

Pedir a la mujer o robársela. Cambios en las uniones conyugales de un pueblo tzotzil

Carlos Nazario Mora Duro
El Colegio de México

Resumen:

A través del trabajo antropológico realizado en San Pablo Chalchihuitán, comunidad tzotzil de Los Altos de Chiapas, en esta ponencia se desarrolla una reflexión sobre los cambios recientes en las formas de socialización de la masculinidad tzotzil cuyos efectos más evidentes están en las formas de unión conyugal, otrora mediadas por rituales de emparejamiento, en donde los pableros «pedían» a su mujer en un intercambio de bienes y trabajo, pero que en la actualidad, ante la crisis del empleo agrícola, la migración y el acceso reciente a un nivel de escolaridad más «alto» se ha degradado la figura comunitaria de la unión conyugal, generando intercambios que pueden ser entendidos como un incremento de la autonomía de los habitantes de San Pablo, pero que en la práctica, genera nuevas formas de dominación y exclusión.

Palabras clave: Chiapas, tzotziles, masculinidad, unión conyugal, tradición, comunidad indígena

Demand a woman or steal her. Changes in marital unions of a Tzotzil village

Abstract:

Through the anthropological work in San Pablo Chalchihuitán, a Tzotzil community of Los Altos in Chiapas, in this paper I make a reflection on the recent changes in the forms of socialization of the Tzotzil masculinity. The most obvious effects are in the form of conjugal union, before mediated by indigenous rituals, where the average pablero "demand" his wife with an exchange of goods and labor, but today, therefore the crisis of agricultural employment, migration and the recent access to more education, the community figure of conjugal union has been degraded, creating exchanges that can be understood as an increase in the autonomy of the people of San Pablo, but in practice, generates new forms of domination and exclusion.

Keywords: Chiapas, Tzotzil, masculinity, conjugal union, tradition, indigenous community, gender

Introducción¹

El objetivo de esta ponencia es mostrar los cambios que han acaecido en los últimos años en las formas de socialización de la comunidad indígena tzotzil de San Pablo Chalchihuitán, en Los Altos de Chiapas. Particularmente, las transformaciones halladas en las formas de socialización de la masculinidad pablera cuyos efectos más evidentes están en las formas de unión conyugal.

El ritual social de emparejamiento, anteriormente, de acuerdo con los discursos de la comunidad, se desarrollaba cuando el pablero «pedía» a su mujer mediante un intercambio de bienes y de trabajo propio; sin embargo, en la actualidad, ante la crisis del empleo agrícola, la migración y el acceso reciente a un nivel de escolaridad más alto se ha modificado la figura comunitaria de la unión conyugal o, en otras palabras, el emparejamiento.²

A través de un trabajo etnográfico y entrevistas semiestructuradas con los personajes de la comunidad tzotzil, durante los primeros meses del año 2015, se ha recogido el material necesario para conocer la memoria de los rituales conyugales, las expectativas de la comunidad, el papel de los hombres y mujeres en las uniones conyugales, así como los cambios recientes que parecen, de primera mano, mostrar una autonomía creciente de los habitantes de San Pablo, sin embargo, parece reproducir otra serie de formas de exclusión tradicionalmente transmitidas.

De esta manera, en la primera parte de ese trabajo se presenta a la comunidad mediante datos específicos. Posteriormente, se muestran algunos discursos recogidos sobre el acto tradicional de unión conyugal, tal y como había sido «hasta entonces». Posteriormente, se muestra el cambio y las nuevas formas de socialización entre hombres y mujeres de la comunidad, para mediar los rituales de emparejamiento. Finalmente, se concluye con una reflexión sobre las formas de dominación y exclusión relacionadas con el género y la participación pública en la comunidad.

San Pablo Chalchihuitán

¹ Algunos de los datos y hallazgos aquí mencionados forman parte de mi investigación doctoral sobre la población sin religión en México. Dentro del programa doctoral del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

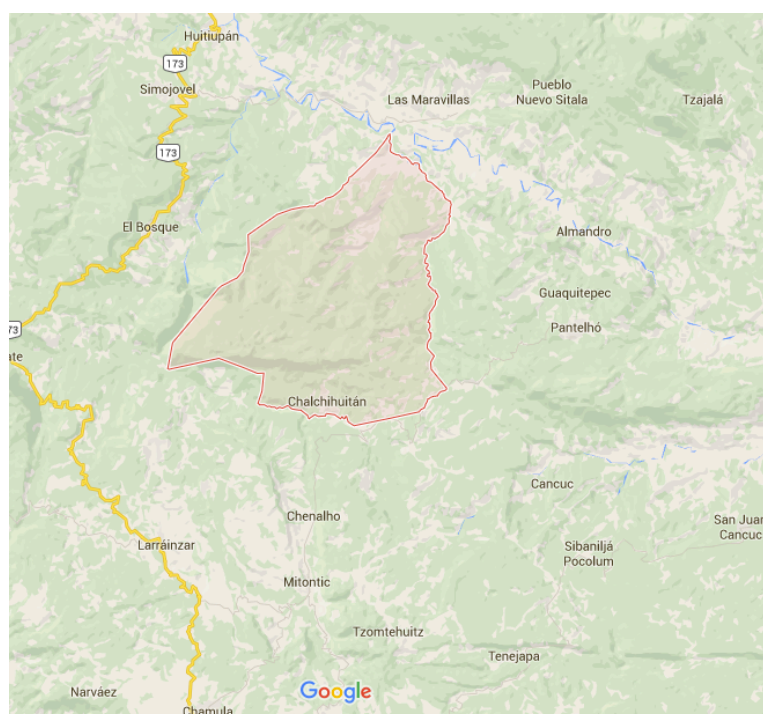
² Se usa el concepto de unión conyugal o emparejamiento, en lugar que matrimonio, porque la mayor parte de las parejas en San Pablo no realizan el trámite cívico o religioso, sino el ritual que se describe adelante.

Chalchihuitán es un municipio con una población mayoritariamente indígena (tzotzil) (99 %) enclavado en los altos de Chiapas. Anteriormente el poblado tenía el nombre tzotzil de *Ghlumnichim* (tierra de flores), y en la Colonia se le colocó el nominativo de *Chalchicoatlán* (lugar donde habitan los chalchihuites o piedras de jade). En 1549, a la llegada de frailes dominicos se le antepone el nombre de San Pablo. Posteriormente, en 1934, se modifica la denominación del pueblo hasta quedar solo como Chalchihuitán. A pesar de ello, sus pobladores aún conservan el nombre atribuido por los evangelizadores católicos como parte de su identificación local (SEGOB 1987, 125). No es extraño, por tanto, que sus habitantes sean conocidos como «pableros», residentes ancestrales de los territorios accidentados que componen los 75 km cuadrados del municipio.

Entre las historias antiguas rescatadas por la etnografía del siglo pasado se cuenta que hace muchos, muchos años, los habitantes de Chalchihuitán no tenían tierras ni milpa para sembrar, vivían en las cuevas del cerro sagrado llamado *Sibarat*. Según las historias de los más viejos en los tiempos antiguos todos los pableros moraban en las cuevas del cerro sagrado, pero el apóstol San Pablo llegó un buen día para sacarlos de allí y darles tierra para sembrar (Guiteras 2002, 209). Desde entonces, para el pueblo las cuevas significaron un elemento sagrado y mítico, como sucedió en muchas culturas mesoamericanas (Esponda, 2014), y, asimismo, la agricultura se convirtió en una práctica de subsistencia común entre los habitantes de San Pablo. En la actualidad, de hecho, la siembra de maíz, frijol y café, continúa siendo la actividad básica para la reproducción familiar.

A la entrada del pueblo, por una senda inclinada, se alcanza a mirar un anuncio que da la bienvenida a propios y a extraños. «Bienvenidos a Chalchihuitán. Población 14450 habitantes. 1025 metros sobre el nivel del mar». Al llegar a territorio pablero, el clima es semicálido-húmedo, como casi todo el año, con abundantes lluvias en verano que ensanchan el cauce de los tres ríos que atraviesan el municipio (San Cayetano, San Pablo y Blanco) y que complica, en ocasiones, el acceso al pueblo. Una vez en la cabecera municipal, se puede escuchar a distintos pableros platicando, jóvenes y viejos, madres con sus hijos, autoridades y caminantes que comparten e interactúan generalmente en tzotzil y contadas veces en español, el idioma de los mestizos o *kaxlanes*.

El municipio se localiza al norte de la región conocida como los Altos de Chiapas y colinda con Simojovel al norte, al este con Pantelhó, al sur con Chenalhó y al oeste con El Bosque, como puede observarse en el siguiente mapa:



Fuente: Google Maps.

Del total de la población para 2010 (14 mil pobladores) el 51% fueron mujeres y el resto hombres. Además de ello, en el municipio había casi 3 mil hogares y viviendas particulares habitadas con alrededor de 5 personas en cada uno de ellos. La población de Chalchihuitán de 15 años y más tenía un promedio de educación de poco más de 4 años. Esto significa que gran parte de la población no termina la primaria (88.4%); además, casi un 34% de personas eran analfabetas en ese año.

En términos de servicios básicos, 46% de la población no tuvo acceso a la educación y 43% tampoco tuvo acceso a servicios de salud (CONEVAL, 2010). En concreto, la comunidad contaba con 49 escuelas en educación básica y, dentro de ellas, una sola para bachillerato, la cual fue fundada tres años antes, según relatos de los propios pobladores. Por otro lado, en términos de salud, el pueblo contaba con 2 unidades médicas y solamente 6 médicos encargados de la salud de más de 14 mil personas.

Respecto a la situación socioeconómica, el municipio mostró cifras extremas, como muchas de los poblados del sureste chiapaneco. En Chalchihuitán, casi 97% de la población se encontraba en pobreza y casi 80% en pobreza extrema. A esto hay que sumar que casi 74% de viviendas no disponían de drenaje y 69% no disponían de agua

entubada de la red pública. Contando todos estos elementos, el grado de marginación municipal y de rezago social se encontraba en «Muy alto» para la primera década del siglo XXI (SEDESOL, 2010).

Además de lo anterior, históricamente San Pablo ha sido un pueblo con poca expulsión de migrantes. De hecho, para el 2000 el grado de intensidad migratoria era «Nulo», y en 1980, «del total de la población de Chalchihuitán solo 4 personas cambiaron su lugar de residencia», siendo solamente «contadas y temporales», las ocasiones en que algunos habitantes del municipio salen hacia otros lugares para trabajar durante la época de recolección de café y corte de caña (INEGI 1987, 7). Más allá de esta migración temporal, en los últimos años, ha surgido otro tipo asociada con los jóvenes que salen del poblado para estudiar –y trabajar simultáneamente– en diversos municipios cercanos.

Por otro lado, a pesar de que hay un alto porcentaje de población ocupada, casi la totalidad se dedica a las labores del campo y una proporción menor al comercio, a la elaboración de ropa, de ollas y de vasijas. Esto significa que la población generalmente se aglutina en torno a las actividades primarias, al autoempleo y la subsistencia mediante la siembra en los periodos tradicionales del ciclo agrícola. Es por tanto común, que en este lugar donde la propiedad de la tierra es comunal, los habitantes suelen vender sus productos en mercados intercomunitarios cuando no en la cabecera municipal.

Esta forma de organización, además, incide en las organización del trabajo entre hombres y mujeres. Mientras los hombres se dedican al campo, generalmente, solo durante las épocas de siembra del ciclo anual, las mujeres deben ayudar a sus parejas a la siembra, además de cumplir con la jornada de cuidado de la familia, alimentación de los hijos, bordar la ropa que se usa, lavar y mantener el espacio del hogar familiar. Los jóvenes, por su parte, han comenzado a incorporarse a las actividades educativas, sin embargo, muchos de ellos continúan laborando en el mercado agrícola desde muy pequeños, dejando la escuela e incorporándose a la población ocupada.

Cómo se pedía a la mujer

–¡Aquí no existe el noviazgo! –Me cuenta una joven indígena de San Pablo.

–Figúrese usted que a una de mis primas la casaron nomás porque sus papás la vieron platicando con un chico. Ni estaban haciendo nada. ¡Se lo juro! Así como lo oye, fueron a hablar con el juez y los matrimoniaron.

–¿Y siguen casados?

–Sí, claro. Ahora pus, ya se quieren algo, poquito.

Otro pablero de unos 60 años me comenta:

–Cuando yo pedí a mi esposa ella tenía 15 y yo 30 años. Nunca habíamos platicado antes, por eso me aceptaron sus papás, porque actué con «respeto», no cómo ahora que andan los jóvenes de novios.

El mecanismo tradicional para casarse en la comunidad indígena iniciaba cuando el hombre visitaba la casa de la joven con la que quería «juntarse» y arreglaba el matrimonio con sus padres. Generalmente las mujeres eran ser más jóvenes y muchas de ellas no conocían a su futura pareja hasta ese momento.

Los varones llevaban distintos bienes para el ritual social de «solicitud de mujer». Según los informantes, se entregaban insumos y se realizaban visitas regulares, cada semana, llevando carne de cerdo, aguardiente, trago (cerveza o *pox*), sal, maíz, refresco, etc. La carne solo se ofrecía a las familias con más recursos y el trago solo cuando el suegro tomaba bebidas alcohólicas. Después, si el solicitante era aceptado, se consumían los bienes en las últimas visitas.

El emparejamiento no estaba asegurado ya que el padre podía «resistirse» de primera mano y hacer que el pretendiente regresara en varias ocasiones con el mismo pago. De hecho, algunos «pidieron» a su esposa en más de una ocasión –me cuentan los pobladores. El número de visitas semanales era variable, entre dos y seis.

Cuando por fin eran aceptados, los solicitantes debían vivir en casa de su suegro para ofrecer su fuerza de trabajo por un lapso de algunos meses o años. En ese periodo, llevaban leña o trabajaban la tierra del suegro, aunque no tenían ninguna «relación o intimidad con la mujer» hasta después de un periodo. Una vez que el solicitante realizaba su pago de trabajo, el suegro aceptaba el vínculo con su hija, entonces podía «acostarse con el pretendiente», aunque también podía mostrar objeción ante la decisión tomada.

Ulteriormente, después del trabajo, los suegros observaban si el pretendiente podía ser buen proveedor, es decir, si tenía recursos o propiedades suficientes, una milpa para sembrar, por ejemplo. Bajo tales condiciones, el padre aceptaba la relación y el pablero podía llevarse a la joven, liberando su compromiso con la familia materna (Guiteras 2002, 176).

Diversas historias de los pobladores mayores concuerdan con este tipo ideal de

relación conyugal que se gestionaba entre el padre de la mujer pedida y el solicitante pablero que debía mostrar las credenciales de su trabajo en especie y en mano de obra dispuesta para la familia de la mujer. El señor Alejandro –taxista y miembro de un cargo tradicional y municipal anteriormente– me cuenta en este sentido que él «solo tiene una esposa, no como otros pableros»:

Cuando fue a pedir a su mujer –cuenta Alejandro– llevó trago, semillas, refresco y asistió dos veces con su suegro. Después se fue a vivir dos años con él para trabajarle como «dictaba la tradición». «Ya después me pude casar». La observación de la regla comunitaria garantizaba, de cierto modo, un acuerdo que se realizaba con el padre y la familia de su mujer. Por supuesto, el ritual restaba autonomía a la decisión de la mujer quien pasaba de ser hija a ser esposa sin una agencia propia, y en muchos de los casos, bajo el acuerdo que se desarrollaba exclusivamente entre la masculinidad sobrellevaba por su padre y su posterior cónyuge. A pesar de ello, el ritual suponía un contrato social que podía exigir un resarcimiento si el esposo no cumplía con su papel de proveedor o si faltaba al comportamiento comunitariamente deseable, por ejemplo, si tenía a más de una mujer o si golpeaba a su mujer.

Todo lo anterior, parece cambiar en los últimos años, sobre todo desde las últimas décadas del siglo pasado, a partir de los años 80. En un contexto con tres determinantes estructurales determinantes: la apertura de México al mercado global merced al TLC con Estados Unidos y Canadá, cuyos efectos, entre otros, se han dejado sentir en el campesinado mexicano. Por otro lado, la globalización de las comunicaciones conjuntamente con la extensión de opciones educativas, no por ello de gran alcance, pero sí sustantivas en las que los pableros han incrementado sus grados de educación en comparación con las generaciones anteriores. Y, finalmente, el avance del sistema político mexicano que comenzó como la extensión del sistema presidencial en su versión de poder municipal que ha trastocado las relaciones de poder centradas en el sistema de cargo tradicional de los grupos étnicos de la región (M. Pérez 2005; E. Pérez y Ramírez 1985; Köhler 1982).

En medio de este contexto, las relaciones antes gestionadas cara a cara entre los pableros, para la reproducción de las familias de la comunidad se han monetarizado a tal punto que las formas de solicitar a una mujer se han transformado en la compra de ellas. En este sentido, nuestro informante, Alejandro, comenta que en los últimos años los padres pableros ya piden dinero por las mujeres. –Entre 15 mil y 20 mil –me dijo con

cierta indignación. Al compartirme ello, haciendo empatía con su molestia, le contesté que era una dura realidad. –Claro, –me contestó– yo por eso solo le pedí 5 mil a cada uno de los esposos de mis hijas. –Pues, lo que gastan en trago y eso. Ante lo cual reaccioné con un poco de sorpresa.

Los cambios que sucedieron desde los ochenta del siglo pasado han tenido consecuencias sobre las formas de dominación y violencia entre hombres y mujeres pableros. A manera de ilustración, en una nota del sociólogo Mariano Castillo publicada en el *Unomásuno* (1986), se da cuenta de un conflicto acumulado entre los caciques del pueblo y los pableros que se resistieron a pagar una cuota establecida con antelación para los arreglos de la Reforma Agraria en los años setenta. A los indios «rebeldes» se les detenía y eran expulsados. En uno de los testimonios rescatados en esos años se mencionó:

«...se les quitaba a la gente su propiedades y su familia incluyendo a su mujer. Las mujeres pasan a ser propiedad del presidente municipal y los caciques. Posteriormente las mujeres son vendidas. Los precios son... de 10 a 15 mil pesos si es viuda y de 20 a 30 mil si es soltera. Finalmente si un campesino indígena coopera y es “cumplido” le dan una mujer de precio» (Castillo 1986).

En medio de estas condiciones de violencia estructural, merced a la adaptación del sistema político mexicano al sistema de cargos tradicionales, las mujeres en la comunidad han sido recluidas tradicionalmente al espacio del «hogar» y, por tanto, excluidas del espacio público de participación comunitaria. Por eso diversos indios sugieren que «el marido dirige y la mujer apoya». Ellos mismo aseguran, «no hay costumbre de que las mujeres participen directamente en la vida política». A pesar de que a las mujeres se les «invita a participar», no asisten, –dicen los pobladores– debido a que sus ocupaciones domésticas les ocupan la mayor parte del tiempo. Ellas, «sólo se ponen de acuerdo con sus maridos y platican antes de ir a elegir a las nuevas autoridades: las mujeres participan indirectamente a través de sus maridos» (M. Pérez 2005, 46).

El matrimonio, o mejor dicho, el procedimiento para las uniones conyugales, se inserta en esta dinámica comunitaria, como un mecanismo que refuerza y asegura la división del trabajo por género, la reproducción social de los linajes, así como la transferencia del estatus y la propiedad en una dirección patrilocal. A pesar de ello, las dinámicas estructurales antes mencionadas han modificado el espectro de las formas de acuerdo entre la masculinidad pablera y la mujeres del pueblo, como se menciona en el

siguiente apartado.

Cambios en la unión conyugal

Otra de mis entrevistadas, mucho más joven que los anteriores (alrededor de 15 años), me dijo, con cierto diferenciación:

–Cuando me pidieron, mi madre le dijo a mi esposo «como vienes “de corazón” solo dame lo que sea tu voluntad por mi hija». –Entonces él le dio 5 mil pesos y nos juntamos.

En el siglo pasado, algunos antropólogos apuntaron que incluso algunos indios incluso pedían dinero por «la teta de la madre»: «Hay que pagarle a la mamá por haber criado bien a la hija» (Guiteras 2002). Pero no todos cumplen ahora –Me dice la misma adolescente, madre soltera de un pequeño niño de dos años. «Algunos ya no piden a la esposa, se la roban. Ya no quieren seguir la tradición». El desapego de las formas y costumbres rituales mentadas en el apartado anterior puede atribuirse a diferentes razones, entre ellas:

1. El debilitamiento del perfil de proveedor entre la masculinidad pablera debido a que los jóvenes tzotziles no tienen acceso a un empleo remunerado y tampoco a la posesión de una parcela propia para sembrar.
2. El acceso a más educación, sobre todo en el perfil de los hombres de San Pablo aunque en la actualidad diversas mujeres jóvenes se incorporan crecientemente a la educación secundaria y preparatoria.
3. El incremento de la migración por razones de educación o por trabajo en algunos otros estados de México, por ejemplo, en la zona hotelera de Playa del Carmen o en la cosecha de frutos en Sonora.
4. El incremento de consumos culturales globales a través de tecnologías como los celulares inteligentes y la Internet en algunos puntos del poblado.

En términos del significado de prescindir del ritual de «pedir a una mujer» (o «comprarla»), sustituyéndolo por el acto de «robarla» expresa otras implicaciones tácitas. Para ilustrar el fenómeno, uno de los pableros con cargo municipal y tradicional, llamado Domingo, me comentó en sus propias palabras que «una relación sin comunidad no es relación, se queda allí y nadie la conoce», «eso no es amor, el amor se compromete con la observación de la familia, de la comunidad». Incluso la sanción por una separación de una pareja es colectiva, de esta manera se asegura la preservación de

las uniones conyugales, a pesar de los efectos nocivos debido a las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Lo que se encuentra, entonces, es que el acto de «robarse» a la mujer, si bien puede mirarse como un acto de autonomía y agencia por parte de la joven masculinidad de Chalchihuitán, propicia la falta de una vigilancia comunitaria que garantice las uniones conyugales y continua reproduciendo las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres. Las consecuencias prácticas de este nuevo tipo de estrategia de emparejamiento es, por un lado, que los hombres «cambian» a su esposa, ya que no cuentan con ningún compromiso moral y comunitario que los sancione y, por otro, pobladores que tienen dos o más mujeres. Esto explica porque cuando pregunté a las mujeres sobre el número de hijos que tienen me contestaron que dos o tres, mientras que los hombres afirmaron tener entre seis y doce hijos.

Durante el trabajo etnográfico con mujeres (cuya dificultad debe mencionarse como un problema propio del acceso al espacio público) pude conversar con diversas jóvenes con preparatoria terminada e incluso algunas con la carrera universitaria iniciada; pero también con aquellas otras que estaban «separadas» porque «el esposo las había dejado por otra mujer», un fenómeno que se ha incrementado como resultado de las nuevas formas de relacionarse. En esta lógica, cada vez es más probable encontrarse con mujeres pableras, madres solteras desde temprana edad, con uno o dos hijos, pero que no cuentan con esposo porque las dejó debido a que previamente habían sido robadas.

Anteriormente, este fenómeno de «abandono» del vínculo conyugal era poco probable, decían los pableros viejos: «por qué dejarían a la mujer si sabe hacer las cosas [de la casa], además, ya no le darían otra». Incluso aquellos que habían costado su unión conyugal con dinero, veían en su pago una «inversión» que no querían perder dejando a la mujer que habían solicitado. La falta de una vigilancia comunitaria, por lo tanto, y de un intercambio de trabajo o en especie (así como monetario) ha liberado a los hombres de un contrato comunitario en el que debían rendir cuentas al colectivo ante cualquier contingencia.

A lo anterior también hay que sumar la tendencia actual de varios jóvenes que han prolongado la unión conyugal hasta los veinte años o más, un fenómeno poco recurrente en las generaciones previas. El efecto de la educación es una de los resultados no esperados que ha trastocado las formas tradicionales de organización,

entre ellas, la de la estructura de poder local, pero también, la forma de organización doméstica. En esta lógica, Kohler (1982), ya observaba en los años ochenta que los jóvenes que habían terminado el 6o año de primaria no mostraban:

«mucha inclinación a entrar al cargo de *iz'inal alwasil*, como todos los que no han pasado por la escuela... Ahora los que han terminado el sexto año, se quedan en su pueblo, descontentos que sus estudios no proporcionan un rendimiento material... los conocimientos obtenidos en la escuela no les dan ninguna ventaja económica. Dentro de pocos años se va a saber, si este grupo de jóvenes puede integrarse en alguna forma... o si va a constituir un grupo separado, iniciándose un proceso de desintegración social» (Köhler 1982, 143).

Si bien, no se puede definir al cambio de estrategia de unión conyugal como una forma de «desintegración social», siguiendo la idea del antropólogo citado, también es cierto que hay un conflicto latente en una forma de socialización que mantiene la asimetría de género e incluso la incrementa, dejando a las jóvenes mujeres de San Pablo sin un mecanismo cultural de acceso al espacio público o formas de agencia individual.

Conclusiones

Se ha expuesto en esta presentación el matrimonio, o mejor dicho, el procedimiento para las uniones conyugales dentro de una dinámica de cambio comunitario estructural. En palabras de Rivera et al (2004), pensando que en las comunidades indígenas el cambio ocurre «por la inevitabilidad de las fuerzas sistémica», registrándose resistencias diferenciadas en atención a las esferas de la vida social afectadas. Sin embargo, estas resistencias «tienen un origen histórico y político, que compromete al Estado nacional y a su régimen», así como al sistema económico y sus repercusiones culturales.

El cambio mentado, sin embargo, no es del todo un ejercicio de conquista de libertades y autonomías para hombres y mujeres, antes bien, parece representar un mecanismo que refuerza y asegura la división del trabajo por género, la reproducción social de los linajes, así como la transferencia del estatus y la propiedad en una dirección patrilocal; pese a las dinámicas estructurales mencionadas en la exposición.

Es importante agregar en esta conclusión, además, el papel de la educación en la preponderancia de la agencia de algunos jóvenes pableros, sobre todo en el caso de las mujeres. En esta lógica, mientras los hombres con preparatoria en el pueblo suelen representar el perfil de alta educación y con mejores oportunidades (como trabajar en el

cabildo municipal), las mujeres siguen siendo recluidas en el espacio privado, siendo amas de casa y sujetas a la vida doméstica debido al embarazo y el matrimonio. Todo ello remite a un tema de participación de género en el espacio público, sobre todo en el tema de usos y costumbres, tradicionalmente destinadas a la masculinidad de Chalchihuitán y no a la feminidad, aunque esta disposición parece ofrecer nuevos caminos cuando las jóvenes optan por seguir sus estudios hasta la preparatoria o la universidad y, en este último caso, desechan la expectativa tradicional de un matrimonio arreglado o un «robo» conyugal.

En términos estructurales, la inserción de nuevos agentes y comunicaciones también modifica el espectro de las concepciones tradicionales, por ejemplo, la presencia de las religiones protestantes, evangélicas y no bíblicas, incentiva un cambio en las relaciones asimétricas. En estas organizaciones religiosas las mujeres parecen encontrar un espacio de socialización mucho menos restringido y fuera de las manos de la masculinidad hegemónica. Para el caso de la costumbre de pedir y pagar por una mujer, las otras iglesias han comenzado a censurar esta práctica, aportando una nueva ética de relaciones entre pares, así como también una ética distinta de trabajo y de ascetismo.

Bibliografía

- Castillo, Mariano. 1986. "La venta de mujeres en Chalchihuitán". *Anzetik: Taller de Investigación Sobre la Mujer del Área de Ciencias Sociales*, núm. 1: sp – no. 1 (1986), 5.
- CONEVAL. 2010. "Informe anual sobre la situación de pobreza y resago social". Chalchihuitán, Chiapas. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. https://www.sedesol.gob.mx/work/models/SEDESOL/Informes_pobreza/2014/Municipios/Chiapas/Chiapas_022.pdf.
- Esponda, Víctor M. 2014. "La cueva de Monte Virgen, Chalchihuitán, Chiapas: un espacio sagrado natural de continuidad cultural prehispánica". *LiminaR* xii (1): sp – vol. xii, no. 1 (enero).
- Guiteras, Calixta. 2002. *Diario de San Pablo Chalchihuitán*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas (CELALI)/Coneculta Chiapas.
- INEGI. 1987. "Chalchihuitán y su gente". México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.
- Köhler, Ulrich. 1982. "Estructura y funcionamiento de la administración comunal en San Pablo Chalchihuitán". *América Indígena* 42 (1): sp – vol. 42, no. 1 (enero).
- Pérez, Enrique, y Sergio Ramírez. 1985. *Vida y tradición de San Pablo Chalchihuitán*. Tuxtla Gutiérrez: Subsecretaría de Asuntos Indígenas.
- Pérez, Marcos. 2005. *San Pablo Chalchihuitán, Chiapas: Jlumaltik, nuestro pueblo: ensayo monográfico de un gobierno local*. 1a edición. México: FLACSO México.
- Rivera, Carolina, M. Lisboa, M.C.G. Aguilar, y México. Secretaría de Educación Pública. Dirección de Divulgación. 2004. *Chiapas religioso*. Lecturas para entender Chiapas. Gobierno de Chiapas. <http://books.google.com.mx/books?id=xvoMuAAACAAJ>.
- SEDESOL. 2010. "Catálogo de localidades". En línea. Catálogo de localidades: Chalchihuitán. México: Secretaría de Desarrollo Social. <http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=07&mun=022>.
- SEGOB. 1987. *Los municipios de Chiapas*. 1a edición. México: Secretaría de Gobernación/Centro Nacional de Estudios Municipales.