos son sistemas abiertos que carecen de límites bien definidos y realizan intercambios con el medio externo. No se trata de sistemas estáticos con una estructura rígida. Sin embargo, cuando las condiciones de contorno sufren sólo pequeñas variaciones con respecto a un valor medio, el sistema se mantiene *estacionario*, es decir, las relaciones entre sus elementos fluctúan, sin que se transforme su estructura.

El sistema, en estas condiciones, vuelve a ser estacionario pero con una estructura diferente. Sin embargo, en este caso, las condiciones del entorno plantearon nuevos desafíos a los habitantes de El Duraznal y estos reaccionaron, generando una nueva forma de producción rural.

Esto, está ligado a la tercera hipótesis conceptual que manejé en esta investigación, la cual menciona que:

"Las nuevas identidades flexibilizan las capacidades adaptativas del sistema social que le permite transformar y aprovechar nuevas condiciones y oportunidades provenientes del entorno". (Hipótesis de investigación propia)

Desde esta noción teórica, puedo afirmar que la conversión religiosa, fue para los habitantes de El Duraznal, una condición coyuntural que les permitió una flexibilización de sus capacidades de adaptación.

Trastocaron su forma de creer en lo religioso, una nueva identidad, y esto les permitió aprovechar las condiciones y desafíos del entorno. Desde esta lógica no es difícil pensar que los cambios y adaptaciones al sistema de producción rural en El Duraznal hayan sido en corto tiempo.

La construcción de una nueva identidad, permitió al sistema socioterritorial incorporar nuevas capacidades adaptativas y aprovechar las condiciones provenientes del entorno y transformar su estructura. Como resultado la forma

de producción rural, transitó de una lógica de autoconsumo a una lógica empresarial y de mercado.

Esto se explica en las siguientes figuras:

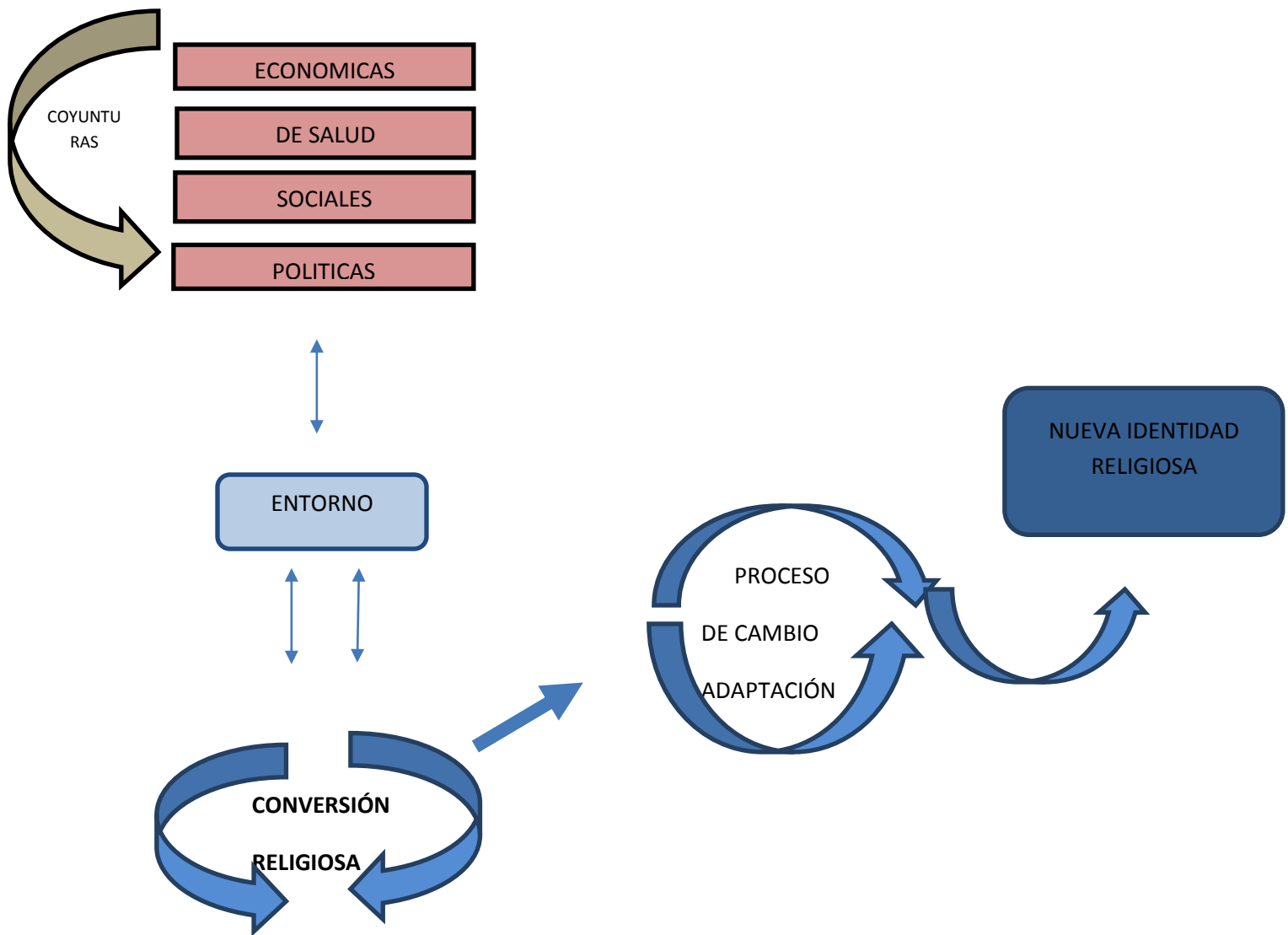


FIGURA 1.1 PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE "NUEVA IDENTIDAD RELIGIOSA"

Fuente: Elaboración propia

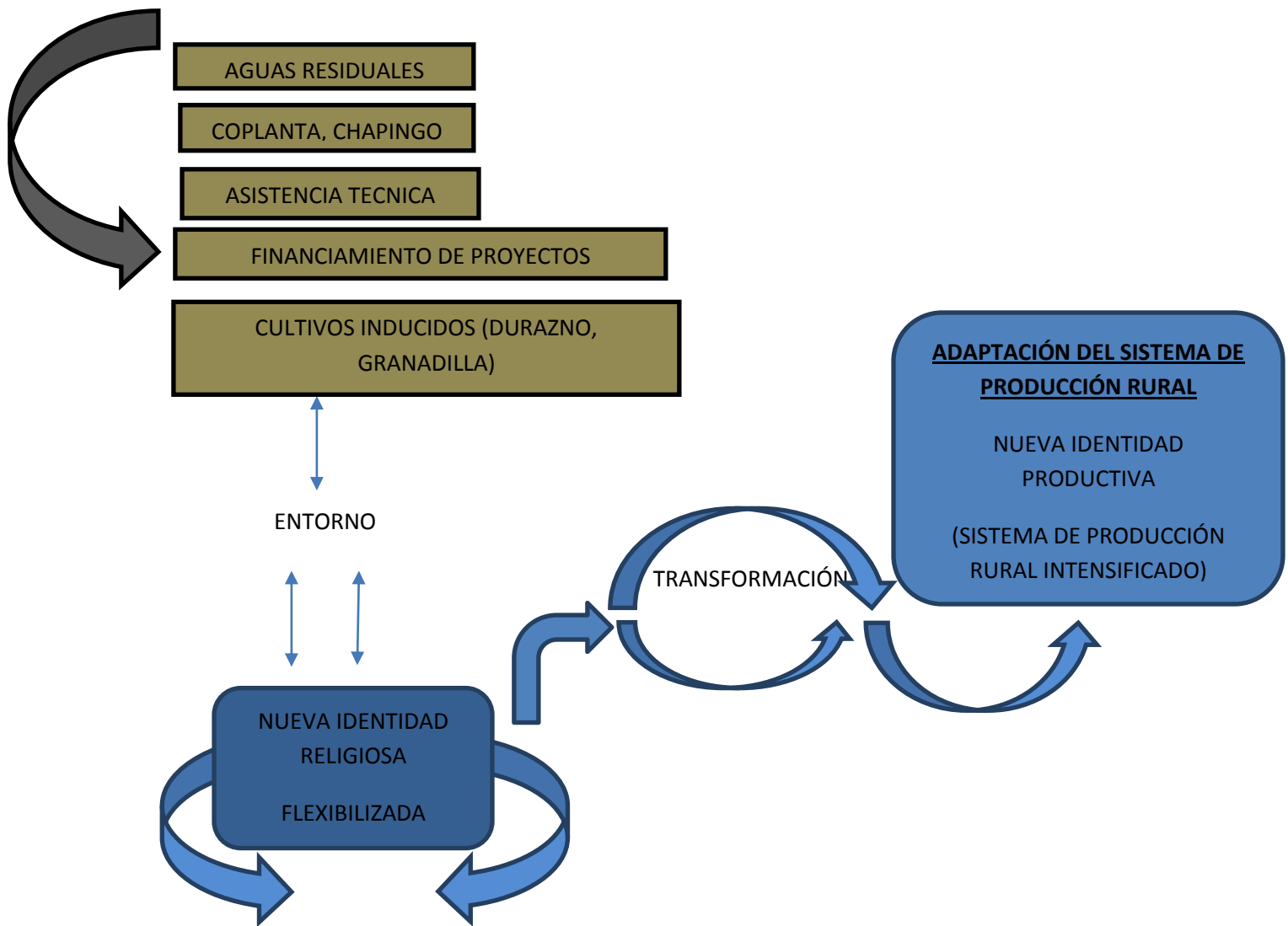


FIGURA 1.2 PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE "NUEVA IDENTIDAD PRODUCTIVA"

Fuente: Elaboración propia

6.2. Verificación teórica de la investigación

Para una mejor comprensión de este hecho, presento una cuarta hipótesis que es en sí una conclusión teórica resultante del análisis que realice en este estudio.

La conversión religiosa asociada a coyunturas diversas, genera las condiciones para la construcción de nuevas identidades que flexibilizan las capacidades adaptativas del sistema y le permite aprovechar las condiciones provenientes del entorno y transformarlas; entre ellos el sistema de producción rural.

De esta manera, la conversión religiosa, entendida como un proceso complejo y asociado a coyunturas económicas, políticas, culturales y cuestiones de salud genera condiciones para la construcción de nuevas identidades a partir de esta conversión. La conversión religiosa transcurre por un proceso de adaptación y genera las condiciones para la construcción de una nueva identidad.

Estas "nuevas" identidades implican un nuevo orden social flexible, lo que permite transformar y aprovechar nuevas condiciones y oportunidades provenientes del entorno; una de estas es la forma de producción rural, transitando de un sistema de producción rural para el autoconsumo, a un sistema de producción intensificado con una lógica empresarial de mercado, con una nueva identidad productiva que denomino sistema de producción rural intensificado.

LITERATURA CITADA

Arreola (2007). "De Reclus a Harvey la resignificación del territorio en la construcción de la sustentabilidad rural". Documento de trabajo. Chiapas.

Ballinas María Luisa (2007). "Agua ¿Bendita?: Significados de la calidad de vida y religión en la comunidad de "El Duraznal". Tesis de maestría. México. El Colegio de la Frontera Sur.

_____ (2008) "Religión salud y género en la comunidad de El Duraznal" en: *Espiral, estudios sobre estado y sociedad*. Año XIV, Número 41, Enero-Abril 2008.

Ballinas María Luisa y Edith Kauffer (2006-2007). "Conversión religiosa y migración rural: Rupturas y continuidades de las identidades y el control social en El Duraznal, Chiapas. En: *Revista de El Colegio de San Luis, Vetas*. Número 24-25. Septiembre 2006-Abril 2007.

Bastian Pierre (2011) "Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas". En Olga Odgers Ortiz, coord., *Pluralización religiosa de América Latina*. México. El Colegio de la Frontera Norte.

Bauman (1996), *Modernidad y ambivalencia*. En Beriain, Josetxo (Comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona. Anthropos.

Bauman (1999), *Modernidad líquida*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Beck Ulrich (1998), *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. España. Paidós.

Benítez José Luis. Recuperado el 27 de noviembre del 2012 de: <http://jlbenitez.tripod.com/felafacs>.

Berger Peter (1977). *El Dósel Sagrado, para una teoría sociológica de la religión*. Buenos Aires. Amorrortu.

Berger, Peter. Y Luckmann Daniel (1966). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Cantón Manuela (2004), *Religiones Globales, estrategias locales: Usos políticos de las conversiones en Guatemala. Estudios sobre las culturas Contemporáneos*. Junio, año/vol. X, número 19. Colima. Universidad de Colima.

Cerdio Darío de Jesús (2007), *Selección, clasificación y empaque de durazno variedad Diamante en la localidad El Duraznal del municipio de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Chiapas. ECOSUR, CIESAS, PROIMMSE IIA-UNAM, PRONATURA Chiapas, UNACH, Universidad Autónoma Chapingo*.

Cervantes Edith (2008), *Niveles de organización territorial de San Juan Chamula. En Anta Fonseca Salvador, Arturo Arreola Muñoz, Marco González, Jorge Acosta (Coord.). Ordenamiento Territorial Comunitario. México. INE*.

Cobarruvias Karla (2004). *La Historia de Familia: Una propuesta metodológica para el estudio de la pobreza en familias evangélicas de Colima, México, en Estudios sobre las culturas contemporáneas, diciembre, año/vol. X, número 020. Colima. Universidad de Colima*.

Cruz Burguete (1989), "Tziscac", en *Religión y Sociedad en el sureste de México*, núm. 162, vol. II, México: Cuadernos de la Casa Chata.

Durand, Jorge (2000), *Tres premisas para entender y explicar la migración México Estados Unidos, Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad: Migración y Sociedad*. vol. XXI, num. 83.

Escobar Arturo (1999), *El final del Salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá. ICAN.

_____, (2012), *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Colombia. Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.

Espinal I, Gimeno, A y González, F (s/a). "El enfoque sistémico en los estudios sobre la familia". Santo Domingo. Universidad Autónoma de Santo Domingo.

Fabre Danu (2001) *Conversión Religiosa y Dinámica Social: El Discurso como Elemento de Análisis, Convergencias mayo-agosto del 2001, Núm. 25*.

Fernández Sarabia, Edwin (2010) "Unidos bajo una misma mente y una misma forma de pensar": Los Testigos de Jehová, la interacción comunicativa como reforzadora de la identidad teocrática". Tesis de Licenciatura. México. Universidad Autónoma de Yucatán.

Fortuny Loret de Mola, Patricia (1981). El protestantismo en Yucatán: estructura y función del culto en la sociedad religiosa estudiada. Yucatán: Historia y Economía. *Revista de análisis socioeconómico regional*. Año 5, núm. 25, mayo/junio. Yucatán: Universidad de Yucatán.

____ (2000). *La identidad en el núcleo de los conversos*. En Elio Masferrer Kan (Comp.), Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos. México: Asociación Latinoamericana para el estudio de las Religiones-Plaza Valdez.

____ (1996). *Mormones y Testigos de Jehová: la versión Mexicana*. En Gilberto Giménez (Comp.), Identidades Religiosas y Sociales en México. México: Universidad Autónoma de México.

García, A. (2005). "La gestión del agua en la cuenca endorreica de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México". Tesis de Maestría. MCDRR. Chapingo, Estado de México.

García Rolando (2006). Sistemas Complejos, conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria. Barcelona. Gedisa

Garma Navarro, Carlos (1994). El problema de los Testigos de Jehová en las Escuelas Mexicanas. *Nueva Antropología*, núm. 45.

Geertz, Clifford (1997). La interpretación de las Culturas. México. Gedisa.

Gimeno, A. (1999). "La Familia: el desafío a la diversidad", Barcelona, Ariel.

Giménez Montiel, Gilberto (1994). *Modernización e identidades sociales*. En Gilberto Giménez, Ricardo Pozas H., [coord.]. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales: Instituto Francés de América Latina.

____ (1988). *Sectas religiosas en el sureste: aspectos sociográficos y estadísticos*. México: CIESAS.

Gilberto Giménez; Andrés Fábregas; Carlos Guzmán Boñcker; Jorge Luis Cruz Burguete; Rosalva Aida Hernández; María de los Angeles Ortiz; Elizabeth Juárez Cerdi; Alicia Espinoza Ortega; Iván Vallado Fajardo; Patricia Fortuny Loret de Mola; Cuauhtémoc Cardiel Coronel; Martha Herminia Villalobos; Luis Guzmán; Marinella Miano; México. Secretaría de Educación Pública.; Consejo Nacional de Fomento Educativo (México), (1989), *Religión y Sociedad en el Sureste Mexicano*. México. Cuadernos de la Casa Chata.

Goffman, Erving (1995). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

González Jorge (1995), "Y todo queda entre familia. Estrategias, objeto y método para historias de familia ". *Estudios sobre culturas contemporáneas Junio, año/vol. I, número 001*. Universidad de Colima, México.

González, Fernando M. (1994), "Creencias y facticidad en relación al discurso religioso y político", en Andrew Roth y José Lameiras, *El verbo oficial*, México; El colegio de Michoacán, A.C.

Hadad, Gisela y Cesar Gómez (2007). *Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos.* En: *Actas de las 4° Jornadas de Jóvenes Investigadores*, Instituto de Investigaciones Gino Germani, FCS-UBA. 19, 20 y 21 de Septiembre. Buenos Aires.

Haesbaert Rogerio (2011), *El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México. Siglo XXI.

Hernández, Alberto (2002). *El nuevo mapa religioso en México: Ciudades*, 56, pp. 30-36.

Howard Roos, Marc (1995), *La cultura del conflicto*. Buenos Aires. Paidós.

INEGI (2000) *Censo de población y vivienda 2000*, México. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Legorreta Diaz, María del Carmen (1997), *Política y guerrilla, el caso de las cañadas de la selva lacandona (1973-1995)*. Tesis de Maestría. MCDRR. Estado de México. Universidad Autónoma Chapingo.

Limbert Antoine (2012). Dialógicas del territorio en Chiapas: un análisis sistémico-complejo del proyecto Mesoamérica. Tesis de Maestría. MCDRR. Chapingo, Estado de México. Universidad Autónoma Chapingo.

Masferrer Kan, Elio (2000). La configuración del campo religioso latinoamericano. El caso de México. En Elio Masferrer Kan (Comp.), *Sectas o Iglesias. Viejos o nuevos movimientos religiosos*. México: Asociación Latinoamericana para el estudio de las Religiones-Plaza Valdez.

Paniagua, Jorge (2008), "De los pueblos indios a la ficción antropológica: los sistemas de cargos en la etnografía de los altos de Chiapas" *Revista Pueblos y Frontera digital*, num. 5, Junio-Noviembre.

Pérez, Elias (2003) "La crisis de la educación indígena en el área tzotzil. Los Altos de Chiapas". México. Universidad Pedagógica Nacional

Rivera Carolina, García María del Carmen, Lisbona Miguel, Sánchez Irene, Meza Salvador (2005) "Diversidad Religiosa y Conflicto en Chiapas, Intereses, utopías y realidades. México. Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2007) "La comunidad eclesial y la comunidad moral ¿dos realidades en sintonía" en: Rivera Carolina y Elizabeth Juárez (coord.) *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. México. El Colegio de Michoacán.

Robledo Patricia (2007) "Cambio Religioso y Reproducción social. Un acercamiento a la dinámica de los hogares pentecostales en el Chiapas rural" en: Rivera Carolina y Elizabeth Juárez (coord.) *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. México. El Colegio de Michoacán.

Robledo Patricia (1989), "Disidencia y Religión: Los expulsados de San Juan Chamula. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Rodríguez Enrique (2010), "Pan Agrio, Maná del cielo. Pentecostalismo en Kaua, Yucatán", Mérida, Colección Monografías CEPHCIS UNAM.

Sosa Mario (2012), ¿Cómo entender el territorio? Guatemala. Ed. Belinda y Cara Parens.

Schneider Sergio e Iván G. Peyre Tartaruga (2006), *Territorio y enfoque territorial*. En MANZANAL, Mabel; NEIMAN, Guillermo y LATTUADA, Mario. (Org.). Desarrollo Rural. Organizaciones, Instituciones y Territorio. Buenos Aires. Ed. Ciccus.

Stoll David (1985), "Pescadores de hombres o fundadores del imperio, Ecuador. DESCO.

Taylor S.J y R. Bogdan (1984), "Introducción a los métodos cualitativos de Investigación". Barcelona: Paidós Básica.

Turain Rodolfo (2002) "*Índice de intensidad migratoria: México-Estados Unidos 2000*, México. CONAPO.

Urbalejo Carlos (2003). La Conversión religiosa del indígena Tsotsil en Chiapas. Tesis de Doctorado MCDRR. Estado de México. Universidad Autónoma Chapingo.

Vázquez Pasos, Luis A. (2007). *Metaidentidades, en identidad y modernidad religiosa*. En Poder e identidades religiosas en una sociedad de transición. Mérida, Yuc. UADY, Facultad de Ciencias Antropológicas.

Villafuerte, Daniel y García, María del Carmen (2008), "Algunas causas de la migración internacional en Chiapas" *Economía y Sociedad*, vol. XIV, num. 21.

____ (2006), "Crisis rural y migraciones en Chiapas". Recuperado el 2 de mayo del 2011 de: <http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/modules/ve6/4.pdf>.

Viqueira Pedro (2002), *Encrucijadas Chiapanecas: Economía Religión e identidades*. México. Tusquets Editores.

Weber Max (1979) "La ética Protestante y el espíritu del capitalismo". México. Premiá Editora.

Páginas electrónicas consultadas:

<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/745/74550108.pdf>

<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/906/90600508.pdf>

<http://www.ojs.unam.mx/index.php/antropologia/article/view/10005/9340>

www.undp.org.mx/desarrollohumano

<http://www.cnbm.org.mx/index.php?Page=Cont&Id=5>

http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5187314&fecha=26/04/2011