



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS**

**FACULTAD DE HUMANIDADES, CAMPUS VI**



**EL MATRIMONIO EN DISPUTA. MATRIMONIOS  
INDÍGENAS EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES**



*PRESENTA:*

**ANA VICTORIA LÓPEZ VILLEGAS PS2104**

*DIRECTOR DE TESIS:*

**DR. LUIS ERNESTO CRUZ OCAÑA**

**TUXTLA GUTIÉRREZ, CHIAPAS. FEBRERO DE 2023**



FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI  
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO  
ÁREA DE TITULACIÓN

F-FHCIP-TM-

AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN TESIS

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. febrero 14 del 2023  
No. Oficio: CIP/057/2023

C. LÓPEZ VILLEGAS ANA VICTORIA

Promoción: 10ª. promoción

Matrícula: PS2104

Sede: Tuxtla Gutiérrez Chiapas

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de la **Maestría en: ESTUDIOS CULTURALES**

para la defensa de la Tesis intitulada:

**EL MATRIMONIO EN DISPUTA. MATRIMONIOS INDÍGENAS EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS.**

Se le autoriza la impresión de **Cinco ejemplares y tres electrónicos (CD's)**, los cuales deberá entregar:

- Un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Seis y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregadas a los Sinodales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

**ATENTAMENTE**  
**"POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"**

**Dr. MOISÉS EMMANUEL TRUJILLO ZOZAYA**  
**COORDINADOR DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO**



C.c.p.- Expediente/Minutario



Código: FO-113-09-05
Revisión: 0

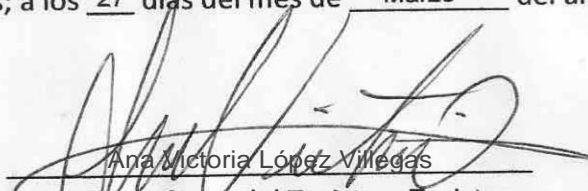
**CARTA DE AUTORIZACIÓN PARA LA PUBLICACIÓN ELECTRÓNICA DE LA TESIS DE TÍTULO Y/O GRADO.**

El (la) suscrito (a) Ana Victoria López Villegas,  
Autor (a) de la tesis bajo el título de "El Matrimonio en Disputa. Matrimonios indígenas en San Cristóbal de Las Casas."

presentada y aprobada en el año 20 23 como requisito para obtener el título o grado de Maestra en Estudios Culturales, autorizo a la Dirección del Sistema de Bibliotecas Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH), a que realice la difusión de la creación intelectual mencionada, con fines académicos para que contribuya a la divulgación del conocimiento científico, tecnológico y de innovación que se produce en la Universidad, mediante la visibilidad de su contenido de la siguiente manera:

- Consulta del trabajo de título o de grado a través de la Biblioteca Digital de Tesis (BIDITE) del Sistema de Bibliotecas de la Universidad Autónoma de Chiapas (SIBI-UNACH) que incluye tesis de pregrado de todos los programas educativos de la Universidad, así como de los posgrados no registrados ni reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad del CONACYT.
- En el caso de tratarse de tesis de maestría y/o doctorado de programas educativos que sí se encuentren registrados y reconocidos en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) del Consejo Nacional del Ciencia y Tecnología (CONACYT), podrán consultarse en el Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Chiapas (RIUNACH).

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas; a los 27 días del mes de Marzo del año 20 23.

  
Nombre y firma del Tesista o Tesistas



**Agradecimiento especial al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que gracias a la beca de posgrados de calidad, esta tesis se pudo concluir en su totalidad.**



A Romeo, por seguirme en cada locura y estar siempre presente, apoyando, consolando y empujandome.

A Aimé, por su paciencia y amor, por ser la persona que me inspira a ser un mejor ser humano cada día.

A mis padres por estar siempre apoyándome en cada una de las decisiones que he tomado.

Al dr. Madrigal, que con su calidez humana, me inspiró a estudiar y acercarme más a la cultura Maya, por su comprensión y por ser una parte fundamental de esta tesis.

Al dr. Ocaña, por ser parte de todo esto, desde el principio, por ayudarme a mejorar como estudiante y como persona, dedicada y comprometida.

A cada una de las personas que me ayudaron, con sus palabras, conocimiento y sabiduría para poder realizar esta tesis. En especial a las mujeres y hombres que compartieron su historia de vida conmigo.

***A mi papá. Porque sé que es la única persona de mi Universo capaz de leer esta tesis completamente y a pesar de estar impresa y presentada, corregirme. Te amo siempre.***

# Índice

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>9</b>
<b><i>CAPÍTULO I. FORMAS DE MATRIMONIO COMO INSTITUCIÓN SOCIOCULTURAL EN DISPUTA</i></b>	<b>19</b>
<b>I.I. GENERALIDADES HISTÓRICO-SOCIALES SOBRE EL MATRIMONIO</b>	<b>19</b>
<b>I.II. EL MATRIMONIO COMO PRÁCTICA CULTURAL</b>	<b>21</b>
<b>I.III. MATRIMONIO EN LA ÉPOCA MODERNA</b>	<b>22</b>
<b>I.IV. MATRIMONIO TRADICIONAL</b>	<b>27</b>
<b>I.V. MATRIMONIO MAYA</b>	<b>29</b>
<b>I.VI. MATRIMONIO INDÍGENA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO</b>	<b>31</b>
<b><i>CAPÍTULO II.- INTERCULTURALIDAD, MATRIMONIO Y COSMOVISIÓN MAYA EN EL CHIAPAS CONTEMPORÁNEO</i></b>	<b>36</b>
<b>II.I. USOS, COSTUMBRES E INTERCULTURALIDAD EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS</b>	<b>38</b>
<b><i>II.I.I. IDENTIDAD E INTERCULTURALIDAD</i></b>	<b>41</b>
<b><i>II.I.II. USOS Y COSTUMBRES HACIA EL MATRIMONIO</i></b>	<b>42</b>
<b>II.II. CONFRONTACIONES ENTRE LA COSMOVISIÓN MAYA Y LA COMOSVISIÓN OCCIDENTAL</b>	<b>44</b>
<b>II.III. EL COSMOS FEMENINO</b>	<b>48</b>
<b>II.IV. LA COSMOVISIÓN MAYA: UNA LUCHA POR PREVALECER EN EL OCCIDENTE</b>	<b>50</b>
<b>II.V. EL PAPEL DE LA MUJER EN MESOAMÉRICA</b>	<b>52</b>
<b>II.VI. EL PAPEL DE LA MUJER MAYA TSOTSIL Y TSELTAL</b>	<b>54</b>
<b><i>CAPÍTULO III. – CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO INTERPRETATIVO</i></b>	<b>58</b>
<b><i>III.I. SAN CRISTÓBAL, LA FRONTERA ENTRE LO MAYA Y LO OCCIDENTAL</i></b>	<b>59</b>
<b>III.II. ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO</b>	<b>62</b>
<b>III.III. FENOMENOLOGÍA COMO ENFOQUE DE INVESTIGACIÓN</b>	<b>64</b>

III.IV. ENFOQUE TEÓRICO-PARADIGMÁTICO _____	66
III.V. LA TÉCNICA DE LA HISTORIA DE VIDA _____	71
<i>III.V.I. ESQUEMAS CULTURALES COMO TÉCNICA DE ANÁLISIS DE LA HISTORIA DE VIDA</i> _____	75
<i>III.V.II. COLABORADORES DE INVESTIGACIÓN</i> _____	78
<b><i>CAPÍTULO IV. – MATRIMONIO TRADICIONAL EN LA COSMOVISIÓN TSELTAL Y TSOTSIL</i></b> <b><i>CONTEMPORÁNEA</i></b> _____	<b>81</b>
IV.I. NOVIAZGO EN LAS CULTURAS TSOTSIL Y TSELTAL DE LOS ALTOS DE CHIAPAS _____	83
IV.II. EL TS'ONOJ EN EL MATRIMONIO DESDE LA COSMOVISIÓN MAYA TSOTSIL Y MAYA TSELTAL _____	91
IV. III. EL MU'HUUL EN LA COSMOVISIÓN TSOTSIL Y TSELTAL _____	96
IV.IV. EL RITUAL DEL MATRIMONIO TSELTAL _____	100
IV.V. PERCEPCIONES DE LOS ROLES EN EL MATRIMONIO BAJO LA COSMOVISIÓN MAYA TSOTSIL Y MAYA TSELTAL _____	103
IV.VI. CAMBIOS EN TORNO A LA CONCEPCIÓN DEL MATRIMONIO EN JÓVENES TSOTSILES Y TSELTALES _____	106
<b><i>APÉNDICE</i></b> _____	<b>129</b>
ANEXOS _____	129



## INTRODUCCIÓN

En la cosmovisión maya encontramos aspectos profundos tanto de la existencia como de la explicación del ser, la vida en general y la vida humana en particular, el destino del ser humano, las dimensiones profundas del conocimiento, la sabiduría y las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza con la divinidad (Comunicación personal con el Dr. Luis Madrigal, 11 de Febrero de 2021).

De la Garza (2003) hace énfasis en que, para los mayas, la mujer encontraba la consolidación de su vida con el matrimonio y la maternidad, ya que el matrimonio significaba la transmisión de la vida y permitía a los seres humanos cumplir con su misión de mantener la vida de los dioses.

La unión del matrimonio puede representar un modo de vida común de dos personas, cuya cualidad esperaba ser duradera (Dorsch, 2002). En ese sentido, representa también la más difícil de las relaciones entre dos (aunque en algunos casos más) personas, pues esta unión conlleva un sin fin de problemas de adaptación y comprensión.

Todo ser humano proviene de la unión mínima necesaria de dos personas, ya sea en concubinato, matrimonio o una relación casual. En mi caso, provengo de un matrimonio que, a la fecha, lleva 45 años de haberse formado; mi hija también proviene de una relación, que no es precisamente un matrimonio pero sí concubinato, que puede referirse a otra forma de matrimonio. Y es precisamente por el caso específica de mi hija que me llegó el interés por estudiar el matrimonio desde una perspectiva cultural.

Mary, la chica que me ayudaba a cuidar a mi hija mientras tenía que trabajar, pertenece a la Florecilla, comunidad cercana a la ciudad de dónde soy originaria, San Cristóbal de Las Casas. Un día, de forma inesperada, se ausentó sin comunicar nada, por lo que al día siguiente le pregunté si le había pasado algo, a lo que ella respondió:

*-“Un taxista de la comunidad de Predio Santiago [comunidad vecina a la Florecilla], abusó de una niña de mi comunidad, los padres indignados y enojados taparon la carretera para que este sujeto se presentará ante las autoridades y respondiera por lo sucedido”*  
(Comunicación personal, 6 de Diciembre de 2016).

Me pareció una situación aberrante, por lo que continúe preguntando cómo respondió este sujeto ante las autoridades, ya que ellos tienen sus propios usos y costumbres. Me comentó que la forma de “reparar” el daño era casándose con la chica, que en ese momento tenía 15 años, pues había insultado a la familia y deshonrado a la chica. Sin embargo, el matrimonio no era opción para la víctima, pues el taxista ya tenía esposa y la víctima no quería saber nada de él, simplemente quería que se hiciera justicia.

Después de este evento, me pregunté muchas cosas y fue justo ahí donde nació el interés por estudiar el matrimonio, primero desde una perspectiva ligada a los derechos humanos. Obviamente, dada mi formación en el área de las ciencias políticas, desde una mirada completamente occidental.

Con el paso del tiempo, con ayuda de mis directores y catedráticos de la Maestría en Estudios Culturales, entendí que todo tiene un trasfondo y que, muchas veces, nos valemos de él para juzgar una situación sin antes conocer el contexto en el que se desenvuelve; en este caso, una persona, el cómo ha crecido, en lo que cree, en sus valores y en la forma que su cosmovisión “afecta” de alguna manera los eventos más relevantes en la vida de los sujetos. Todo esto era importante si quería comprender el matrimonio en las comunidades indígenas, sobre todo en sujetos que pertenecen a etnias tsotsiles y tseltales, que ya tienen un ritual establecido. Pero también era necesario enfocar la cosmovisión en una situación de transculturalización, puesto que el contexto de mi interés era un entorno en el que se mueven culturas originarias y occidentalizadas.

Este estudio se encuentra situado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, un espacio transpuesto donde conviven y coexisten personas originarias de comunidades aledañas pertenecientes a diversas etnias, pero nos enfocamos para este caso en la etnia tsotsil y tseltal (por la similitud de sus costumbres, tradiciones y rituales); junto con personas locales y extranjeras, tanto europeos, norteamericanos como sudamericanos. Todo esto hace de esta ciudad, un entorno propicio para esta investigación.

Regresando al tema de interés, el matrimonio, no sólo en la forma de vida occidental, ha sido un medio fundamental de división del trabajo entre géneros: el hombre garantiza el sustento económico y la esposa se encarga del hogar y de los hijos (Rodríguez Salazar, 2001). En las comunidades indígenas también pasa algo parecido, los roles de género están bien delimitados, la mujer es responsable de alimentar al

marido, satisfacerlo y reproducirse para así criar a los hijos. Por lo tanto, se dice que una mujer está lista para casarse cuando alcanza la pubertad, y esto se sabe por el inicio de su menstruación (Sánchez, 5 de junio de 2014). Por eso es propicio estudiar el matrimonio desde una perspectiva cultural y tratar de establecer rasgos generales del matrimonio denominado tradicional entre personas que, provenientes de comunidades aledañas a San Cristóbal de Las Casas, ahora viven en colonias periféricas de la ciudad donde han conservado algo de sus usos y costumbres y, al mismo tiempo, las han ido transformando.

En términos culturales, el matrimonio puede definirse como un conjunto de discursos y saberes que tienden a regular la unión de dos personas, sin embargo, en las condiciones de vida actuales está lejos de ser una práctica homogénea, pues Rodríguez Salazar (2001) señala que está permeada por la diversidad, que se mueve sobre arenas movedizas, sobre esquemas de interpretación plurales.

El matrimonio es un objeto de discusión pública sobre el que diversas instituciones y grupos civiles hacen circular discursos determinados; es una institución social que no es una imposición biológica, sino una forma de organización de la vida social, hoy ampliamente cuestionada pero que, en cada contexto cultural, posee sus propios significados.

El matrimonio denominado tradicional en los pueblos originarios que han recibido una herencia cultural propia de los antiguos mesoamericanos, aún parece permanecer, según diversos autores, con características similares y particulares. El patrón es la baja edad al contraer matrimonio, la intervención que tiene la familia, la transferencia de bienes y servicios y el ritual que todo esto representa, hasta llegar a la consumación del matrimonio (Rodríguez-Shadow, D'Aubeterre y Shadow, 2022).

Casi siempre el proceso de matrimonio tradicional se inaugura por la pedida o la petición de la novia, después ambas familias proceden a la concertación de la boda y se comprometen recursos económicos por parte de la familia del novio: diversos bienes, animales, comida, dinero, de acuerdo a los usos de cada familia. La entrega de estos dones sucede a lo largo del ritual del matrimonio hasta la consolidación del mismo.

Sin embargo, dentro de este contexto encontramos que la globalización y la dinámica de intercambios que se vive en una ciudad donde conviven lo autóctono y lo

occidental, como lo es San Cristóbal de las Casas, han originado cambios dentro de las prácticas matrimoniales tradicionales, tanto en los pueblos originarios como en sus actores.

Durante una estancia en España, hablando con un investigador de la Universidad de Salamanca, discutimos sobre cómo existen prácticas culturales que se consideran originarias, sin embargo, muchas de esas prácticas que decimos que son originarias, son meramente dadas desde la conquista, por lo que fueron adoptadas y, de alguna manera, hubo una transculturación para ser parte de una cultura originaria. Entonces, cabría identificar tradiciones originarias, adoptadas y transculturales como, en este caso, el matrimonio.

Si bien, no existen datos concretos de esta práctica ni de sus rituales antes de 1521, se podría considerar el matrimonio, como una práctica adoptada y después transculturada, por lo que cada cultura, ya sea occidentalizada u originaria, le dio su propio toque.

Hobsbawm (1983) señala que existen tradiciones que parecen ser antiguas y muchas veces pasa lo contrario, pues son más nuevas de lo que se piensa e incluso llegan a ser inventadas. En este sentido, una tradición inventada puede llegar a ser de las que están constituidas e institucionalizadas, como las que son difíciles de rastrear en su origen. Esto puede suceder con el matrimonio, pues en la vida comunitaria se buscó sustitutos para los ritos asociados con la religión.

Visto que el matrimonio es una de las relaciones con más aprendizaje y, al mismo tiempo, una de las más difíciles que puede llegar a tener el ser humano (Rivera, 1983, citado en Carrillo, 2004), es de vital importancia conocer, comprender e interpretar las prácticas culturales alrededor del matrimonio tradicional indígena, profundizando en la cosmovisión maya y contrastándola con los Estudios Culturales que podrían aportar un entendimiento más profundo de las prácticas matrimoniales realizadas en los pueblos originarios de Mesoamérica. Para ello, este estudio se ubica, dentro de las cosmovisiones tsotsil y tseltal de comunidades aledañas a San Cristóbal de Las Casas, donde, hoy en día, todavía se encuentran pocos estudios sobre este tema.

En esta investigación se partió de conocer la cosmovisión maya para después reconocer las culturas que parten de ahí como la tsotsil y la tseltal; específicamente, para

conocer las prácticas culturales alrededor del matrimonio que se llevan a cabo en estas etnias.

San Cristóbal tiene una magia colonial conservada. Desde 1994, ha estado en el ojo internacional. El movimiento zapatista le dio popularidad, por lo que hoy en día es uno de los principales atractivos turísticos del estado de Chiapas. En 2010 fue designado pueblo mágico por la SECTUR y el Gobierno Federal, sin embargo, desde tiempo atrás, la ciudad ya atraía la mirada de diversos profesionales de la antropología para realizar estudios sobre raza, desigualdad y la movilización armada. Hoy en día, las relaciones entre indígenas y mestizos se suponen diferentes, pues a la fecha se habla de una ciudad cosmopolita y turística; es una ciudad donde confluyen dos mundos, donde cada uno está hecho con actores y realidades específicas, donde en uno se mezcla armonía, mientras que en el otro existe la tensión.

No obstante, estos mundos caminan en paralelo, compartiendo calles pero no espacios, el pueblo mágico esconde fronteras simbólicas, donde una persona pudo no haber nacido aquí y sentirse oriundo de la ciudad; sin embargo, estas fronteras simbólicas definen la relación de los que habitan en el límite de ellas, donde muchos originarios de la ciudad la padecen, pues aun con acceso a la ciudad también la tienen restringida.

De ahí subyace la idea de escoger tanto a la etnia tsotsil como a la tseltal por la alta influencia que aún mantienen de la cultura maya, así como de la cultura occidental, sobre todo para este nuevo siglo; teniendo en cuenta que son etnias que tienen rituales específicos para llevar a cabo las uniones de pareja. Aunque podría decirse, frívolamente, que comparten características, tienen otras que las diferencian entre sí.

Siguiendo este orden de ideas, las interrogantes que guiaron la investigación son las siguientes:

- ¿Cómo se ha dado la interacción entre los discursos del matrimonio tradicional y occidental en San Cristóbal de las Casas donde confluyen prácticas tsotsiles, tseltales y mestizas?
- ¿Qué aspectos de la cultura Maya-Tsotsil y Maya-Tseltal posibilitan las prácticas culturales a favor de los matrimonios tradicionales?

- En la cultura Maya-Tsotsil y Maya-Tseltal, ¿cómo entienden la idea de dignidad de la mujer y cuáles son sus derechos como ser humano?
- ¿Qué papel juega la familia como constructor de significados acerca del matrimonio tradicional tsotsil y tseltal?
- ¿Cuáles han sido los cambios en el intercambio con prácticas influidas por la modernidad y globalización impulsadas por sociedades más occidentalizadas?

Así mismo, podemos encontrar los objetivos de la investigación:

#### Objetivo General

- Analizar la interacción entre los discursos del matrimonio tradicional y occidental en San Cristóbal de las Casas donde confluyen prácticas tsotsiles, tseltales y mestizas.

#### Objetivos Específicos

- Reconocer las prácticas culturales maya-tsotsil y maya-tseltal que favorecen los matrimonios tradicionales en su comunidad.
- Identificar la situación de la mujer en las culturas mayas tsotsiles y tseltales actuales que convergen en un espacio transpuesto como San Cristóbal de Las Casas.
- Describir el poder simbólico que tiene la familia hacia la construcción del matrimonio tradicional de tsotsiles y tseltales.
- Distinguir los cambios en los roles existentes en el matrimonio y sus cambios a través de la modernidad.

Aunque la práctica del matrimonio es común en todo el mundo y cada cultura, independientemente si es occidental, oriental u originaria, tiene sus usos y costumbres para llevarse a cabo; se tiene muy poca información sobre el matrimonio tradicional en la cosmovisión maya, pues diversos autores e investigadores de esta cultura (la maya), coinciden en que no se tienen registros del matrimonio antes de la conquista, por lo que se considera que el matrimonio es una práctica cultural impuesta.

La intención fundamental de esta investigación es dar cuenta de las prácticas culturales alrededor del matrimonio, los rituales, la intervención de la familia, la lucha de dos culturas, la maya y la occidental, y cómo, con el paso del tiempo y el cambio de

contextos, el matrimonio llega a tener cosas propias de la cultura originaria, impuestas y transculturadas por el medio en el que se desenvuelve. Así también se quiere visibilizar el papel que juega la mujer en su rol dentro del matrimonio.

La investigación es relevante para dar cuenta de lo que se hace cuando se ejercen juicios de valor antes de conocer los contextos. Cada cabeza es un mundo, así como cada cosmovisión representa universos distintos, por lo que no se pueden elaborar opiniones y conclusiones sin antes conocer lo que hay de fondo.

Con esta investigación se esperan futuras investigaciones, no solo en el caso del matrimonio, del que, como se ha dicho anteriormente, no existe mucha información al respecto, sino también para hablar de identidades híbridas y otras muchas prácticas culturales que han estado ligadas a procesos de transculturación.

Se plantea esta investigación como una necesidad social de fomentar discursos más incluyentes que no partan de interiorizar al otro considerando sus producciones como limitadas o erróneas; con ello se presenta un diálogo intercultural.

La ruta metodológica que se siguió para la elaboración de esta investigación nos permitió conocer las cualidades más que las cantidades, por lo que retomamos una orientación cualitativa. Se eligió como enfoque la fenomenología que nos ayuda a aproximarnos e interpretar las subjetividades desde la propia voz de los colaboradores de la investigación. Los estudios culturales lo ameritan, pues todo depende de contextos, formas y visiones para interpretar la realidad; sin dejar de lado las relaciones de poder que conforman de un modo u otro lo que las voces de los actores sociales pueden expresar.

Como técnica de investigación tenemos la historia de vida, pues era importante analizar todo el contexto que viven los sujetos de investigación para alcanzar los objetivos de análisis, los cuáles se describieron antes. La herramienta para analizar las historias de vida fueron los esquemas culturales, pues se considera pertinente su utilización para poder lograr los objetivos de investigación y dar respuesta a las preguntas antes descritas.

Para entender mejor de qué va esta investigación, es importante señalar que se compone por cuatro capítulos de los cuales podemos encontrar en el primero un marco teórico donde se explica ampliamente la conceptualización del matrimonio y cómo se

lleva a cabo en la cultura Occidental; así también podemos ver que existe, todavía, bastante injerencia en cómo se llevaba a cabo el matrimonio en la cultura maya prehispánica y en el mundo indígena contemporáneo. Cabe destacar que se habla de contemporáneo desde hace aproximadamente 10 o 20 años atrás.

Encontramos también cuáles son los tipos de matrimonio existentes en la actualidad y qué se podría, desde cierta mirada externa, conceptualizar al matrimonio tradicional indígena como forzado. Sin embargo, más adelante encontramos lo contrario. Esta idea de matrimonio forzado parte de dos argumentos: 1) que la tradición es inmutable porque es algo que se impone sobre los sujetos sociales como una entidad con vida propia que los domina; y 2) que sus visiones sobre el hombre y la mujer, así como sus relaciones, son esencialmente negativas por estar ligadas a formas culturales no modernas que ponen la comunidad sobre el individuo.

A pesar de eso, Simay (2010) expresa que no solo las tradiciones cambian, sino que las comunidades, por más tradicionales que sean, tienen consciencia de su historicidad; ninguna tradición transmite íntegramente su contenido y por ello es imposible que permanezca sin cambios en el tiempo, sobre todo en universos culturales donde no existen archivos, ya que todos los contenidos culturales que han sido transmitidos de forma oral carecen de similitud, así que van cambiando con el paso del tiempo.

Las tradiciones son realidades históricas, están a expensas de las condiciones de su conservación y del cómo son transmitidas en el tiempo. Aunque también existe el hecho de que las tradiciones sean modificables en el tiempo, no hacen que la persona esté libre totalmente de su pasado, pero tampoco que vive de él.

En el segundo capítulo, podemos hallar la contextualización del tema de investigación. Aquí se presenta bien formulada la cosmovisión maya prehispánica, tanto *K'iche* como Yucateca. Se habla del *Ajaw* y su injerencia en la vida de los mayas, tanto prehispánicos como actuales. También encontraremos cómo está situado el papel de la mujer maya, desde sus antepasados; cómo existe poca información al respecto, pero se contrasta bien con la información que encontramos de las mujeres mayas actuales.

Es un amplio análisis documental donde podemos apreciar que muchas mujeres han sido sometidas bajo un tipo de violencia simbólica, sin embargo, han sabido salir de



ello gracias al empoderamiento de la mujer Occidental, que aunque no es parte de la cultura maya actual, si tiene gran aportación en esta última. Las mujeres se han logrado fortalecer gracias a la comercialización del tejido, que al mismo tiempo tiene gran influencia en la preservación de su cultura, rol que llevan a cabo las mujeres tsotsiles y tseltales.

Cabe recalcar que para esta investigación es relevante el papel que juega la mujer en la institución del matrimonio desde la cosmovisión maya actual, por lo que se hace hincapié en su papel, no solo en el matrimonio y sus roles como esposa y madre, sino también el papel que juega la mujer en la cosmovisión maya actual y el contexto femenino de esta cosmovisión.

También en este capítulo se presenta el tema de la interculturalidad. Si bien cabría mencionar que esta tesis comenzó como un trabajo de género y derechos humanos, es gracias a la intervención que tuvo la interculturalidad, la transmodernidad y la transculturación, que se hizo posible el cambio de perspectiva, pues hay que analizar el tema desde su contexto y su universo, por llamarlo de alguna forma, ya que una mujer occidental no puede hablar de libertad en los mismos términos culturales y contextuales a una mujer que tiene una cosmovisión y cultura distinta.

En este capítulo entra perfecto el concepto de pensamiento fronterizo, pues se trata también de ver a la cultura maya dentro de un proceso de lucha constante por sobrevivir y, al mismo tiempo, coexistir dentro de un mundo occidentalizado. Se habla de San Cristóbal como un espacio transpuesto, como un espacio donde convive la interculturalidad y cómo sus habitantes, migrantes, flotantes, han sabido adaptarse al medio, al mismo tiempo que adaptan su cultura y cosmovisión.

El capítulo tres nos retrata detalladamente la forma en que se logró realizar esta investigación, pues hablamos de la ruta metodológica. Como se ha apuntado anteriormente, se utilizaron las historias de vida, donde el sujeto de investigación nos detalló su vida y aunque en algunas partes fueron bastante concisos, se puede rescatar cómo sus experiencias vividas dan paso a lo que hoy en día son y la forma en cómo se conducen por la vida. Los esquemas culturales fueron utilizados para poder analizar estas experiencias de vida, sacar respuestas a los objetivos y sobre todo poder realizar las categorías que son el pilar del capítulo siguiente.

Por último, pero no menos importante, encontramos el capítulo de resultados de investigación que corresponde al numeral cuatro. En este capítulo se hace el análisis y la descripción detallada de todo lo encontrado en el trabajo de campo. Aquí podemos ver la utilización de esquemas, tablas, para poder hacer más gráfico el resultado. Este apartado fue una catarsis. Gracias a esto se logró enfocar la investigación desde el respeto hacia otra cultura y hacia el pensamiento fronterizo crítico.

Este capítulo está organizado por categorías que se consideraron la más relevantes al momento de estar ejecutando el trabajo de campo, pues, aunque fueron historias de vida, también hubo observación, en la que se puede dar cuenta de los comportamientos, que muchas veces tenemos internalizados y que difícilmente una persona los hace conscientes. Así pues, las categorías también dan respuesta a nuestros objetivos de investigación y a las preguntas, por lo que se considera que la información recabada es la pertinente.

Concluimos la tesis con una forma diferente de ver una cultura “diferente”, que no entra en lo que nosotros, como cultura Occidental, vemos “normal”, nos hace cuestionarnos el contexto y la situación de privilegio donde nos encontramos. También nos hace apreciar la diferencia y, por ende, respetarla. Al final de toda esta tesis marca los valores de respeto, aceptación y nos enseña a no emitir juicios de valor antes de haber puesto entre paréntesis nuestras propias construcciones y visiones del mundo. Por el contrario, nos invita a conocer diferentes culturas, diferentes contextos y a preguntarnos una y otra vez qué es normal, qué es bueno, qué es malo y a crear un concepto diferente de lo que significa, en este caso, matrimonio y el papel que las mujeres juegan en su interior.

# **CAPÍTULO I. FORMAS DE MATRIMONIO COMO INSTITUCIÓN SOCIOCULTURAL EN DISPUTA**

El matrimonio es considerado una institución que crea vínculos entre los involucrados, ya sea reconocido por la vía legal, religiosa o de usos y costumbres. El matrimonio trae consigo una serie de obligaciones y derechos que son fijados por la ley y por la sociedad.

Se hace alusión a una disputa por el carácter conflictivo existente entre las diversas formas de manifestación y cómo van cambiando no solo con el tiempo, sino por la cultura y el contexto en el que cada forma matrimonial se desenvuelve.

Este capítulo consiste en traer a cuenta las formas de matrimonio que han existido desde la antigüedad Occidental y, sobre todo, desde lo autóctono, siendo conscientes de que no hay y no existen muchos registros sobre el matrimonio indígena antes de la conquista; por lo que se sugiere que es una práctica cultural adoptada desde ese momento a la fecha, sobre todo por el proceso de evangelización que se vivió a partir de 1521.

Se comienza este capítulo abordando la historicidad del matrimonio, desde épocas que van antes de Cristo, hasta la actualidad. Sus orígenes legales, así como los derechos y obligaciones que los involucrados adquieren al momento de consolidar el matrimonio por vías legales.

## **I.I. GENERALIDADES HISTÓRICO-SOCIALES SOBRE EL MATRIMONIO**

La primera vez que se documentó un matrimonio fue en Mesopotamia, en el año 4,000 antes de Cristo. En una tablilla donde se dejaba inscrito el pacto entre un hombre y una mujer aparecían reflejados los derechos, deberes de la esposa, el dinero que obtendría la mujer en caso de ser rechazada y el castigo en caso de infidelidad (Barnés, 5 de septiembre de 2014). Arellano Palafox (2009) señala que el matrimonio, en el ordenamiento civil, se define como la unión voluntaria entre un hombre y una mujer para realizar la comunidad de vida, dentro del respeto, la igualdad y ayuda mutua.

Giosa (2010, citado en de Arellano, 2009) explica que el matrimonio es una institución extendida en todo el mundo, aunque no se maneje de la misma manera en todas partes. Desde el punto de vista occidental, el matrimonio constituye la unión de

dos personas que tienen como fin formar una familia. Sin embargo, al día de hoy, el matrimonio es considerado como una institución con significados disputados, puesto que ha ido evolucionando hasta introducir elementos como el matrimonio entre personas del mismo sexo.

Según la ley o la religión por la cual se contrae matrimonio -e incluso la cultura- los derechos, deberes y requisitos del matrimonio son distintos. Sin embargo, no todas las sociedades y culturas hacen la distinción exacta entre matrimonio civil y religioso; ésta distinción existe en aquellos contextos en donde el Estado reconoce el matrimonio como una de sus atribuciones.

Este fenómeno es reciente, responde a las leyes borbónicas, dónde a partir de los cuarenta del siglo XVIII, se dieron algunas reformas en lo que era la Nueva España, sobre todo en lo relacionado a la Iglesia, pues la Corona le redujo el poder al Arzobispado de México, limitando así las funciones de los obispos (Pragmática Real de 1748).

Así, después de muchas reformas y Constituciones (sobre todo después de la independencia de México), es en el año de 1857 cuando se promulgó la Ley Orgánica del Matrimonio Civil, aunque, después de tres siglos de costumbres y tradiciones religiosas, no fueron fáciles de modificar. Muy a pesar de que los matrimonios civiles eran los únicos con validez legal, los matrimonios religiosos no desaparecieron, creando una doble institucionalidad: matrimonio civil y matrimonio religioso.

Al matrimonio, en términos antropológicos, los autores lo definen como la unión legítima entre un hombre y una mujer, para que sus hijos sean reconocidos como descendientes legítimos de los progenitores (Royal Anthropological Institute, 1951, citado en Gómez, 2017).

De acuerdo con esta definición, meramente antropológica, no se podría hablar de matrimonio entre parejas del mismo sexo en ningún sentido, puesto que la definición es concisa en decir entre hombre y mujer. Lo que no está en entredicho es si se habla de un hombre y una mujer por el hecho de la reproducción, pues en ese caso, la definición traería problemas no sociales, sino jurídicos, sobre todo en la época contemporánea.

Ante esto Haraway (2019), propone parentesco, es decir, parientes sin lazos sanguíneos, formas de asociación que trascienden las formas de parentesco que conocemos hasta el día hoy y que hemos heredado, conectándolas como una especie

de simbiosis cariñosa y creativa; de esta manera se podría lograr una redefinición de la palabra “matrimonio” y una resignificación de la idea de “familia”.

## **I.II. EL MATRIMONIO COMO PRÁCTICA CULTURAL**

El matrimonio sigue siendo una forma de organización de pareja que predomina en la sociedad. Es una forma de vida que compite con otras formas de organización de la pareja y sigue siendo una práctica asentada en la conciencia de las personas. El hecho de su reproducción cotidiana le permite un mayor reconocimiento que le atribuye gran ventaja frente a la soltería y la unión libre.

En este sentido, para Gaudement (1993), el matrimonio es una institución cotidiana, una práctica que conlleva al estado y la condición social, donde se puede desprender el vínculo y la estructura de pareja. Todo esto supone términos de afecto, valores y bienes.

Desde la perspectiva de la cultura, el matrimonio es una institución y estado práctico cuya interpretación y comprensión se encuentra en diversos puntos de conocimiento que se articulan en diversas concepciones sobre el mismo (Rodríguez Salazar, 2001). Es decir, es un conjunto de saberes culturales que le otorgan sentido y razón de ser, donde se establecen los significados de qué es y cómo es esa condición de vida. Es un estado práctico, un objeto cultural de gran importancia en las sociedades, sobre todo por los términos de significación cotidiana y sentidos de vida.

El matrimonio se reproduce y esa reproducción es mantenida en el tiempo no solo por certezas simbólicas sino también por un conjunto de principios de organización de la vida. La reproducción cotidiana depende de las condiciones que llega a ofrecer para la vida adulta, tanto simbólica como prácticamente.

Rodríguez Salazar (2001) refiere que el matrimonio se estructura simbólicamente como un modo de vida capaz de satisfacer una multiplicidad de necesidades básicas de la vida cotidiana. El matrimonio constituye una estructura que posibilita y regula intercambios materiales y simbólicos entre personas que provienen de familias distintas, es un modo de integrar, conservar o acrecentar un patrimonio, de organizar y satisfacer diversas necesidades de la vida, así como un medio de definición del yo.

Por su parte, Lévi-Strauss (1949) examina diversas distinciones entre naturaleza y cultura, concluyendo que en ninguna de ellas se establece claramente cómo se produce

el paso de la naturaleza a la cultura, pero establece un criterio doble para su distinción: la norma y la universalidad.

Para él, la filiación y la alianza son exigencias de la naturaleza, sin embargo, la descendencia es un proceso dicho por la naturaleza y no ocurre lo mismo con el matrimonio, de esta manera, la alianza es un hecho arbitrario en el que ya interviene lo cultural:

Si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización. La prohibición del incesto constituye cierta forma —y hasta formas muy diversas— de intervención (Lévi-Strauss, 1949, p. 68).

De esta manera las sociedades que el antropólogo francés llama “primitivas”, se caracterizan por ser “regímenes de producto escaso”; así la comunidad es quien regula la distribución de valores, entendidos como mujeres, alimentos, etc. En estas sociedades, las mujeres ocupaban, por paradójico que pudiera parecer, un papel fundamental, pues se consideraban bienes escasos y esenciales para vida del grupo; trayendo como resultado que todos los individuos desearan o debieran casarse. Siendo así, las relaciones matrimoniales resultaban un asunto de índole social y no puramente de elección individual.

El matrimonio es visto como parte de las ambiciones de los actores mediante la asimilación de la práctica y representaciones que lo vinculan a la obtención de recursos de acompañamiento, estabilidad, seguridad, economía, protección, felicidad. Hay que señalar que la reproducción del matrimonio no solo es una representación de dicho objeto social, sino que es un sistema complejo de representaciones y determinaciones de la vida tanto práctica como social.

### **I.III. MATRIMONIO EN LA ÉPOCA MODERNA**

El matrimonio supone una serie de normas culturales que sirven para sancionar la paternidad y procurar una base estable al cuidado y enculturación o educación de los hijos. De hecho, el matrimonio es el principal mecanismo cultural que se encarga de

asegurar la continuidad de la familia y de aquellas otras agrupaciones basadas en el parentesco.

Siguiendo este orden de ideas podemos encontrar diferentes tipos de matrimonio tradicional que hoy en día siguen en auge:

- *Matrimonio religioso*: Depende de la religión que profesen los novios; la religión católica ve al matrimonio como una unión bendecida por Dios. Los judíos ven al matrimonio como una complementación y es la forma como el ser humano se integra. Para los que practican el Islam, la unión conyugal es un contrato que se realiza entre las familias. Mientras que para el budismo es solo un requisito legal que no está prohibido ni tampoco es obligatorio (Méndez Díaz, 2017). Sin embargo en México, legalmente un matrimonio religioso no tiene la fuerza ni la validez de un matrimonio civil.
- *Matrimonio civil*: Es un contrato civil validado ante la autoridad del Registro Civil en México y establece previas formalidades a sus contrayentes. Se presenta ante aquellos que expresen libremente su voluntad de unirse en matrimonio.
- *Matrimonio igualitario*: Es el concertado entre personas del mismo sexo y se reconoce legalmente y socialmente en algunos estados de la República mexicana (Congreso de la Unión, s/f).
- *Matrimonio trial*: Es un tipo de matrimonio donde intervienen 3 personas que conforman la pareja, no es legal en muchas partes del mundo pero se puede contraer nupcias por algún tipo de rito cultural (Méndez Díaz, 2017).
- *Pareja de hecho*: concubinato o amasiato, la pareja de hecho es la comúnmente llamada unión libre, donde una pareja decide vivir juntos sin tener algún tipo de ceremonia civil o religiosa.
- *Poligamia*: este matrimonio no es con una sola persona, sino que se contraen nupcias con varias cónyuges, discriminando a la mujer y a su individualidad, de la misma manera que la priva de su libertad de elección por ser considerado un matrimonio forzado (Ordoñez, 2014).
- *Endogamia*: Es la práctica donde se obliga a los individuos a casarse dentro de su mismo grupo social, muchas veces llegan a casarse entre familias para no buscar pareja fuera de su grupo cultural, como los menonitas. Este término expresa la regla

social que obliga a los individuos a casarse dentro de su propio grupo o, si se prefiere, a no buscar pareja fuera de su grupo social y cultural.

- *Matrimonio forzado*: unión que sucede sin el consentimiento de las personas afectadas, o al menos sin el consentimiento libre y pleno de uno de los contrayentes, que normalmente ha sido forzado a casarse (Ordoñez, 2014). Abarca también la esclavitud, la trata de personas, el matrimonio infantil, el matrimonio por raptó e incluso, el matrimonio por razones de costumbres. Cuando nos referimos a matrimonio forzado podemos pensar que únicamente se da en regiones de Oriente más no en Occidente, países como India, Turquía, Bangladesh, Kosovo, Nigeria, entre otros (Ordoñez, 2014). Sin embargo, los matrimonios forzados también se dan en países de América Latina como México, en regiones que tienen índices de pobreza y desescolarización más altos, tal es el caso de Guerrero, Oaxaca, Chiapas, entre otros (Chandomí, 2016).
- *Matrimonio blanco*: en el cual los contrayentes en pleno uso de su derecho a decidir, concertar un matrimonio en pro de algún tipo de beneficio, como si fuera un negocio, que puede ser, incluso, conseguir la nacionalidad de algún país en específico.
- *Matrimonio Levirato*: Ordoñez (2014) hace referencia a países de Oriente donde la mujer, cónyuge, que ha quedado viuda es obligada a contraer matrimonio con el hermano o padre del esposo ya fallecido; también podemos encontrarlo muy frecuentemente en comunidades indígenas del estado de Chiapas. Por otra parte, si la persona fallecida es la esposa, el esposo está en su derecho de casarse con la hermana o tía de la esposa occisa.

Aunque pensemos que en la actualidad lo que rige un matrimonio es el ideal romántico, el cual es común en la sociedad en la que vivimos; en algunos casos se dan matrimonios con otra finalidad, sin que tenga que ser una unión romántica. Subsisten prácticas matrimoniales en las que el amor está por debajo de los intereses familiares y son otras razones por las que se concreta (Ordoñez, 2014).

La naturaleza jurídica del matrimonio nos dice que existen dos elementos para considerar al matrimonio como una institución jurídicamente establecida: el acto jurídico y la relación jurídica (UNAM, s/f).



En este orden de ideas, el acto jurídico se refiere al reconocimiento de la ley respectiva. Lo relativo a la relación jurídica nos dice que es la existencia de la manifestación de voluntades de los contrayentes que crea un vínculo familiar sancionado por el Estado.

Estos dos procedimientos nos llevan a afirmar que el matrimonio es un acto jurídico, determinado por la voluntad de los contrayentes, en donde el Estado interviene a través de la resolución o acta de la autoridad administrativa competente.

La validez de un matrimonio está en virtud de que no existan impedimentos para la celebración de este acto; los cuales se pueden clasificar en:

1. *Dirimentes e impedientes*: El primero se refiere a lo que afecta la validez y existencia del matrimonio, mientras que los segundos pueden ser subsanados, o sea crean una invalidez temporal, más no definitiva como el primero.
2. *Absolutos y relativos*: Los absolutos se refieren a los impedimentos de un sujeto a contraer matrimonio con cualquier persona y los relativos hacen referencia al impedimento de contraer matrimonio con una persona en específico.
3. *Graves, leves y levísimos*: Graves son los que causan la nulidad absoluta, los leves solo causan invalidez temporal y los levísimos son los que son dispensables.
4. *Dispensables y no dispensables*: Los primeros son una disposición de la autoridad de eximir a los contrayentes del impedimento establecido por la ley. Los no dispensables son los que deberán concurrir sin excepción para que la autoridad correspondiente, pueda celebrar el matrimonio (UNAM, s/f).

Al tenor de estos impedimentos, se observa la clasificación legal de ellos:

1. La falta de edad.
2. La falta de consentimiento.
3. El parentesco de consanguinidad.
4. El parentesco por afinidad en línea recta sin límite de grado.
5. El adulterio.
6. El atentado contra la vida de uno de los miembros de un matrimonio.
7. La violencia física o moral.
8. La impotencia incurable para la cópula.

9. Padecer una enfermedad crónica e incurable, que además sea contagiosa o hereditaria.

Sin embargo y a pesar de todas las normas jurídicas que se tienen que llevar a cabo, sobre todo en el Derecho Civil, el matrimonio en México no es considerado un contrato privado. Conforme a la teoría alemana, en México se considera un acto jurídico de acoplamiento a una institución previamente establecida por una norma; mientras que el contrato es un negocio jurídico.

El matrimonio es una institución que crea vínculos entre sus miembros, estos lazos son reconocidos jurídicamente o por las vías de usos y costumbres; sin embargo, aunque la unión en pareja para la reproducción, crianza y sostenimiento de la vida en común es un fenómeno de hace mucho tiempo, el matrimonio como institución, jurídicamente hablando, es un fenómeno moderno.

Cabe aclarar, sin embargo, que no todas las parejas conyugales se han ajustado al modelo matrimonial, inicialmente de la Iglesia y, posteriormente, del Estado laico. Una parte de ellas comienza su vida en común con un vínculo que no es válido legalmente; nos referimos a la unión libre y al matrimonio que es solo religioso, no obstante lo cual gran parte de tales uniones solían legalizarse transcurrido cierto tiempo. En suma, hacia fines del siglo XIX cobraron vigencia una gama de alternativas matrimoniales cuya variedad se extiende hasta el presente.

En el mundo contemporáneo los matrimonios o las uniones matrimoniales y de pareja han dado un giro tanto en la forma de llevarse a cabo como en el significado que le dan sus actores. Por ejemplo, existen matrimonios que se llevan a cabo mediante rituales que pertenecen a culturas distintas a la cultura de las personas que lo realizan, tal como se observa en las bodas mayas en el caribe mexicano, mismas que se han vuelto muy populares con personas extranjeras (estadounidenses y europeos), pues para ellos tiene un significado de buena vida, además que muchos lo ven como atractivas por ser diferentes a lo convencional.

Por otro lado, los matrimonio igualitarios, ahora están siendo reconocidos en muchos países y en México en casi todos los estados se está legislando a favor, por lo que el matrimonio y su significación va evolucionado a la par del mundo globalizado,

aunque eso no provoque necesariamente dejar atrás rituales tradicionales, simplemente se va dando un fenómeno de transculturación.

#### **I.IV. MATRIMONIO TRADICIONAL**

El diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (RAE) define la palabra matrimonio como la unión entre dos personas por acuerdo mutuo, ya sea mediante algún rito religioso o formalidades legales. Partiendo de la premisa que un matrimonio debe ser por acuerdo mutuo, consensual y participando libremente, nos iremos drásticamente a los matrimonios tradicionales. ¿Qué son? ¿Cómo son?

Si bien, anteriormente, un matrimonio no era llevado a cabo precisamente por amor, existían diversas razones para realizarse, como por ejemplo poder político o económico, que unía lazos entre familias, dejando de lado deseos e intereses de cada uno de los involucrados. Por ejemplo, en regiones como Europa, se creía que encontrar a un marido solía ser, para la mujer, la inversión más importante a su favor y, sobre todo, a su futuro económico (Coontz, 2006).

El interés principal entre los cónyuges fue el establecimiento de relaciones y propiedades durante la Edad Antigua. Por ejemplo, Barnés (2014) describe que el matrimonio para los sumerios era, ante todo, un contrato entre el padre de la novia y el novio, por el cuál establecen una relación de colaboración.

Las tradiciones del matrimonio romano eran peculiares, la que más destaca es el *coemptio*, que se puede traducir como “compra recíproca”. Los dos cónyuges se hacían regalos, no había imposiciones paternas o familiares y, por lo general, solía llevarse a cabo entre los plebeyos; es lo más cercano a las tradiciones occidentales de nuestra era. Por otra parte, el pueblo hebreo defendía la poligamia, lo que inspiró a los grupos religiosos mormones siglos más tarde.

Barnés relata que todas estas costumbres cambiaron cuando el imperio romano empezó su declive y la iglesia católica comenzó su auge. Se impone por primera vez que el matrimonio es una unión ante Dios y no ante los hombres, volviendo este acto sacralizado. La monogamia se impone y se prohíbe la consanguinidad.

“El matrimonio es una prostitución legalizada”, fueron las palabras de Daniel Defoe, a principios del siglo XVIII, pues esa era la visión que se tenía en ese siglo del rol de la

mujer; pues la iglesia desposeía a todas las mujeres (exceptuando a la reina) de todas sus pertenencias, al contraer matrimonio. Todo esto siguió vigente hasta mediados del siglo XX, cuando las mujeres todavía pedían permiso para obtener una cuenta bancaria o comprar una casa o automóvil (Coontz, 2006).

Sigmund Freud (citado en Barnés, 2014) desacreditó las uniones por interés e, incluso, pidió que se castigaran; de esta forma, los matrimonios a cambio de algo se dejaron exclusivamente para la realeza. El amor y los divorcios triunfaron, haciendo que la visión del matrimonio fuera distinta a la que se tenía en la antigüedad, de la misma manera que los derechos de la mujer y su igualdad de condiciones.

Cuando hablamos de matrimonio tradicional también nos referimos a los ritos que se hacen alrededor de este; ya sea por alguna religión occidental o utilizando rituales que vienen de cosmogonías de los pueblos originarios. En este punto, cabría entrar en discusión sobre el concepto de tradición a la que normalmente se le asoció la idea de inmovilidad e inmutabilidad. En ese sentido, sociedades tradicionales eran pensadas como sociedades sin historia, en la cual sus prácticas remitían a un pasado ancestral que no ha tenido o ha sufrido muy pocos cambios.

Sin embargo, Hobsbawn (1983) propone revisar la noción de tradición para incluir en ella la dimensión temporal, de lo cual resulta que las tradiciones no son inmutables y tampoco remiten a pasados inalcanzables. Existen tradiciones que pueden pretender estar muy arraigadas por su ahistoricidad y, en realidad, se han forjado muy recientemente, como respuesta a una situación en particular. Por ejemplo, el uso del vestido de novia de color blanco se puso de moda desde que la Reina Victoria se casó con un vestido de ese color (Bass-Krueger, 2019).

De esta manera no se trata de decir que hay tradiciones simplemente inventadas, sino también que la tradición ha sido tratada como inmutable, cuando la realidad es muy diferente, pues a lo largo de la historia tanto en Occidente como en las historias en los pueblos originarios, podemos ver cómo las tradiciones van cambiando según el contexto en el que se desenvuelven sus actores. Esto se puede observar también en el caso del matrimonio tradicional indígena, ya que a pesar de que cumple con patrones que se llevan a cabo en varias y muchas comunidades originarias, también estos patrones han ido cambiando con la modernidad, y todo lo que ha traído consigo la globalización.

## **I.V. MATRIMONIO MAYA**

En la cultura maya se consideraba que el matrimonio era la transición de la vida, el momento cumbre de la mujer. De la Garza (2003) hace énfasis en que para los mayas, la mujer encontraba la consolidación de su vida con el matrimonio y la maternidad, ya esto permitía a los seres humanos cumplir con su misión de mantener la vida de los dioses.

Chirix (2003) señala que en la cultura maya se cree que los hombres y las mujeres deben casarse a temprana edad y dar los hijos que Dios manda, en sí se puede percibir que el matrimonio es un fin, no una opción. En los pueblos mayas quiché el éxito o fracaso del matrimonio no depende solo de los novios, sino también de ambas familias que han sido ampliadas (Itzamná, 2015), por eso los actores en las prácticas matrimoniales son los abuelos, los padres, los tíos y los hermanos mayores.

Es un proceso patriarcal, no solamente porque la familia del novio es quien toma la iniciativa, sino también por la entrega de la dote a los padres de la novia, evidenciando una subalternización de la mujer en el mundo indígena maya, pues esta dote tiene como significado “un repuesto” por la hija que pierden. Entendiendo como patriarcado al proceso de autoridad masculina que, de cierta manera, ve a la mujer como oprimida en instituciones sociales, políticas y económicas (Kramarae y Treichler, 1985); habría que señalar que desde una mirada occidental, el matrimonio tradicional sí es un proceso donde la mujer se ve oprimida, por su incapacidad de decidir sobre su vida, pero desde la mirada, de muchas de las mujeres involucradas en dicho matrimonio, no es un acto que las violente, sino un acto para lo que estuvieron “trabajando” desde su nacimiento”.

En este sentido, se da cuenta que, en muchas ocasiones se trata de culpabilizar a los agentes masculinos de dinámicas sociales en las que juegan un rol importante, como cabeza de familia, y no se entiende qué, de alguna forma, ellos también viven las consecuencias de estas dinámicas sociales establecidas en sus contextos vitales.

Para los mayas de Yucatán, durante los siglos XVIII y principios del XIX acostumbraban que los hombres se casaran entre los 17 y 18 años, mientras que las mujeres entre los 14 y 15 años. Los padres preferían mujeres de la misma clase social y del mismo pueblo para sus hijos (Morley, 1972 citado en De La Garza, 2003).

Los padres buscaban al casamentero, de esta forma aseguraban un espíritu noble y no mezquino, con el casamentero se hablaba de la ceremonia, se fijaba una dote, que era pagada al padre de la novia, mientras la madre del novio preparaba la ropa de su hijo y su nuera.

Morley relata que el día de la ceremonia se reunían en casa de la novia y es ahí donde el sacerdote llevaba a cabo el matrimonio, después *sahumaba* la casa y decía sus oraciones bendiciendo a la pareja.

A diferencia de los matrimonios en otras culturas de Mesoamérica, el yerno se quedaba en casa de la esposa, trabajando para sus suegros por seis o siete años, si en algún momento éste dejaba de trabajar podían echarlo de casa.

En este punto podemos mencionar un caso interesante que tiene mucha referencia a los rituales de Mesoamérica con respecto al trabajo del yerno en casa de la esposa. El caso de Jacob (Génesis 29:1-30), quien se ofreció a trabajar para su suegro por 7 años para desposar a Raquel; pasados los 7 años, a Jacob le fue entregada Lea, por ser la hija mayor de Labán. Jacob tuvo que trabajar 7 años más para poder desposar a Raquel, aunque ya había desposado a Lea bajo engaños de su suegro Labán. El dato curioso de esta historia narrada en la Biblia, es cómo ella es la base de una religión occidental que ve con otros ojos los matrimonios tradicionales indígenas, llamándolos forzados y violadores de derechos humanos, cuando en su propio libro se narran historias como la de Jacob, quien desposó a las dos hijas de Labán, trabajó para él para poder hacerlo y donde en ningún momento se puede leer el consentimiento de Lea o Raquel. Incluso Jacob fue engañado para contraer matrimonio con Lea.

De la Garza (2003) apunta que el día de la boda, tanto ancianas como ancianos, iban por la novia, la llevaban en hombros hasta el sitio de la ceremonia que era la casa del novio, los contrayentes confesaban sus faltas y el anciano efectuaba el rito que consistía en atar dos extremos de sus mantas y los exhortaba a cumplir con sus deberes como pareja y hacía los dioses.

Los recién casados recibían regalos y purificaban la casa donde vivirían con resina de copal. En la noche dos ancianas conducían a la pareja a su nueva casa en la que los encerraban y les decían cómo se debían de "*haber*" (Las Casas, 1967, citado en De la Garza, 2003).

Sin embargo, para consagrar el matrimonio, la mujer tenía que hacerle de comer al marido; lo mismo ocurría con los viudos o viudas que se volvían casar, únicamente eran considerados como casados cuando él entraba a la casa de ella y ésta le hacía la comida.

Los documentos coloniales aportan una relación monogámica entre los mayas, sin embargo los cónyuges podrían separarse voluntariamente, pero el adulterio era severamente castigado. Tanto De Landa (2017) como De la Garza (1990) señalan que a los hombres adúlteros se les amarraba a un palo y si era perdonado, al adúltero se le perdonaba la vida, sino era condenado a pena de muerte; mientras que a las mujeres se les condenaba a la “infamia pública” y muchas veces también a la pena de muerte, tirándoles una piedra en la cabeza. Los mayas de Guatemala, ahogaban a los adúlteros (hombre y mujer) o los vendían como esclavos.

Esta situación era diferente para los nobles y gobernantes, pues De la Garza (2003) menciona que ellos eran polígamos, ya sea por políticas o por linaje e incluso por causa de la guerra, pues las mujeres eran tomadas de los enemigos vencidos para crear nuevas relaciones.

De cualquier manera, el matrimonio maya es poco mencionado en las inscripciones y el hecho de que los restos de dos señoras rojas, una en Palenque y otra en Copán (sin inscripciones), confirman que la función de la mujer fue la de acompañante de los varones.

## **I.VI. MATRIMONIO INDÍGENA EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO**

A diferencia del matrimonio judeo-cristiano e incluso el matrimonio occidental (civil), la unión de la pareja en el mundo indígena es un proceso de convivencia y compromiso comunitario.

Aunque el matrimonio tradicional indígena es un proceso intercultural en el que actualmente se mezclan tanto sus rituales como prácticas estatalizadas, pues muchos llevan a cabo el matrimonio civil. Ambas prácticas matrimoniales están centradas en los individuos para resignificar el sentido comunitario de la vida de pareja; como lo expresa Itzamná (2015), quien reflexiona sobre el matrimonio tradicional en los pueblos mayas, ya que señala que la finalidad del matrimonio no es la realización individual de las

personas o la procreación, sino el afianzamiento de la cohesión comunitaria en base al consenso alcanzado y la palabra dada en comunidad.

A raíz de la conquista y del recelo de la iglesia católica, se encuentran pocas fuentes de información acerca del matrimonio tradicional indígena precolombino y la brecha que hay con el matrimonio tradicional contemporáneo; sin embargo, Dehove (1978) hace un señalamiento respecto a esto, pues en el estudio que realizó de la sociedad náhuatl y otros grupos étnicos de Mesoamérica encontró rasgos de las prácticas matrimoniales similares, por lo que formaría parte de un sistema o modelo mesoamericano.

La edad que se presenta entre los cónyuges es muy baja. En los pueblos originarios, cuando la mujer entra en la edad reproductiva son objeto de intercambio por una dote, que puede ir desde dinero en efectivo hasta bienes muebles. Este intercambio forma parte de los usos y costumbres de las regiones de tsotsiles y tseltales de los Altos de Chiapas.

A nivel nacional, el porcentaje de mujeres indígenas que tuvo su primera relación sexual antes de los 15 años es mayor al de las no indígenas, aunque en la mayoría de los casos se trata de jóvenes que ya están unidas en pareja (Bonfil, citado en Sánchez, 2014).

De ahí se desprende que, de acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010, el 50 por ciento de las mujeres que contraen nupcias antes de los 18 años sufren violencia física, alrededor del 70% padece violencia sexual y el 16% violencias económicas. Del 2012 al 2017, el 8.7% de los hombres y el 20.1% de las mujeres que contrajeron matrimonio en México tenían entre 15 y 19 años de edad; para 2015 se encontraban casados formalmente 75 mil 443 adolescentes de entre 12 y 17 años, y más de 300 mil vivían en unión libre. En ambos casos, el 80% de las uniones correspondía a niñas o mujeres adolescentes (INEGI, 2010).

Las bajas edades que se presentan en el matrimonio indígena es una característica de las sociedades donde el inicio de la unión no significa la constitución de un nuevo hogar, sino que la pareja continúa conviviendo con una de las familias de origen, por lo general con la del novio, a lo que se denomina patrivirilocal. Este patrón patrivirilocal se menciona en varias culturas como huicholes, zapotecas, mazatecas, triquis, nahuas, tsotsiles y tseltales (González Montes, 1996).



La familia juega un papel preponderante en las uniones conyugales, los padres intervienen de manera directa en la selección de pareja y en las negociaciones que conducen a la unión. La estructura de autoridad familiar, está fincada en el control que ejercen los grupos.

Es en este punto donde podemos hablar de un matrimonio forzado, visto desde Occidente, pues se pensaría e incluso se discute hasta el día de hoy, el hecho de que los contrayentes y más aún las mujeres no tienen la decisión sobre y para su vida, por lo que se les obligaría.

Si bien el término familia nos dice que es una institución compleja basada en necesidades humanas universales de carácter biológico, en donde los miembros que pertenecen a ésta comparten un espacio social definido y determinado por las relaciones de parentesco (Alonso González, 2008).

La familia no solo se refiere a relaciones humanas, sino a la humanidad de estas relaciones. Yanguas Sandoval (2010) señala que por medio de la creación de imágenes se generan códigos culturales y esos códigos nos sirven para identificar clases, tendencias y movimientos sociales, así como formas de pensamiento. La familia siempre será un solo cuerpo que siempre tendrá niveles de institucionalidad en sus espacios. La familia es resistencia y control.

González Montes (1996) señala que hasta los años setenta, entre los huicholes, eran los padres los que se encargaban de buscarles pareja a sus hijos, pues consideraban que jóvenes sin experiencia no pueden saber por sí mismos lo que les conviene. En casos más extremos los novios no se conocen, aunque lo más común es que el muchacho proponga a sus padres, sin embargo las féminas no pueden tomar una iniciativa, ni tienen poder de decisión; también es el caso de los tsotsiles y tseltales.

Los criterios para la elección de pareja únicamente abarcan las capacidades y habilidades de los individuos, aunque también se encuentra un factor importante, pues en muchas comunidades indígenas predomina la endogamia, utilizando este mecanismo como preservación de fronteras étnicas y del territorio familiar (Rodríguez-Shadow, 2007).

Para Pitarch (2004), no son exactamente las familias, los padres en este caso, los que tienen toda la decisión, sino que las mujeres tienen sus formas de aceptar o de

declinar una propuesta que no es precisamente con un sí o un no expresado de forma oral. Cuando la familia del prospecto llega a pedir a la novia a su casa, el padre comienza haciendo comentarios sobre que es una “floja” y ahí depende totalmente de ella que la familia del susodicho se lleve esa impresión o no, pues muchas veces las mujeres no se levantan de su cama, en señal de que no aceptan al novio, por lo que la familia del novio se queda con la impresión que es una “mala mujer” y no continúan con el “ritual” de pedida de la novia.

Por lo que para ellas no se considera en su totalidad un matrimonio forzado u obligado, pues en estos casos, ellas también deciden, simplemente se expresa de otra forma la decisión de aceptar o no al novio.

El ritual del matrimonio indígena teje las redes de parentesco, las alianzas que unen a la sociedad y reafirman vínculos; los ritos señalan la ubicación de cada individuo en la jerarquía comunitaria y los hacen públicos, legitimándolos.

El matrimonio es indispensable para que los varones alcancen la mayoría de edad social (INI, 1994), pues cuando se casan están siendo habilitados para participar en las organizaciones cívico-religiosas de su comunidad. Por otro lado, para la mujer, el matrimonio no les da derechos parecidos a su cónyuge, pues continúa bajo la tutela de sus suegros y después la de su marido.

En los pueblos originarios el ritual del casamiento lleva a cabo varias fases, en dónde se mezclan distintos órdenes simbólicos que vienen de las distintas cosmovisiones a las que pertenecen y que también mezclan parte de la religión católica (Rodríguez-Shadow, 2007), aunque no siempre terminen en ceremonias religiosas.

Por lo general, en las culturas mesoamericanas, la práctica matrimonial comienza con el ritual de la “pedida de mano”. Es ahí donde el novio o la familia de éste se acerca a la familia de la novia para pedirla en matrimonio, una vez aceptado, comienzan los preparativos para la concertación de la boda (Huerta, 1981).

Dentro del ritual de la pedida de mano, también está la entrega de dones, que son pedidos por la familia de la novia y entregados por el novio; en este punto encontramos diversos bienes materiales que van desde comida, animales y dinero. La entrega de estos dones tiene varias denominaciones: pago de novia, ofrenda, regalo, pagada de pecho, palangana, presente de pie parado, concerticio, motaqui montis o muhul (Villa

Rojas, 1985); con la entrega de los dones también se va tejiendo el acercamiento y la consolidación de los vínculos entre las familias de los consortes. Collier (1995) señala además que el pago de la novia en Zinacantán refiere a que las mujeres pueden volver a casa si tienen algún problema con el esposo.

El ritual final es la entrega de la novia a la familia del hombre de manera permanente, con este ritual la mujer adopta una nueva identidad social, despojándose de la vieja para poder incorporarse a una identidad doméstica y parental (Boege, 1988).

Las migraciones, sobre todo en mujeres y hombres jóvenes ha adquirido mucho protagonismo en el mundo contemporáneo, ya sea por trabajo, conflictos políticos y religiosos; esto ha tenido como consecuencia la transculturación de las relaciones socio-afectivas, pues encuentran la forma de establecer relaciones de noviazgo que muchas veces en sus comunidades de origen están prohibidas, dando paso a conocer otro significado de “amor”, como una forma de descubrir eso que tanto escuchan en las canciones de la radio (Neila, 2013). De este modo los matrimonios que nosotros como occidentales llamamos tradicionales y que para ellos es simplemente matrimonio, consiste en una mezcla entre cuestiones mayas, matrimonio moderno cruzado con prácticas estatales y tradiciones que incluso hoy pueden ser o llamarse inventadas, cuestiones que se dejan ver con mayor amplitud en el capítulo final de esta tesis.

## **CAPÍTULO II.- INTERCULTURALIDAD, MATRIMONIO Y COSMOVISIÓN MAYA EN EL CHIAPAS CONTEMPORÁNEO**

Desde que se conocen los *cultural studies* en Estados Unidos se ha producido una gran cantidad de investigaciones sobre Latinoamérica mediante análisis propios de los países primermundistas. Sin embargo, los latinoamericanos y latinoamericanistas (Crespo y Parra, 2017) sugieren que mucho antes de la adopción de esta terminología, ya existían tradiciones ensayísticas que estaban marcadas por las discusiones sobre identidad nacional, étnica y oposiciones sobre lo nacional y lo continental, llevándose entre el medio rural y urbano. En este sentido Mato (2002), también hace el mismo señalamiento: sin saber que se hacían estudios culturales, ya se hacían pero sin tanto encasillamiento por parte de una academia hegemónica con nuevos parámetros, como lo hacían ver en Estados Unidos. Jesus Martín-Barbero (en Spielmann, 1997) y Néstor García Canclini (1996), por su parte, también hablan de cómo estaban realizando estudios culturales sin utilizar ese nombre en un primer momento.

Lo curioso de los Estudios Culturales en América Latina es que, a diferencia de Inglaterra donde se centraba en la clase obrera o en el asunto racial, aquí aparecía la variante del mundo indígena (otro grupo distinto al criterio económico de la clase obrera-popular, y relativamente más cercano al problema racial según lo propuesto por Hall (2006). De hecho en América Latina (sobre todo México), se generó toda una escuela de antropología ligada al mundo indígena. De ahí que los Estudios Culturales tuvieran un estatus un tanto distintos en nuestro contexto.

Siempre han habido frentes de discusión, sobre todo en los estudios culturales en y desde América Latina; pues así como se han utilizado conceptos y teorías de instituciones centrales, tanto europeas como “yankees” (diría Martí, 2002), también han habido aquellos que rechazan todo esto y están a favor de teorías y conceptos propios que van más acorde con el proceso histórico, político y socioeconómico de esta región (América Latina).

Mato, un venezolano que ha encabezado trabajos donde propone la relación entre la cultura y la política, critica el uso del término “Estudios Culturales Latinoamericanos”, quería incluir prácticas intelectuales diversas para ver qué era lo que constituía a América

Latina como lugar de enunciación, lo que lo llevó a proponer que en vez de Estudios Culturales Latinoamericanos fueran Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Con ello hacía dos reflexiones: “el papel político del intelectual latinoamericano y la necesidad de incorporar los análisis y teorizaciones que vienen de los movimientos sociales” (2002, p.p. 96).

Los Estudios Culturales Latinoamericanos son, a su juicio, una reproducción de relaciones de poder; se establecen como un espacio donde las voces de los actores tienen mayor poder para decir qué es y qué no, es un sistema de inclusiones y exclusiones.

Mato (2002) veía todo esto pero en publicaciones en inglés, por lo que buscó reunir textos en español y portugués donde las autorías fueran, precisamente, de latinoamericanos, sin tener mucho éxito. Según Mato, este hecho recae en que la autoría de textos de estudios culturales latinoamericanos tiene dificultad para teorizar sobre la práctica.

Alicia Ríos (2002) también nos dice que los estudios culturales latinoamericanos se ocupan de la producción simbólica de la realidad social latinoamericana, tanto en su materialidad como en sus producciones y procesos; por lo que es factible destacar una diferencia muy profunda entre el pensamiento y la crítica más tradicional latinoamericana, que ha obligado a volver hacia el pasado y revisar para tratar de encontrar respuestas o problemas mayores al tiempo actual.

Desde los estudios culturales latinoamericanos podemos encontrar que las identidades ocupan nuevos matices, desde que el sujeto se piensa y se cuestiona como partícipe de una situación colonial, poscolonial o neocolonial, por lo que el indigenismo también se coloca dentro de éstos (Estudios Culturales Latinoamericanos), pues Ríos, quien sigue la línea de Martí, nos dice que el *“el indio no representaba una raza biológica, sino una raza social, pues dependía de su estado económico”*(2002, p. 6); por lo que se coloca como una propuesta teórica.

En este sentido, partimos con una investigación que trata de plasmarse dentro de los estudios culturales latinoamericanos, pues versa sobre las prácticas matrimoniales de los pueblos originarios, desde una perspectiva que quiere adentrarse a la cosmovisión maya, sin dejar de lado lo moderno, lo occidental; pues esta cultura, hoy en día está

mezclada con lo occidental, con la globalización, con lo neocolonial, lo cual hace cambiar una tradición enraizada en los usos y costumbres de los pueblos originarios, para volverse, en conjunto con los jóvenes, más globalizada y con toques de transculturación; pues los jóvenes no están dejando de lado sus costumbres y sus raíces, sino que las están adaptando al momento que se vive hoy.

Este trabajo representó horas de lucha conmigo misma, con mis propias costumbres y tradiciones postcoloniales y occidentales, influenciadas por las redes sociales y los movimientos sociales modernos, como el feminismo y la lucha por la equidad de género; por entender qué son y de qué iban los Estudios Culturales, hasta encontrar mi lugar dentro de los Estudios Culturales desde Latinoamérica, entendiendo las luchas y conflictos que se desarrollaron en el contexto donde emerge y cómo se conformó esta práctica. Como se explica en los siguientes capítulos, no existen rastros de las prácticas matrimoniales indígenas antes de la colonia, por lo que se considera que el ritual del matrimonio en los pueblos originarios de México y específicamente en Mesoamérica son una tradición reciente, poscolonial y neocolonial. Es por ello que he decidido situar este tema en particular desde los Estudios Culturales Latinoamericanos.

### **II.I. USOS, COSTUMBRES E INTERCULTURALIDAD EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**

Los usos y costumbres o bien, como jurídicamente se les denomina, el derecho consuetudinario, tienen su origen en la costumbre, en la práctica reiterada de ciertas acciones a través del tiempo, por un grupo determinado de personas. (UNAM, s/f).

De esta manera, la interculturalidad, en términos formales, pasa por el reconocimiento de la existencia de los usos y costumbres, una valoración positiva que permite notar en qué medida se responde a formas de organización de la vida social distinta a otra forma de organización.

Sin embargo, el derecho consuetudinario presenta dos problemas: el primero es la clasificación nacional, ya que el derecho legislado (positivo) y el derecho consuetudinario pueden ser opuestos, resultando problemático qué tipo de derecho debe aplicarse para alguna situación en específico. El segundo problema es el internacional, relacionado con la inmigración, discriminación y generación de políticas afirmativas para las minorías

étnicas y pueblos indígenas, tratando de cambiar costumbres por una serie de reglas acordadas mediante tratados internacionales.

Los usos y costumbres, entonces, responden a una dimensión particular, mientras que el derecho positivo se supone de carácter universal. Con esta perspectiva podríamos afirmar que no existe interculturalidad, pues lo universal es siempre superior a lo particular. Sin embargo, el derecho positivo representa una forma de derecho inferior, puesto que una interculturalidad genuina no partiría de una diferencia entre formas de derecho, sino una forma de organización del derecho distinta pero que podría discutirse.

El origen del derecho en la sociedad como producto social, cultural, histórico y político ha traído, como consecuencia, que se clasifique desde la doctrina en cuestión de prácticas. En los pueblos originarios de todo el país se siguen practicando formas de autogobierno y se rigen por sistemas normativos que han ido evolucionando desde los tiempos precolombinos, conocidos como usos y costumbres. Desde la Comisión Interamericana de los Derechos Humanos, existe lo que se considera “Derecho indígena” donde explícitamente indica que los pueblos indígenas tienen derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus costumbres, así como sus prácticas jurídicas” (artículo 33).

Gómez Peralta (2005) señala que existe una decisión consciente por parte los pueblos indígenas de conservar sus propias normas y de crear y defender su identidad, esta fuerza de identidad y organización se ve como una resistencia continua de formas ajenas. Para los indígenas de Chamula, la comunidad es una sola unidad.

Ser una sola alma obliga a tener pensamientos únicos, incapaces de aceptar la diferencia en su interior (Díaz Gómez, 2004). Entonces, pensar en una sola unidad es pensar en un esquema único inalterable y colectivo, por lo que minusvalora lo individual y se fundamenta en la insistencia del México prehispánico. Ante ello tenemos que este simbolismo, que clasifican dentro de los usos y costumbres, no es comprobable, pues el pueblo indígena tal como se conoce ahora es una creación colonial que mezcla elementos de antes de la conquista, y aun así es difícil saber qué usos y costumbres son realmente originarios. Para este punto se tiene un problema, pues se confrontan esquemas únicos: el occidental del derecho positivo y los usos y costumbres de

comunidades indígenas, que particulariza sus usos y costumbres como si fueran únicos e inalterables.

Bobbio, et al. (2007) ofrecen una definición de comunidad política que se resume en territorio, población y gobierno, más no es lo mismo comunidad política que comunidad indígena, ya que en esta última los miembros de la comunidad comparten intereses, actividades y perspectivas, teniendo un sentido de pertenencia a la comunidad (Gómez Peralta, 2005).

Para el antropólogo Díaz Gómez (2004), la comunidad indígena es un espacio territorial, definido por la posesión; una historia que va circulando de boca en boca y de generación en generación; una variante de la lengua del pueblo; una organización que define lo político, cultural, civil, social y religioso; un sistema comunitario de procuración y administración de justicia.

Así podemos entender a la comunidad indígena como personas con historia, pasado, presente y futuro, que no solo se definen físicamente sino espiritualmente en relación con toda la naturaleza.

Con la colonización hubo, según Gómez Peralta (2005), tres factores que cambiaron a las comunidades indígenas y que contribuyeron a la forma que tienen actualmente:

- 1.- Las epidemias, pues poblaciones enteras desaparecieron.
- 2.- El proceso de colonización que reubicó a grandes sectores de la población de zonas urbanas a zonas rurales. Este hecho estuvo marcado por la construcción de las comunidades indígenas y fue producto totalmente de la colonización.
- 3.- Imposición de formas políticas y sociales. Incluso los trajes regionales fueron impuestos por los colonizadores para poderlos diferenciar de una comunidad a otra. A esto hay que agregar el papel de la evangelización.

Las prácticas en los pueblos originarios están en constante cambio y cualquier esfuerzo por conservar los usos y costumbres puede ser contraproducente, como el caso de obstaculizar la participación de la mujer por el simple hecho de que está marcado en la cultura originaria. Cabe resaltar que al mismo tiempo que distintas situaciones fueron impuestas, como el caso de los trajes regionales, también fueron aprehendidos por las



comunidades indígenas como una forma de representación y de distinción, así lo impuesto se termina reivindicando como formas de identidad propia.

### ***II.I.I. IDENTIDAD E INTERCULTURALIDAD***

Villoro (2007) nos dice que la interculturalidad no permite que se evalúe una cultura por el patrón de otra, poniendo de ejemplo la cultura occidental moderna, pues esta cumple los criterios de ser una cultura hegemónica; sin embargo, para poder valorar la pluralidad de culturas necesitaríamos la interculturalidad.

Esto es así puesto que la multiplicidad de las culturas corresponde a las miles de formas de vida de los grupos humanos. Cada forma, cada historia que representa un grupo social puede identificarse de los demás grupos sociales. No importa qué tipo de cultura sea, cualquiera que fuere cumple con varias funciones, desde lo emocional, psicológico, físico, has las maneras de ver el mundo, a lo que llamamos cosmovisiones. Dentro de estas formas y maneras encontramos valores que permiten elegir diversos fines y dar sentido a las acciones y los medios por los cuales se realizan ciertos fines.

Si queremos identificar una cultura y comprenderla, Villoro (2007) señala que se consideran dos dimensiones: poder y valor. Una cultura no puede prescindir del poder, sea cual fuere su manifestación, sin embargo, toda relación de poder se manifiesta también desde otra dimensión: los valores, ya sean morales, de comportamiento, estéticos o religiosos.

De esta manera podemos hablar de la necesidad de identificación de un grupo social dentro de una cultura determinada; identificar a un pueblo sería permitir reconocerlo frente a los demás, ya sea territorial, lingüística, social o culturalmente.

Un rasgo de la humanidad es que tenemos la tendencia a diferenciarnos de los demás y dar nombre a lo desconocido, designamos lo que creemos que nos identifica claramente y nos incluimos dentro de esas prácticas para poder construir nuestros puntos distintivos de los demás. En colectivo jugamos a hacer lo mismo, para entonces identificarnos del otro, con lo nuestro y lo ajeno.

Villoro (1998) define a la identidad como un sentido que rebasa la simple distinción de un objeto con otro o un grupo social con otro e incluso, individualmente, se dice que la identidad es esa capacidad de diferenciarnos con el otro.

Pese a esto, Villoro (1998) también señala la pérdida de identidad que puede llegar a tener un individuo, aunque se reconozca dentro de un grupo social, por tanto integra al concepto de identidad una segunda parte donde la identidad puede ser algo que falte, que se dude o se confunda aún en la permanencia del sujeto. La identidad responde a una necesidad cargada de valor.

Esta pérdida, búsqueda o encuentro de la identidad depende de factores que tienen que ver con la realidad social del individuo, permitiendo así también la transformación de la identidad según sea el desarrollo personal y el intercambio que cada individuo realiza en sus relaciones con su contexto y grupo social. La personalidad se va forjando conforme a las participaciones de las creencias, actitudes y comportamientos de los grupos a los que pertenecen.

En ese sentido podemos afirmar que San Cristóbal de las Casas, espacio en el que se circunscribe esta investigación, no solo es frontera entre el occidente y lo autóctono, también es centro comercial, más que capital cultural, que es un slogan publicitario. Es el contexto de mayor dinamismo e intercambio cultural en el estado por la gran cantidad de procesos y configuraciones culturales que se dan en su interior por lo que la identidad se ha construido, en los últimos años, desde una mirada intercultural, implicando la interacción entre el yo y el otro.

La interculturalidad se está viviendo, se está produciendo y ha dejado de ser forzada o impuesta por las instituciones, por supuesto hay situaciones políticas y económicas que se están viendo en la convivencia cotidiana entre lo étnico y lo occidental; que si bien son sectores diferenciados han comenzado a involucrarse entre sí para lograr una creciente interculturalidad.

### ***II.I.II. USOS Y COSTUMBRES HACIA EL MATRIMONIO***

Cuando hablamos de usos y costumbres sobre el matrimonio, estamos hablando de una serie de prácticas que corresponden a un grupo social donde predomina una cultura específica. Por lo general las uniones hechas bajo el régimen de usos y costumbres no llegan a registrarse legalmente. En 2015 se hizo un recuento de matrimonios legales en el Registro Civil de Chiapas, donde se contabilizaron 747 actas matrimoniales provenientes de diferentes etnias del estado (Chandomí, 2016).

Para la etnia tsotsil, la individualidad no existe. En la cosmovisión indígena, todas las personas son sujetos colectivos, de ahí que aceptar a una persona para matrimonio no es un asunto de la novia, sino de la familia; así Chandomí (2016) describe que de acuerdo con la costumbre en los pueblos indígenas, la novia no conoce al novio, es el novio que se fija en una muchacha y va a pedirla en matrimonio, ofreciendo pan, plátano, refresco y posh. Cuando el muchacho se marcha, el papá pregunta a su hija si quiere casarse con él, la muchacha puede ver de lejos al muchacho que la quiere. Si a ella le gusta, pues dice que sí, para que ya se arregle el matrimonio. Si a ella no le gusta, el muchacho puede insistir hasta diez veces.

Después de unirse, y de acuerdo con la tradición de San Juan Chamula, los esposos (hombres) pueden devolver a la joven si esta no es virgen, no sabe cocinar o no hace los deberes que le corresponden; de ser así, la familia de la novia debe regresar los regalos de la familia de la novia pero con intereses. Esta práctica solo se lleva a cabo entre miembros de las mismas comunidades indígenas.

Las costumbres forman parte de las pautas y valores culturales que la gente tiene sobre las relaciones sociales, son sus concepciones sobre el orden deseable para su sociedad y pertenecen, por lo tanto, al ámbito de la normatividad y de las mentalidades colectivas. Las relaciones que existen estas normas y valores como modelos culturales y una práctica diversa porque siempre se está adaptando a condiciones particulares cambiantes.

Danielle Dehouve (1978), señala que una serie de costumbres en una comunidad también se encuentran en otros grupos étnicos, propone entonces que los elementos de las costumbres matrimoniales que reiteran no serían rasgos culturales aislados, sino que formarían parte de un sistema mesoamericano de matrimonio. Esta idea es interesante y polémica, pero vale la pena plantearla, pues esto implicaría la existencia de un modelo matrimonial específico con una amplia extensión en lo que fue la antigua área cultural que denominada Mesoamérica.

## **II.II. CONFRONTACIONES ENTRE LA COSMOVISIÓN MAYA Y LA COMOSVISIÓN OCCIDENTAL**

En diversos textos antropológicos e históricos podemos encontrar las definiciones de lo que es una cosmovisión, la cual hace referencia a las diferentes creencias, valores y formas de ver el mundo. Para López Austin (1990), la cosmovisión se define como un conjunto estructurado de diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un contexto histórico determinado, pretende aprehender el universo, engloba los sistemas, los ordena y los ubica.

Hoy en día existe una discusión sobre si los pueblos originarios de México, sobre todo los que se ubican en Mesoamérica, están conectados por diversas similitudes en su cosmovisión, sin embargo, aun con sus diferencias sí es posible establecer una serie de rasgos generales que comparten todos los pueblos indígenas y que de ahí parte su identidad cultural.

En el mundo Occidental la cosmovisión parte de una disociación donde los dioses, la naturaleza y los seres humanos ya no forman un todo como en muchas otras cosmovisiones, es por ello que cosas que se hacen dentro de estas cosmovisiones, como es el caso del matrimonio tradicional, les parecen sin sentido, incongruentes y, por demás, una violación a los derechos humanos.

Lo que se describe a continuación es la forma de ver el mundo y con ello la naturaleza, los animales, las relaciones interpersonales como familias y en la colectividad de la cultura maya tsotsil y maya tseltal; un amplio sistema de percepciones, representaciones y significados que ellos aplican diariamente en su vida.

Uno de los aspectos más importantes de la cultura maya es su cosmovisión. Desde su concepción, se maneja el mundo dividido en tres partes: Cielo, Infierno y Tierra.

La cosmovisión, en su forma general, está representada por cuatro aspectos, la primera es la relación de las personas con *Ajaw* (Son Chonay, 2002), la segunda, la relación con el cosmos; la tercera es la relación de las personas con sus antepasados; y la cuarta es la relación de las personas entre las personas.

Existe también una estrecha relación entre los sistemas de creencias y la estructura familiar. Las familias originarias suelen conformarse de manera extensa y el vínculo que los une no solamente es sanguíneo, sino que está establecido en términos de

pertenencia a un linaje en que un Dios tutelar es considerado como el antepasado común de los miembros del grupo.

Para los mayas, la cosmovisión es la forma de relacionar el mundo, los humanos y la naturaleza, incluyendo todo lo que pasa en esta última. Es la manera de ver e interpretar el interior y exterior de cada pueblo en relación con la madre naturaleza (Cholsama, citado en Son Chonay, 2002).

Al igual que los mayas antiguos, los mayas actuales conciben la realidad como un todo, es decir se mezcla lo humano con la naturaleza y cada cosa que pasa está interrelacionada: los astros, los elementos, seres humanos.

El Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI, 2018), establece que los tsotsiles y tseltales son dos grupos étnicos pertenecientes a la cultura maya, junto con los tojolabales y habitan la zona Altos del estado de Chiapas.

Los tsotsiles se llaman a sí mismos "*batsil winik'ontik*", que significa hombres verdaderos mientras que los tseltales se refieren a sí mismos como "*winik atel*" hombres trabajadores. Ambas etnias se refieren a su lengua como "*batsil k'op*", lengua verdadera o legítima; de esta manera las lenguas tsotsil y tseltal, pertenecen a la familia lingüística maya y forman un subgrupo dentro de esta familia (INPI, 2018).

El *Ch'ulel* es la representación de la vida cosmogónica de los mayas tsotsiles y mayas tseltales, es su eje central de la percepción del mundo, siendo una forma de describir los distintos aspectos de la vida, de la salud, de la enfermedad y de la muerte, la relación con el poder, el género, el parentesco y los conflictos; es una cualidad para explicar los sociales que los rodea (Lunes Jiménez, 2011).

El *Ch'ulel*, según Lunes Jiménez (2011), se empieza a manifestar desde el embarazo, señala que los *totil me'iletik*, padres-madres, hacen llegar el *Ch'ulel* a cada persona; es colocado por los *totil me'iletik* en el embrión y se cree que el *Ch'ulel* es una especie de animal conservada por estos, pues es de suma importancia para la salud de las personas.

Los mayas antiguos también creían que los dioses intervenían para poner vida en el vientre materno. Aunque los dioses determinaban el embarazo, no pasaba desapercibido el hecho de la unión sexual. Se aconsejaba que la madre no mirase nada colorado, pues el niño podría venir de lado, y que se alimentara bien. Al final del

embarazo se podía escoger a la partera, donde bañaban en temazcal a la madre, palpaban el vientre y veía la posición que traía la criatura (Matos Moctezuma, 2003).

Las características más comunes del *Ch'ulel*, según varios autores, es que se encuentra en diversas partes del cuerpo. Hermitte (1970) menciona que a veces se ubica en la garganta, lo que genera el habla y, al mismo tiempo, en el corazón–cabeza–mente, logrando procesar el conocimiento. De igual forma, para Guiteras, (1965), el *Ch'ulel* es uno y a la vez múltiples, a esto se refiere cuando el número de *ch'ulel* en una persona puede ser variable, siendo trece la cantidad perfecta, ya que según la cosmología maya, el trece es un número sagrado. Caracterizarse con trece *Ch'ulel* significa que la persona es de sabiduría más amplia, poder y control sobre los demás.

Las enfermedades se pueden distinguir entre naturales y sobrenaturales. Esto es que las segundas son provocadas por un hechizo realizado por un *lab* de brujo o *ajchamel*, hechizo que va directo al *Ch'ulel* de la persona y que trata de devorarlo; para contrarrestar este acto es necesario un *j'ilol* y, de esta manera, no se llegue a la muerte (Figuroa Pujol, 1996).

Collier (1995) conceptualiza que el destino del *Ch'ulel* no es eterno, ya que después de la muerte, el *Ch'ulel* existirá la misma cantidad de tiempo que la persona vivió en la Tierra, entonces el castigo es determinado por el tiempo de vida.

Para los mayas antiguos (Johansson, 2003), la muerte era considerada como un elemento de origen y transición, de generación y regeneración fundamental que se encontraba expresado en una multitud de formas culturales. La muerte se lograba expresar como un intermedio de un nuevo espíritu, un nuevo ser, que surge de otro que ha muerto.

El *Ch'ulel*, afirma Favre (1973), no es lo que asumimos en el catolicismo como el alma, sino que es un concepto que en la cosmogonía maya se conoce como *K'al*: una fracción individual que todo hombre posee y se esfuerza por aumentar, también conocido como temperamento, fuerza, energía.

Los *tsotsiles* y *tseltales*, a lo largo de su vida, añade Favre (1973), van desarrollando sus diferentes elementos, por lo tanto se considera que los *moletik*, los ancianos, acumulan conocimiento; por lo tanto a ellos se les manifiesta respeto y autoridad, pues ellos son los que ven al mundo de manera más clara.

También se considera que en esta etapa de los *moletik*, existen las ganas de poseer mayor cantidad de *k'al*, por lo tanto es también una representación de peligro hacia los niños, quienes tienen una menor cantidad. Es aquí donde se menciona entre los tsotsiles que existe la creencia que la cantidad de *k'al* existe de manera limitada en la naturaleza, por lo que de existir en un *moletik*, esta esencia vital pudo haber sido robada de sus allegados (Favre, 1992).

Este calor, *K'al*, es considerado por la cosmovisión tsotsil y tseltal como una manifestación en las oraciones y rituales, pues después de realizar estos actos, significa que se posee una buena cantidad de calor. El estilo poético y repetitivo de las oraciones, cantos, se refleja en el “calor del corazón” (Gossen, 1979). También, los tsotsiles consideran que las personas que ya no hacen rituales utilizando tabaco, incienso, *pox*, o que han cambiado de religión, han disminuido, hasta desaparecido, el *k'al*; esto a su vez es una muestra de interculturalidad, pues hubo un proceso de adopción del catolicismo a medias, pero se aceptó de tal modo que otras religiosidades son vistas negativamente, sobre todo porque muchas de ellas, a diferencia del catolicismo, generan un cambio más abrupto con respecto a ciertas prácticas rituales.

La persona o naturaleza humana, en la cosmovisión maya, se encuentra conformada por elementos como el *ch'ulel*, *vayijelal* o *chanul*, que significa un animal compañero, también por el *k'ak'al* que es el calor y el cuerpo, la sustancia física; todo esto conforma el Mundo *ch'ulel*, que son elementos que si bien no vemos, son los que forman a la persona en su totalidad. Por lo tanto, la noción de persona es una multiplicidad de cuerpos, animales y almas que se moviliza durante la noche a entidades que están presentes en la conciencia de las personas, esto es, durante los sueños (Page, 2005).

*Vayijelal*, concepto que representa la relación existente entre los seres humanos y la naturaleza, se trata de un animal que existe físicamente en la región montañosa y constituye un segundo espíritu de la persona. Sin embargo, es pertinente hacer una diferencia entre el *vayijelal* con el *nagual* y el *tonal*, pues De la Garza (1990) nos dice que estos términos pueden llegar a ser confusos y que, de hecho, fueron los frailes y cronistas coloniales, quienes los confundieron y no entendieron la diferencia.

El *tonal* es el alter ego animal que habita en una parte del espíritu del ser humano, por lo que éste está ligado a su animal desde el día de su nacimiento hasta la muerte, compartiendo el mismo destino. Mientras que el *nagual* es la voluntad de transformarse en un animal, un poder sobrehumano que unos cuantos llegan a poseer.

Hernández Díaz (1997) traduce al *nagual* como *ch'ulel chon*, y cuenta que son animales grandes que se convierten en *ch'ulel* o *chanul* para proteger las almas de las personas; le aporta fuerza espiritual a la persona, inteligencia y fuerza física. El animal, entonces, moldea con vigor el cuerpo y el espíritu.

Para los tseltales (Pitarch, 1996), el *lab-nagual*, no son solamente animales o seres celestes, sino herramientas que son llamados *ak'camel*, considerados también cierto tipo de personas dadores de enfermedad. Los tsotsiles (Holland, 1990) sí creen que el animal compañero será lo que crean los demás y va cambiando a partir de que la persona vaya cambiando su estatus de vida. El animal compañero que posea la persona siempre va a depender del estado intelectual y físico de ésta. El poder del animal compañero también depende del poder que posea la persona (Favre, 1992).

Las *ch'iebal*, montañas, en la cosmovisión tsotsil, provienen de la palabra *Ch'i*, que significa crecer. Personaliza la descendencia patrilineal y es una representación geográfica que identifica a cierto tipo de sociedad, también es el lugar donde habitan los *vayijelal* (Holland, 1990).

También pertenecen al Mundo *Ch'ulel*, pues de manera física se pueden percibir, sin embargo, representan lo intangible. Este grupo de montañas no representan una delimitación entre municipios, sino que es toda una comunidad de seres sobrenaturales y deidades, dónde también habitan los ancestros de *ch'uleltik*. Page (2005) señala que en estas montañas, Dios encerró a los *vayijeltik* para que no hicieran daño y están cuidados por los *Anjeletic*.

### **II.III. EL COSMOS FEMENINO**

El Popol Vuh traza los orígenes del pueblo maya *k'iche'*, desde la creación del universo hasta la conquista en cuatro etapas principales, dónde el poder estaba en manos de agentes femeninos y masculinos; en este sentido, hablamos de agentes cuando nos referimos a dioses y diosas.



Sin embargo en todas las culturas mesoamericanas, incluyendo la maya, todo se dividía en partes duales: lo celeste y lo inframundano, lo luminoso y lo oscuro, lo húmedo y lo seco, lo alto y lo bajo, lo caliente y lo frío y, por supuesto, lo femenino y lo masculino. López Austin (2008) nos dice que en Mesoamérica el cosmos se dividía en dos, formando grupos de afinidades: lo femenino hacía referencia a la oscuridad, la tierra, lo bajo, la mujer, la humedad y la sexualidad; mientras que lo masculino se hallaba ligado a la luz, el cielo, lo superior, la vida la sequedad y la gloria; categorizar esto era necesario, pues la existencia del todo dependía de las oposiciones.

Para este autor no significa que sea del todo negativo, puesto que del interior de la tierra salían los males que hinchaban el cuerpo, pero del cielo también salían enfermedades que consumían el cuerpo; por lo tanto se refiere a la dualidad del cosmos, dentro de lo malo hay bueno y dentro de lo bueno hay malo, inclusive los dioses eran una mezcla de ambos.

Si queremos comprender la magnitud de las cosmovisiones en Mesoamérica y en la cosmovisión Maya, debemos tomar en cuenta que los mismos dioses se fundían en cualquiera de las dos particiones del cosmos en el Gran Padre y la Gran Madre y, a la vez, estos se conjugaban en la Divinidad Única que poseía ambas esencias.

En los pueblos mayenses, la creación se dio por un consenso entre las diferentes divinidades. El Popol Vuh señala que la vida de la humanidad se creó en la oscuridad, en la noche; si retomamos lo señalado por López Austin (2008), donde la oscuridad pertenece a lo femenino en las culturas mesoamericanas, la creación sería obra de lo femenino, donde la madre Tierra se hace visible.

Lo subterráneo pertenece a lo femenino, los acuíferos, los cenotes, los ríos. Por ejemplo, en los mayas, algunos fenómenos naturales se le atribuían a un parentesco, la madre Tierra y el padre lluvia (Son Chonay, 2002); volvemos a lo femenino y lo masculino del cosmos siempre presente. Así, los mayas creían que cuando llovía era el agua que fecundaba a la Tierra y esta, a su vez, hacía permisible la vida para la humanidad; nuevamente la creación es visible.

Son Chonay (2002) explica que la dualidad es la conciencia de los opuestos, que hay que comprenderlos como convergentes, pues la función de los opuestos es animar la vida y concebir el equilibrio.

Otro ejemplo en la dualidad del cosmos es el *Ajaw* que representa la energía y la materia para los mayas (Son Chonay, 2002), dónde energía es el cielo, la parte masculina, y la materia la tierra, la parte femenina; por lo tanto, como cualquier otro ámbito del cosmos, es habitado por dioses y diosas, pero eran sus poderes y la naturaleza de su acción los que los situaban en la parte femenina del cosmos.

En los pueblos mayas actuales, se consideran dos divinidades principales, los *Ch'ultotik* y *Ch'ulme'tik* que son el Sagrado Padre y la Sagrada Madre, y son representados por el sol y la luna (Pérez Sántiz, 2013); de nuevo tenemos a lo masculino representado por el sol, el día, y lo femenino que es representado por la luna, la noche.

El cosmos de los pueblos mayas actuales está interconectado con la madre tierra, así el universo y la tierra forman un todo que es vital, es la esencia de la existencia, la tierra es la creadora de vida, es lo femenino del cosmos.

#### **II.IV. LA COSMOVISIÓN MAYA: UNA LUCHA POR PREVALECER EN EL OCCIDENTE**

Si queremos comprender el desarrollo de los sistemas rituales, la organización alrededor del matrimonio y la cosmovisión de los pueblos mayas actuales, necesitamos profundizar en los procesos históricos, así como analizar los elementos que comparten con otras cosmovisiones, incluyendo la occidental, que si bien no es denominada cosmovisión, ha tenido el poder de ocultar otras formas de ver el mundo llamándolas retrogradas e incluso antiprogresistas.

En México, los procesos históricos vividos por los pueblos mayas actuales, sobre todo en Chiapas, tienen ciertas características diferentes a los pueblos mayas de Yucatán (Cano Contreras, *et al.*, 2018), sobre todo en rituales de parejas, como el matrimonio.

Por ejemplo, en Yucatán, después de la conquista, nos dice De Landa (2017), las niñas que tenían entre 12 y 13 años eran consideradas aptas para casarse, una tradición impuesta, pues se cree que antes de la colonia, lo hacían a los 20 años más o menos. En la actualidad, en los pueblos mayenses de Yucatán, se considera que la juventud es una etapa que implica respeto y obediencia para los adultos y esta etapa culmina en el matrimonio, no importando la edad que se tenga al momento de contraerlo (Pérez Ruiz, 2017).

Así también en la cosmovisión mexicana se concebía una realidad divina que estaba cubierta parcialmente por criaturas de doble naturaleza; existía también una realidad formada por el tiempo y el espacio. El original era poblado por seres sobrenaturales como los dioses y la otra parte de tiempo y espacio causado, donde el mundo que había sido creado por los dioses era habitado por criaturas como el hombre, animales, plantas, etc. (López Austin, 2008).

El ritual del matrimonio mexicano no es muy diferente del ritual maya, puesto que Ortiz (2016) describe que la ceremonia era un acto patriarcal; comienza en casa del novio, las ropas de los novios se anudan entre sí, mientras los padres de los contrayentes los aleccionan sobre la vida en matrimonio.

En la cosmovisión inca, el mundo tiene tres niveles: el mundo inferior o mundo de los muertos, de los no nacidos y de lo subterráneo, identificado con lo invisible y con lo femenino, que tampoco difiere de la cosmovisión maya a pesar de la distancia que se maneja entre los asentamientos mayas y los incas (Rostworowski, M. (2018)).

Así podemos ver que las culturas mesoamericanas tienen características parecidas, tanto en su cosmogonía como en los rituales, que si bien no son iguales, sí poseen características que los hacen ver similares. De la misma manera, si nos remontamos a los orígenes de la civilización occidental, podemos ver que se heredan características tanto de Egipto como de Babilonia, las cuales comparten puntos de vista similares en su cosmovisión con culturas tanto mesoamericanas como incas.

Cabría entonces distinguir el punto de quiebre donde se comienzan a ver los rasgos distintivos de occidente con los griegos, quienes descubrieron el hábito de razonar deductivamente y la geometría. En cuanto a los primeros desarrollos de la ciencia tuvieron, por ejemplo, a Arquímedes, anticipando de muchas maneras los métodos usados en la modernidad, pero aun así, en comparación con las cosmovisiones y todo lo que implicaron las civilizaciones mayenses, mexicanas, incas, entre otras, los griegos son una civilización sobresaliente en el razonamiento deductivo y las matemáticas, aunque hay que recalcar en este punto, que fueron los mayas los que inventaron el cero (Cantinho, 2004).

Con Constantino encontramos al occidente dando paso al cristianismo, donde la raza "blanca" da paso al fanatismo religioso. Si ponemos atención podemos dar cuenta

de que las religiones tanto judeocristianas, griegas, romanas, como mayas, mexicas e incas, tienen relación entre sí. Por ejemplo: Júpiter, Zeus, Kukulcán, Huitzilopochtli, Viracocha, dioses principales de las diferentes culturas, tanto occidentales como latinoamericanas, comparten características y son denominados “dioses principales”; además de que, en distintas formas, también comparten características con el dios judeocristiano (fundamental para occidente) llamado Yahveh o Jehová.

El mundo occidental no se considera a sí mismo como una cosmovisión, sino como una cultura que pertenece a la región europea, que nos ha heredado el derecho romano, la filosofía griega, la teología judeocristiana y el pensamiento sociológico en la ilustración francesa.

#### **II.V. EL PAPEL DE LA MUJER EN MESOAMÉRICA**

En el Popol Vuh, el mito cosmogónico expresa que los hombres fueron creados para venerar y alimentar a los dioses, la mujer debía acompañar a los hombres y procrear a los hijos. Así el matrimonio y todas las actividades relacionadas a él fue el principal camino de realización para las mujeres mayas (De La Garza, 2003).

Las relaciones de género en la Mesoamérica prehispánica van cambiando con el paso del tiempo, así mismo va empeorando el estatus de lo femenino. Hay que mencionar que el status *quo* del que gozaban algunas mujeres no dependía solamente de su género o clase social, sino que había otros factores íntimamente ligados a la política y la economía. El poder era acaparado por los varones, lo que agravaba la situación de las mujeres; sin embargo, no se puede suponer que las mujeres fueran siempre víctimas de este sistema, en muchos casos, ellas eran las más beneficiadas.

El proceso histórico nos va mostrando cómo el papel de las mujeres fue disminuyendo y menospreciando por la división sexual que se volvió tajante y la gran segregación laboral de la que fue parte mucho antes de la conquista. De acuerdo con Rodríguez-Shadow (2007), la opresión femenina siempre se ha basado en la necesidad de control, controlar a las mujeres y su capacidad de construir como de reproducir; por lo tanto, la supremacía masculina ha sido de las primeras formas de opresión social que se produjo en la humanidad y precede de la división clasista.

A decir verdad, hay poca evidencia de cuál era el papel que desempeñaban, nos quedan como evidencia únicamente pedazos arqueológicos, pinturas, figurillas, etc. Sin embargo, podemos encontrar un sin número de investigaciones basadas en la perspectiva de género de esa época, por lo que es posible observar a la mujer como artífice de labores de subsistencia, así como en la política, más allá de un papel de hija, hermana y madre.

Para Rodríguez-Shadow (2007), la mujer en la época lítica (30 000 - 2500 a. C.) tenía un papel muy importante en la subsistencia de la cultura mesoamericana, pues desde esa época se dedicaba a la recolección de granos, frutas y verduras. Además de recolectar granos, acarrear agua, las mujeres también se hacían cargo de la educación, el cuidado de la infancia y la aplicación de la herbolaria, por lo que su papel era vital para la subsistencia humana, más allá de solo procrear. Hasta este momento, no se tiene dato de que estas tareas fueran menospreciadas socialmente, por el contrario eran vitales en la vida y subsistencia del ser humano.

En el periodo preclásico temprano, el conocimiento de las mujeres sobre herbolaria y la reproducción de los granos y su tratamiento dieron paso a lo que hoy conocemos como agricultura. Con esta última surgieron las sociedades más desarrolladas y, con el tiempo, estratificadas. Este importante descubrimiento permitió que se fundamentaran las relaciones de intercambio y cooperación de las diferentes unidades domésticas de una comunidad. Aquí la mujer debió desempeñar un papel crucial en el entramado social basado en el parentesco (Rodríguez-Shadow, 2007).

Las mujeres de esta etapa, el preclásico, se auto-representaban en figuras de cerámica. En las culturas zapoteca y Mixteca se representaban con figurillas desnudas, mientras que en Altiplano Central eran figurillas ataviadas. En la zona maya algunas representaciones que hacían de sí mismas eran con deformaciones dentales. En las regiones de Hidalgo, Tlaxcala y otros más de la cuenca de México había diversas figurillas donde ellas se representaban con diversos peinados, según la investigación presentada por la antropóloga Laura Ibarra (1996). Muchas de estas figurillas han servido para representar la labor de las mujeres en las culturas mesoamericanas, se han encontrado variedades de “oficios”: mujeres amamantando, embarazadas, moliendo metate, danzando, entre otras actividades.

Rodríguez-Shadow (2007) explica que la actividad entre hombres y mujeres en esta época no variaba tanto, pues como se mencionó anteriormente, las labores se intercambiaban y existía una ardua colaboración. Sin embargo, con el pasar de los años, las sociedades mesoamericanas se fueron complejizando, según su organización social, política y económica, lo que provocaría la marginación y la consolidación de la jerarquía familiar. Un factor importante sobre el por qué de la subalternización de la mujer, podría ser la alta mortandad que tenían las mujeres de la época, pues muchas perdían la vida durante las complicaciones del parto, lo que elevaba la tasa de mortandad de las mujeres y las volvía más vulnerables.

La mujer tenía un gran poder en la sociedad mesoamericana, pues gracias a sus labores, tanto domésticas, como en la economía y agricultura, es que se podía dar la subsistencia del hombre en un medio ambiente “salvaje”, donde fríos, hambrunas y enfermedades hubieran acabado con él. Con el paso de los años este poder pasó a manos del hombre, por lo que las mujeres fueron despojadas de cualquier oportunidad de ser dueñas de los productos que aportaban a la economía, así como los puestos de poder dentro de las sociedades estales.

## **II.VI. EL PAPEL DE LA MUJER MAYA TSOTSIL Y TSELTAL**

La mayoría de los habitantes de la región de los Altos de Chiapas son mujeres y son indígenas. Estas dos condiciones son factores para que enfrenten marginación económica, social, cultural, y hasta geográfica.

De acuerdo con Mariátegui (2007), considerar a lo indígena como una categoría social nos permite acercarnos a las construcciones sociales de una propuesta política, producto de procesos históricos permanentemente colonialistas, utilizados en el aquí y el ahora para la construcción de significados que develan expectativas de la vida impuestas y configuradas por el otro.

Existen versiones hegemónicas de la historia que han sido atravesadas por los lugares de implicación social, como lo político, económico y cultural (Luna Reyes, 2013), donde encontramos diversas versiones de la historia sobre el colonialismo y lo que implica en las relaciones entre el colonizador y los pueblos colonizados; sin embargo, y muy a pesar de que en su mayoría han sido contadas desde la hegemonía del

colonizador, podemos ver cómo estas versiones están siendo resignificadas por la experiencia histórica, que fue surgiendo a partir de las prácticas del aquí y el ahora de cada tiempo, de cada momento y cada espacio.

La construcción de lo indígena comienza desde la diferenciación con el otro, siendo esta construida sobre la desigualdad, el racismo y el etnocentrismo, donde el colonizado era diferente: bárbaro, salvaje, religión pagana, formas de vida que eran mal vistas desde los ojos del colonizador. Al respecto dice Pólvora (citado en Luna Reyes, 2013, p. 37): “La integración se da a través de borrar su historia, su memoria, borrar su idioma, entrar a la ideología occidental y al juego neoliberal del poder. El estado nación como un lugar hegemónico”.

La política de la construcción de una identidad nacional con cara de indigenismo se constituyó en un artefacto colonial para dominar y encauzar a través de un proceso disciplinario que, según los preceptos de la modernidad, ejerce su poder sobre el cuerpo y mente del sujeto. De aquí podemos acotar las relaciones de poder que se han manejado dentro de las comunidades indígenas mayas actuales (tsotsiles y tseltales), a partir de las cuales la mujer ha sido subordinada (Foucault, 1985). Sin embargo, a diferencia de las reflexiones foucaulteanas en torno al ejercicio del poder en occidente, se puede ver que en las comunidades indígenas existen relaciones de poder que no son consideradas precisamente restrictivas, sino que son hechas por un bien comunal; entonces se habla de la existencia de un sentido de dependencia y, sobre todo, de reciprocidad; situación algo desconocida ya en el “mundo occidental” moderno.

Una característica principal de las culturas mayas actuales es la unidad tanto familiar como comunitaria, desarrollando así las normas de conducta que rigen a la sociedad, como las funciones a desempeñar tanto de las mujeres como de los hombres (Pérez Sántiz, 2013).

En el interior de la familia existen derechos y obligaciones, tanto de los padres como de los hijos. Los padres tienen la obligación de hacer llegar la consciencia a sus hijos y lo hacen por medio del trabajo, los hijos deben dignificar a sus padres, abuelos y autoridades (Pérez Sántiz, 2013); es un sistema de valores, pues con la transmisión de estas prácticas se lleva a cabo comprensión, apoyo, colaboración y solidaridad.

La propia familia es quien considera que ha llegado la hora de que el hijo forme su propia familia. El joven escoge a la que ha elegido como su esposa y comienza el ritual de la “pedida”, el Jak’ol es quien lleva a cabo la ceremonia; sin embargo no es algo que sea fácil, pues el matrimonio implica a la familia, la comunidad, las autoridades, las deidades y la dignidad. “El matrimonio es responsabilidad y compromiso ante la familia de la esposa, y ante los propios padres; su fracaso implica poner en vergüenza a los padres de ambos; es hacerlos objeto de la crítica de la comunidad” (Pérez Sántiz, 2013, p. 113).

La mujer entonces tiene un papel especial dentro de la familia, a ella le corresponde la formación de las hijas, los alimentos y el cuidado de los animales, ella transmite la lengua a los hijos. Por medio del bordado también transmite la cosmovisión maya al mundo, también le corresponde fortalecer el corazón del esposo, así la mujer es donde recaen las normas y valores, esto asegura la supervivencia del grupo y su identidad cultural.

Muchas familias mayas actuales tienen una jefatura femenina, que es ejercida por la abuela, la mamá, la tía o la hermana mayor; esta situación rompe con la hegemonía familiar de esta cultura; a pesar de que esta jefatura es una realidad actual, no es reconocida como tal por los patrones tradicionales, que otorgan al hombre el poder sobre la decisión de la vida familiar, tal como lo expresa Herrero (2001), quien señala las resistencias masculinas a las que todavía se enfrentan las mujeres dentro de una comunidad maya, ya que la cultura patriarcal restringe el acceso a recurso de todo tipo.

En este caso se puede decir que las mujeres representan un poder simbólico, mientras que el hombre representa un poder cultural.

A pesar de ello, un problema que se ha visibilizado mínimamente es la poca o nula participación de las mujeres en los asuntos políticos de las comunidades, con una posición sumamente desvalorizada. No tienen derecho, al parecer, a opinar sobre las decisiones de su marido, su decisión de tener hijos, estudiar, casarse (Herrera Puente, 2000).

Gómez Peralta (2005) señala que las mujeres pertenecientes a los pueblos originarios de los Altos de Chiapas, son sujeto de derecho tradicional, pues gozan de mejor situación que mujeres de otras comunidades indígenas, donde se les impide



heredar o comprar tierras, aunque la herencia que reciban pronto se encuentre en manos del marido.

Las mujeres trabajan desde el alba hasta el ocaso y aun así no son sujetos de prestigio ni cuentan con derechos políticos; la importancia de la mujer en la política, la economía y la sociedad es reemplazada por un poder hegemónico ejercido sobre ella y no con base en ella. Esa violencia, real o simbólica, es aplicada no solamente en las etnias tsotsiles y tseltales, sino que ha tomado impacto en las sociedades de todas partes.

A raíz de ello, muchas mujeres tsotsiles y tseltales se han empoderado a través del tejido, han creado redes de apoyo y migrado a la ciudad para luchar contra la pobreza, la violencia y la falta de derechos.

### **CAPÍTULO III. – CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN Y MARCO INTERPRETATIVO**

Trejo Villalobos (comunicación personal, 24 de Marzo de 2022) señala que identificar una cultura consiste en conocerla y comprenderla, consiste en no juzgarla y abstenerse de toda evaluación, así las culturas se pueden comprender desde dos dimensiones: la del poder y la de los valores.

El matrimonio tradicional desde la cosmovisión maya, así como desde las diferentes cosmogonías mesoamericanas, tiene características muy particulares donde se puede encontrar como punto común que para la mujer llega a ser considerado una obligación y no una opción.

El matrimonio es vivido como algo que se moviliza, constituye una estructura que posibilita y regula intercambios materiales y simbólicos entre personas que provienen de distintas familias y, en este caso, proporciona capital cultural y simbólico a los pueblos originarios.

El matrimonio es una institución sociocultural y una práctica de representaciones de la vida cotidiana; se piensa, se valora, se critica. Las significaciones que recrean instituciones y grupos de personas sobre el matrimonio pueden presentar importantes divergencias o conflictos (Rodríguez Salazar, 2001). En algunos grupos étnicos los significados están anclados profundamente en la cultura de las personas; somos pues creadores de formas específicas de existencia, por ello el objetivo de los estudios culturales se va construyendo de a poco y de a mucho, describe e interviene en prácticas culturales, pero también las comprende para interpretarlas, dentro del contexto en que estas prácticas se llevan a cabo. El conocimiento se crea en conjunto con el contexto y las circunstancias concretas.

El presente capítulo aborda la manera en que se desarrolló la investigación, especialmente se enfoca en el contexto, el método y las técnicas; desde luego, en vinculación con el planteamiento del problema. La metodología que se utilizó fue de corte cualitativa, interpretativa; el enfoque fue fenomenológico; los instrumentos de recogida

de datos fueron la historia de vida y la técnica de análisis de historia de vida, los esquemas culturales.

Mencionado esto, tenemos claro qué es lo que queremos investigar, cómo hacer y entonces se pudo obtener un resultado de investigación. Villasante (2000) resalta que todo estudio social, para estar completo, necesita utilizar tanto enfoques cualitativos como cuantitativos, sin embargo, para esta investigación solo haremos énfasis en las técnicas cualitativas, pues esta investigación trata de analizar y comprender el proceso de algo psíquico que se manifiesta a través de diversas formas de externalización de lo psíquico (Dilthey, 2008). Dicha externalización, va formando no solo la identidad de las mujeres, en este caso, sino también su vida, sus creencias y valores, respecto a la cultura maya-tsotsil y maya-tseltal a la que pertenecen.

### **III.I. SAN CRISTÓBAL, LA FRONTERA ENTRE LO MAYA Y LO OCCIDENTAL**

San Cristóbal de Las Casas se localiza en la región Altos de Chiapas, una parte central del estado. No obstante, por su ubicación geográfica y por su dinámica interna la denominamos ciudad fronteriza. La noción de frontera alude, por lo regular, a términos geopolíticos, es vista como un límite entre dos territorios, alude a una línea de separación entre dos espacios. Sin embargo, frontera no es lo mismo que límite. Valhondo (2010) señala que límite es aquello que separa dos territorios y la frontera es algo más, es la zona que rodea por ambos lados, esa zona produce una interacción entre sus habitantes. La frontera es algo que nos une y algo que nos separa, está más allá, acentuando nuestra inseguridad ante lo desconocido, provocando al mismo tiempo el rechazo a la diversidad cultural misma. Incluye barreras físicas, diferencias de lenguaje, normas e intensidad de interacción. La presencia de la frontera se manifiesta por el esfuerzo de mantener flujos de movimiento, comunicación y actividad a través de ella.

De ahí que nos referimos a San Cristóbal de las Casas como una ciudad de frontera cultural, donde convergen: 1) una realidad colonial ligada a occidente, 2) una realidad poscolonial ligada al propio proyecto de nación y 3) una realidad indígena que, si bien remite a pueblos antes de la conquista, se ha reconstituido en una fusión con las realidades anteriores buscando mantener una identidad propia.

Existe de una manera marcada la ideología del mestizaje, que ha venido definiéndose como una identidad étnica única. En palabras de Navarrete (2005), “ha pretendido que todos los grupos étnicos del país (...) y sobre todo los indígenas deben incorporarse a ella” (p. 1). Esto permite que la existencia de los grupos indígenas en México se vea como una confirmación del poder simbólico y real que se genera a partir del mestizo; se establece una frontera étnica entre indios y mestizos, que hoy en día, es mucho más relevante para poder definir la identidad.

Se puede inferir que la ideología del mestizaje en México es una construcción social que se estableció con la generación de los grandes líderes liberales (Benito Juárez, Ignacio Ramírez, Luis Guzmán e Ignacio Manuel Altamirano), quienes nacieron en comunidades indígenas y tenían como lengua materna alguna lengua indígena pero transformaron su identidad en los llamados Institutos Científicos Literarios, con lo que se familiarizaron con la cultura occidental (Navarrete 2005). Así podemos identificar cómo hasta el día de hoy, con el acceso a la educación occidental, la modernidad ha contribuido al desarrollo de cambios identitarios desde lo indígena hacia lo mestizo.

Con lo anterior, podemos señalar que San Cristóbal de las Casas es visto como un espacio transpuesto. La idea de un espacio transpuesto remite también a un cruce entre lo urbano y lo rural, entre lo tradicional y lo moderno, es decir, quiere ser una categoría que nos permita analizar un espacio más allá de los dualismos. De este modo, San Cristóbal es entendido como un espacio donde emergen interacciones sociales y desplazamientos humanos (Escalona, 2014).

Castillo y Shnerock (2020) señalan que la pobreza y falta de oportunidades en las comunidades indígenas de Chiapas ha provocado que mujeres indígenas originarias migren a las urbes. Muchas salen desde la infancia debido a la exclusión social, la pobreza, las necesidades económicas de sus familias, las pocas oportunidades de empleo y la falta de educación.

De esta forma, la migración que se ha venido dando desde las comunidades aledañas a San Cristóbal durante los últimos años; hecho que ha transformado de múltiples formas el estilo de vida de la población indígena. En otro momento las comunidades eran consideradas “comunidades corporativas cerradas” (Wolf, 1957), pero actualmente ya no lo son, no solo por el efecto de la migración, sino también porque las

comunidades han pasado a ser más o menos abiertas. Esto debido al intercambio, más o menos querido o buscado, que ha habido a partir de los procesos de globalización, así como por la sucesiva entrada de distintos productos, discursos y personas que van cambiando la comunidad desde adentro.

Se considera que la migración puede llevar actitudes que reflejan el abandono de la identidad; sin embargo, muchos de los “migrantes” se consideran flotantes, pues regresan a su comunidad de origen de manera temporal y ocasional, esto origina ambigüedades, lo que hace posible una flexibilidad en la identidad y va propiciando una transculturalidad, sobre todo en los jóvenes.

Zebadúa Carbonell (2011) explica que las identidades múltiples se forman como un proceso social de transculturalidad, se crean como producto de factores que están presentes en contextos vigentes. Surgen de la apropiación constante de matrices culturales diferentes a la original, se nutren de símbolos y expresiones culturales diferentes entre sí dando paso a nuevas formas de construcción identitaria.

Entre la motivación que tienen para desplazarse de su comunidad de origen hacia San Cristóbal está, preferente aunque no exclusivamente, la búsqueda de trabajo; sin embargo, este proceso culmina en la adquisición y acumulación de capital cultural simbólico que les permite llevar más allá su capacidad creativa y potencial, al tiempo que retoman y transforman los valores, ideas y modos de hacer tradicionales. Todo esto implica una generación de recursos que fortalecen al capital cultural, social y económico para ellos.

A la ciudad y a la sociedad de San Cristóbal la podemos definir, a pesar de la dinámica de intercambio que se da en ella, como asimétrica (Samaniego, 2005), pues está constituida inequitativamente como consecuencia de una historia de colonización donde predominó (y a veces pareciera que sigue predominando) la relación dominador – dominado, entendiéndose por dominador al español, al mestizo, al caxlán, y al dominado como el indio. Esto ha implicado que los grupos menos favorecidos se vean obligados a desarrollar movimientos para transitar en el contexto en el que se enmarcan.

Entonces, podemos encontrar que el hecho de que San Cristóbal sea una ciudad fronteriza, culturalmente hablando, constituye una subcultura<sup>1</sup> específica que se ha ido construyendo a la par de las migraciones (Ortega, 1989). Esta subcultura refleja aspectos de la cultura de occidente en conjunto con la cultura maya tsotsil y tseltal (en el caso de estudio de esta investigación).

Así, San Cristóbal es una ciudad fronteriza, pues está entre pueblos autóctonos como Chamula, Zinacantán, Tenejapa, entre otros, justo a la par de la emergencia de un espacio donde sus habitantes son también mestizos, ladinos y extranjeros<sup>2</sup>, residentes definitivos, esporádicos y visitantes.

La SECTUR y el Programa de Destinos México catalogan a San Cristóbal de Las Casas como una de las ciudades coloniales más bellas de México, pues está rodeada de montañas cubiertas por neblina, por las construcciones virreinales de estilo barroco, plateresco y neoclásico; por sus adoquinadas calles que tienen a su alrededor casas de grandes alerones de teja, con patios al centro y también por la presencia étnica y una rica tradición colonial; razones que mantienen a la ciudad como uno de los destinos favoritos del turismo nacional y extranjero.

### **III.II. ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO**

Dentro de este fenómeno de globalización, que va de la mano con la migración, se da una interacción de diversas culturas, lo que permite visibilizar las costumbres y tradiciones, que a la vez se modifican para entrar en el fenómeno de la transculturación; por ejemplo, en el caso del matrimonio tradicional indígena.

---

<sup>1</sup> La subcultura, según Arce Cortés (2008), se ha venido utilizando de tres maneras que pueden ser: 1) describir un aspecto visual y a la vez un comportamiento que distingue a los diferentes grupos; 2) hace referencia a una teoría que involucra a los integrantes con personalidades criminales (utilizada por la Escuela de Chicago en 1970); y 3) utilizada desde el Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies, como una resistencia de los jóvenes de la posguerra. Sin embargo la definición que nos interesa de subcultura es la de un grupo diferenciado dentro de una cultura.

<sup>2</sup> En 2016, San Cristóbal de Las Casas fue catalogado como el municipio con mayor afluencia turística del estado de Chiapas, recibiendo a más de 14 millones de personas, dejando una derrama económica de mayor a los 46 mil millones de pesos. Para el año 2022 y después de la crisis sanitaria que azotó al mundo, Zambrano (2022), señala que durante las vacaciones de verano, San Cristóbal de Las Casas atendió a un millón ciento tres mil setecientos cincuenta y cinco visitantes, teniendo el 21% del total de turistas que visitaron el estado de Chiapas en esta época, por lo que se coloca a la cabeza en cuanto destinos turísticos más visitados en Chiapas.

Rivera (1998, citado en Carrillo, L., 2004), da cuenta que en la década de los 70, comenzó a hacerse evidente, en el interior de las comunidades indígenas, el pluralismo religioso, alimentado por el cristianismo moderno, dando como resultado dos ramas del cristianismo: los presbiterianos, protestantes, pentecostales y testigos de Jehová, por un lado; y, por otro, una renovación del catolicismo, haciendo un trabajo pastoral inspirado en la teología de liberación desde San Cristóbal de Las Casas. Con ello podemos encontrar que costumbres y tradiciones como el matrimonio comenzaron a sufrir alteraciones y mezclas por el contacto con diversas culturas, con diferentes manifestaciones socioculturales.

Uno de los cambios que ha traído consigo la globalización y la migración hacia es en la juventud, pues ahora consideran la idea del noviazgo, de conocerse entre sí y poder decidir sobre qué quieren como relación de pareja, pues hasta hace unas generaciones atrás, la pareja era elegida por los padres (Sánchez, 2014). Pitarch (Comunicación personal, 9 de Mayo de 2022) argumenta que, si bien era cierto que se necesitaba la autorización de los padres para casarse y sobre todo que estos participaban en la elección del novio o novia de sus hijos, eran también las hijas las que de alguna manera accedían, puesto que de no parecerles el candidato, ellas se tiraban sin hacer nada. Con esto, daban una imagen de “flojas”, lo cual no les parecía a los padres del novio, de esta manera dejaban de insistir en formalizar el matrimonio. La idea de lo que representa un “noviazgo” (conocerse y dar consentimiento), en este sentido no era quizás tan ajena para ellas.

Con los avances de las tecnologías de la información y el acceso a estas, las mujeres indígenas cuentan con mayor información sobre sexualidad y sus derechos reproductivos. Tanto el noviazgo como la prevención de embarazos no es bien vista por las personas adultas de las comunidades, pues consideran que la pareja debe casarse rápidamente y concebir de igual manera, ya que entre más grandes sean para concebir y parir (sobre todo las mujeres), más riesgo representa para su salud (Sánchez, 2014).

De igual manera, en la presente investigación se ha encontrado que tanto hombres y mujeres que han tenido o tienen contacto con el estilo de vida que les ofrece San Cristóbal, se preocupan más por estudiar y trabajar y, si bien siguen teniendo la idea del

matrimonio, ya se toman su tiempo para conocer y decidir si quieren compartir su vida con una pareja.

Dado lo anterior, podemos incidir en que la manera en cómo van transformando su cultura originaria a una cultura que evoca una mezcla entre lo antiguo y lo nuevo, es dado por cómo se van desarrollando en su entorno, no solamente por la migración, sino también por todo lo que resulta de la modernidad: el acceso a la educación; la ruptura de paradigmas que está teniendo lugar al tener contacto con otras culturas, incluso desde una red social; el cambio religioso, que presenta más apertura a discutir sobre temas de sexualidad, reproducción y consentimiento. Todo ello tiene consecuencias en cómo ahora las mujeres y también los hombres conciben la idea de un matrimonio, la edad para casarse, la forma de conocerse, y aunque aún existen temas tabús (como la salud sexual y reproductiva) poco a poco se van integrando al nuevo vivir y a su cultura. Una cultura que ya no alcanzaría a ser llamada maya actual sino neo-maya, terminología que integraría tanto a la cultura originaria, que ha sido transculturada por el contacto de la cultura occidental, dando paso a una nueva cultura, donde hay lugar para las tradiciones originarias, impuestas y nuevas.

### **III.III. FENOMENOLOGÍA COMO ENFOQUE DE INVESTIGACIÓN**

En esta investigación se tomó como enfoque la fenomenología. El enfoque fenomenológico surge como una respuesta al radicalismo de lo objetivable (Fuster Guillén, 2019).

Se fundamenta en el estudio de las experiencias de vida respecto de un suceso, pero desde la perspectiva del sujeto, porque es guiado por búsqueda de lo esencial de la experiencia humana en torno a un fenómeno, problema o situación. En este sentido, Curtis (citado en Cohen y Manion, 1990) señala la importancia de la conciencia subjetiva, no busca la generalización; la realidad se intuye como dinámica y mutua. Se actúa desde una perspectiva de múltiples interacciones; el sujeto es un individuo comunicativo que comparte significados con quien se establece comunicación bidireccional.

La fenomenología es entendida como un acercamiento filosófico a la experiencia de la realidad, siempre entendiendo a la realidad como compleja y subjetiva. La fenomenología realiza descripciones desde un proceso de purificación de la experiencia



que Husserl (citado en Quepons, 2009) denomina “reducción fenomenológica”, lo que nos conduciría al campo de la vida trascendental. La reducción fenomenológica es el punto de partida que proporciona una actitud filosófica y reflexiva donde se pregunta la posibilidad del conocimiento.

La fenomenología como filosofía de la cultura, señala Quepons (2009), consiste en un análisis crítico de las experiencias de aquellos temas implicados bajo el rubro de la cultura o “mundo espiritual”. Así, el mundo cultural es considerado el mundo de la vida práctica y valorativa, donde se incluyen temas como el arte, la historia y las tradiciones. Se utilizará este enfoque porque los sujetos de estudio de la presente investigación son tsotsiles y tseltales, pertenecientes a comunidades de los Altos de Chiapas. Se pretende analizar, comprender e interpretar la forma en que su cultura y su etnia ha internalizado el matrimonio tradicional, así como la manera en que se lleva a cabo este rito de unión entre parejas.

También nos interesa ver el poder que la familia como institución puede ejercer sobre los organismos sociales, pues también tiene una fuerza relevante. Calveiro (2005), señala que la familia no permanece ajena a las relaciones de poder que circulan en la sociedad, sino que conforma en su interior una red muy compleja de vínculos diferenciados, pero que al mismo tiempo tiene sintonía con lo cual posibilitan, reproducen y transforman las relaciones de poder sociales y políticas; En las etnias analizadas para este trabajo, se podría decir que las mujeres han sido criadas para unirse en matrimonio.

Al tener a la fenomenología como método de investigación, podemos utilizar herramientas que nos permitirán recoger datos de una forma eficaz para la investigación. La fenomenología como método empírico se orienta en la recogida de material experiencial o de la experiencia vivida (Ayala Carabajo, 2008), así el interés en este tipo de metodología suele ser descriptivo.

Geertz (1983) señala que existen dos tipos de descripción: una superficial y una densa; es en su diferencia que podemos encontrar el objeto de hacer etnografía. Aunque esta investigación no utiliza el método etnográfico como tal, sí nos interesa la descripción densa, pues para Geertz, en ella podemos encontrar una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, que bien podrían estar superpuestas o entrelazadas. Estas estructuras pueden ser irregulares, muy explícitas o extrañas, por lo que primero

debemos aprehenderlas y después podremos explicarlas. No solamente es observar, sino interpretar como tal la realidad. Entonces primeramente tendríamos que escudriñar las estructuras de significación para, entonces, determinar el alcance que tendrán.

De esta manera podríamos comprender a una cultura como un repertorio de signos que pueden ser interpretables, no como una entidad acabada, sino como modos de conducta, procesos, contextos que pueden ser descritos de manera densa; no se queda en la mera enumeración de hechos o elementos, sino que busca entrar en los significados o sentidos de los comportamientos.

Por cultura entendemos es el conjunto de logros que vienen a la realidad gracias a las actividades de los hombres en la sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición, y se logra pasar por generaciones. Estos logros y actitudes toman cuerpo y pueden encontrar una expresión que traspassa la creación original. Con el tiempo, estos logros pueden volverse influencias sobre las generaciones nuevas en la continuidad histórica. Justo aquí es donde la cultura posee una peculiaridad en su existencia y su fuente de socialización.

Siguiendo este orden de ideas, también podemos decir que la fenomenología sigue la tradición del mundo de la vida (Ayala Carabajo, 2008), mediante métodos de escritura reflexiva que dan paso a las dimensiones prácticas como lógicas del conocimiento; así podemos vislumbrar que desde este enfoque no queremos soluciones, sino interrogantes acerca del sentido del fenómeno a estudiar: el matrimonio tradicional dentro de la cultura maya tsotsil y tseltal; especialmente de la experiencia vivida de los actores que han pasado por esta situación.

#### **III.IV. ENFOQUE TEÓRICO-PARADIGMÁTICO**

Las condiciones cambiantes de nuestro entorno y de los diversos contextos, que al mismo tiempo son favorecidas por sociedades cada vez más multiculturales y diversas, han creado la necesidad de incluir una dimensión transcultural e intercultural a la hora de hacer investigación.

De esta manera, se requiere una metodología que sea capaz de alcanzar las interpretaciones de la realidad, indicando el camino, las técnicas y los procedimientos para recoger y producir información. Es por ello que para responder a la realidad

subjetiva que se vive y viven nuestros sujetos de estudio se ha optado por el uso de metodologías cualitativas.

Esto se basa en la complejidad del objeto de estudio, pues la investigación de los procesos culturales y sociales no se puede reducir a variables individuales, sino que debe ofrecer una mirada a la totalidad y la complejidad del contexto de las personas.

Esta investigación se encuentra situada en la metodología cualitativa interpretativa, desde la perspectiva de Pérez Serrano (1994), y tiene interés por comprender la realidad dentro de un contexto dado. Se caracteriza por estudiar en profundidad una situación concreta; en este caso es fundamental investigar, comprender e interpretar el fenómeno de los matrimonios tradicionales desde la cosmovisión maya-tsotsil y maya-tseltal de los Altos de Chiapas.

Este enfoque tiene como objetivo la descripción de las cualidades de un fenómeno. La investigación cualitativa tiene como característica principal la estrategia que se utiliza para conocer o para tratar de conocer los hechos, procesos, estructuras y personas en su totalidad, y no a través de la medición de algunos de sus elementos. Puede verse como un paradigma que cubre una serie de métodos y técnicas de forma interpretativa, que describe, analiza, traduce, sintetiza el significado de los hechos; estudia la realidad en su contexto natural, interpretando y analizando el sentido de los fenómenos, en este caso, sociales (Van Maanen, 1979).

Su principal objetivo es el proceso inductivo en lugar del deductivo. Los datos obtenidos en este tipo de investigación son muy amplios, por lo que el investigador tiene la tarea de interpretar y describir los hechos buscando patrones narrativos-explicativos. Para Creswell y Poth (2017) es importante mencionar que, en lugar de comenzar con la hipótesis o nociones precisas, se debe empezar con la observación y culminar con la hipótesis.

El punto de partida del científico social es la realidad. Para llegar a la ciencia se debe observar; asimismo, descubrir, explicar y predecir para interpretar y comprender la realidad. Las investigaciones cualitativas, nos refiere Denzin y Lincoln (1994), también nos hablan en los fenómenos sociológicos; tienen la función de perseguir objetivos para poder responder a problemas concretos con los que se va enfrentando la investigación en su curso.

Existen tres actividades que se conectan unas con otras y que van definiendo el proceso de la investigación (Álvarez-Gayou, et al., 2014), las cuales incluyen la teoría, el método y el análisis; detrás de ellas se encuentra la forma y la perspectiva que lleva al investigador a adoptar puntos de vista específicos respecto al objeto de estudio. El investigador cualitativo considera, por un lado, que cuando se remite a observadores, algunos pueden aportar objetividad, claridad y precisión, sin embargo, del mismo modo, el investigador cree que el sujeto real que está presente en el mundo es capaz de informar sobre su propia experiencia.

Es por ello que el investigador debe buscar métodos que le permitan registrar con precisión los significados que los sujetos les dan a sus experiencias de vida (Álvarez-Gayou, et al., 2014). Por lo anterior, queda claro que la investigación cualitativa abre grandes opciones a métodos que se interconectan para interpretar y hacer más comprensible las experiencias de los sujetos de estudio. Se piensa que hacer investigación cualitativa es sencillo, pues solamente hay que comprender lo que dice la gente; este mito, que ha ido menospreciando a la investigación cualitativa, no tiene fundamento alguno.

El investigador que opta por la investigación cualitativa debe tener claro que lo que importa es el objeto de estudio y el problema de la investigación; por lo que el resultado no debe estar basado solo en números. En la tabla siguiente se exponen preguntas que ayudan a definir un fenómeno para poder clarificar el enfoque de investigación que se debe utilizar.

**Tabla # 1**

*Cómo clarificar el enfoque de investigación que se debe utilizar*

<b>OBJETIVO</b>	<b>TIPOS DE PREGUNTAS</b>
<b>IDENTIFICACIÓN</b>	¿Cuál es el fenómeno? ¿Cómo se llama?
<b>DESCRIPCIÓN</b>	¿Cuáles son las dimensiones del fenómeno? ¿Qué variaciones existen? ¿Qué es importante acerca del fenómeno?
<b>EXPLORACIÓN</b>	¿Cuáles son todas las características del fenómeno?

	¿Qué está ocurriendo realmente? ¿Cuál es el proceso por el que surge o se experimenta el fenómeno?
<b>EXPLICACIÓN</b>	¿Cómo actúa el fenómeno? ¿Por qué existe? ¿Cuál es su significado? ¿Cómo se originó el fenómeno?

Nota: (Elaboración propia a partir de Hernández Sampieri, Fernández Collado y Baptista Lucio, 2010)

Como se viene explicando, la investigación cualitativa está enfocada en comprender fenómenos, explorándolos desde la cosmovisión de los sujetos de estudio en su contexto. Punch (2014, citado en Fernández, Baptista y Hernández Sampieri, 2010) subraya que el enfoque cualitativo selecciona cuando el propósito es examinar la forma en que los individuos perciben y experimentan los fenómenos que los rodean, explorando sus puntos de vista y, sobre todo, la significación que le dan al objeto de estudio de interés. El proceso de investigación cualitativa inicia con la idea de investigación.

Fernández, Baptista y Hernández Sampieri (2010) refieren que el método cualitativo debe ser estructurado como se presenta en la Tabla #2. El enfoque cualitativo procede a la recolección y análisis de los datos, donde se van desarrollando preguntas e hipótesis antes, durante y después de la recolección de los datos. Fernández, Baptista y Hernández Sampieri (2010), nos dicen que con frecuencia esto sirve para descubrir cuáles son las preguntas de investigación más relevantes, para perfeccionarlas y poder responderlas.

Cuando utilizamos el método cualitativo, deducimos que todo individuo, grupo o sistema social tiene una manera única de ver el mundo y por lo tanto de entender situaciones y eventos sociales. Las actividades principales del investigador cualitativo, según Creswell y Poth (2017) y Neumann (1994), vienen de la siguiente manera:

- Adquiere un punto de vista “interno” (desde dentro del fenómeno), aunque mantiene una perspectiva analítica o cierta distancia como observador externo.
- Utiliza diversas técnicas de investigación y habilidades sociales de una manera flexible, de acuerdo con los requerimientos de la situación.

**Tabla # 2**

*Estructura del método cualitativo*

<p>Características:</p> <p>Planteamientos más abiertos que van enfocándose</p> <p>Se conduce básicamente en ambientes naturales</p> <p>Los significados se extraen de los datos</p> <p>No se fundamenta en la estadística</p>	<p>Proceso:</p> <p>Inductivo</p> <p>Recurrente</p> <p>Analiza múltiples realidades subjetivas</p> <p>No tiene secuencia lineal</p>	<p>Bondades:</p> <p>Profundidad de significados</p> <p>Amplitud</p> <p>Riqueza interpretativa</p> <p>Contextualiza el fenómeno</p>
---	--	--

*Nota: Elaboración propia a partir de Fernández , Baptista y Hernández Sampieri (2010).*

- No define las variables con el propósito de manipularlas experimentalmente.
  - Produce datos en forma de notas extensas, diagramas, mapas o “cuadros humanos” para generar descripciones bastante detalladas. Aquí el “todo” es el fenómeno de interés.
    - Extrae significado de los datos y no necesita reducirlos a números ni debe analizarlos estadísticamente (aunque el conteo puede utilizarse en el análisis).
    - Entiende a los participantes que son estudiados y desarrolla una empatía hacia ellos; no sólo registra hechos “objetivos”.
    - Mantiene una doble perspectiva: analiza los aspectos explícitos, conscientes y manifiestos, así como aquellos implícitos, inconscientes y subyacentes. En este sentido, la realidad subjetiva en sí misma es objeto de estudio.
    - Observa los procesos sin irrumpir, alterar ni imponer un punto de vista externo, sino tal como los perciben los actores del sistema social.
    - Es capaz de manejar paradojas, incertidumbres, dilemas éticos y ambigüedades
- Las técnicas que puede utilizar la metodología cualitativa es entrevista semidirecta, abierta, grupal, en profundidad, así también tiene grupos de discusión. Lo

que interesa en esta investigación es la historia de vida, para llegar al objetivo principal de la misma. También se quiere aplicar el análisis del discurso para explorar sus caminos y relaciones, se pretende, por ello, utilizar los esquemas culturales, ya que nos interesa conocer, describir y analizar los puntos de vista de los actores, para poder dar respuesta a nuestra interrogante principal, es por ello que se ha escogido el enfoque cualitativo, pues citando a Fernández, Baptista y Hernández Sampieri (2010), quien retoma la idea de Richard Grinnell:

Un planteamiento cualitativo es como “ingresar a un laberinto”. Sabemos dónde comenzamos, pero no dónde habremos de terminar. Entramos con convicción, pero sin un mapa detallado, preciso. Y de algo tenemos certeza: deberemos mantener la mente abierta y estar preparados para improvisar (p. 357).

### **III.V. LA TÉCNICA DE LA HISTORIA DE VIDA**

La historia de vida será la técnica de investigación, pues es una técnica cualitativa que consiste en el análisis y transcripción que efectúa un investigador del relato que realiza una persona sobre los acontecimientos y vivencias más destacados de su propia vida. Lo que se intenta con esta técnica es dibujar el perfil cotidiano de la vida de una persona o grupo de personas a lo largo del tiempo.

La historia de vida o autobiografía sociológica trata de aprehender las experiencias destacadas de una persona en particular, pero, sobre todo, nos dicen Taylor y Bogdan (1987), se trata de aprehender del significado que le da esa persona a esa experiencia.

Lo que hace a la historia de vida una técnica imprescindible para esta investigación es la forma en que en la que revela la vida interior de una persona, sus luchas internas, su esfuerzo por ejecutar o conseguir algo en específico y la forma en cómo lucha con su propio destino que, muchas veces, no coincide con sus esperanzas e ideales.

Se podría pensar que la historia de vida tiene el mismo significado que una autobiografía común, pero difiere mucho de esta. El investigador recoge la historia de vida y se asegura que cubra todo lo que quiere saber sobre determinado tema, que ningún factor sea descuidado, que concuerde con las pruebas que dispone y que las interpretaciones que hace el sujeto sean aportadas honestamente.

El investigador debe mantener al sujeto orientado en el tema que se pretende estudiar, haciendo preguntas sobre acontecimientos que necesitan desarrollo para la investigación (Taylor y Bogdan, 1987). El investigador solicita el relato de las experiencias y, entonces, a diferencia de la autobiografía, obtiene la historia de vida como producto final.

Si bien es cierto que la historia de vida se construye después de una entrevista a profundidad, no siempre será necesaria la primera, pues el sujeto puede conectarse con el investigador de manera tal que se pueda obtener el relato de su vida y sus experiencias.

Al construir la historia de vida, se busca un tipo de personas en particular que hayan pasado por cierta experiencia; en este caso, se busca obtener la historia de vida de mujeres que están pasando por la etapa de casaderas o de mujeres que ya están casadas y cómo vivieron esa etapa o la están viviendo. Se pretende aprehender sus historias de vida y sus experiencias con el matrimonio tradicional para poder desarrollar esta investigación.

El motivo principal por el cual se ha seleccionado la historia de vida es que las personas se empoderen y capaciten a través del propio proceso de narración, construcción y utilización de su propio conocimiento (Rodríguez Gómez, Gil-Flores y García Jiménez, 1996).

El objetivo principal de la historia de vida es el análisis y transcripción que se realiza a partir de los relatos de una persona sobre su vida o momentos concretos y también sobre relatos y documentos extraídos de terceras personas, aportaciones que otras personas hacen sobre la historia de vida del sujeto.

En esta técnica de investigación, la voz del informante tiene un papel fundamental, pues es un punto de contraste de los diferentes momentos y experiencias, así como de significados que él mismo le va dando a cada uno de ellos. Para Korblint (2007) y Leite Méndez (2011), las historias de vida están basadas en experiencias concretas de la persona en cuestión, y es a través de estas que se pretende recuperar el sentido que el sujeto le está dando a las experiencias vividas y nos permite revelar la subjetividad de la misma.



Para Ruiz Olabuénaga e Ispizua (1989), la historia de vida es un relato que va narrando el desarrollo de la vida de una persona en un período concreto y en un contexto determinado, va siendo narrada desde el punto de vista del sujeto y en sus propios códigos lingüísticos. Señalan estos autores cuatro características de la historia de vida:

- Totalidad: Recoger toda la experiencia del sujeto desde su infancia hasta el momento presente.

- Ambigüedad: Recoger dudas, cambio de opiniones del sujeto

- Subjetividad: La subjetividad puede reflejar el concepto que el sujeto tiene de sí mismo.

- Interpretación: Explicar la historia del sujeto desde ellos mismos de una forma objetiva.

De la misma manera que ponemos atención a las características de la historia de vida, hay que resaltar que la historia de vida no tiene lugar en algún momento o apartado concreto en el que se empieza a gestar la investigación, sino que comienza desde que el investigador comienza a plantearse interrogantes e inquietudes por investigar y analizar (Santamarina y Marinas, 1995).

Las historias de vida también tienen limitaciones y potencialidades, tal como lo afirma Perelló Oliver (2011), quien señala que las potencialidades de la historia de vida son el carácter retrospectivo y subjetivo que manejan, exige una triangulación metodológica y va compensando el objetivismo de las investigaciones cualitativas con elementos reflexivos de la experiencia social. Dentro de las limitaciones de la historia de vida se encuentran los problemas que surgen con la veracidad de los discursos. Es más costosa por el tiempo que se le invierte lo que la hace laboriosa y existe una tensión en la memoria colectiva e individual.

Las dimensiones que se abarcan cuando se investiga y elaboran las historias de vida son muchas, como por ejemplo los códigos comunicativos entre los agentes, por ello se debe estar identificando experiencias, vida y modo de pensar del sujeto (Cortés, 2011).

Cada vivencia encierra un contenido, existen vivencias en donde se pueden notar más un estado psíquico que otro. En la vivencia los sentimientos y emociones están indiferenciados, por ello las vivencias son unidades estructurales sobre lo que se edifica

la vida y el espíritu. Dilthey (2008) señala que en la estructura interna de la vivencia existe una conexión psíquica respecto del mundo objetivo, denominado “mi yo”.

Las historias de vida se recolectaron mediante cartas y pláticas informales con los sujetos de investigación. La pandemia dificultó la parte práctica de la investigación, pues al comienzo tenía un grupo de mujeres pertenecientes a la comunidad de la Florecilla y otro de Predio Santiago, comunidades vecinas y que se localizan al Poniente de la ciudad de San Cristóbal; sin embargo, por la pandemia, las mujeres poco a poco fueron aislándose más y, al cabo del tiempo, perdí contacto con la chica que ayudaba a reunir las. Ante esto fue necesario pensar en estrategias para poder continuar con la investigación.

Este problema llevó a conocer a los nuevos sujetos de investigación y, al mismo tiempo, a darle un giro a la misma (donde también influyeron otras circunstancias). Al dar dicho giro, también se fueron acomodando los nuevos sujetos para así poder concretar la investigación. La mayoría son migrantes: unos migraron de pequeños y otros se vieron obligados a migrar al crecer y no encontrar oportunidades de empleo.

Otros más tuvieron que quedarse en su comunidad de origen, por lo que en algunas ocasiones hubo que viajar para poder localizarlos. Al tiempo, se recibían cartas, donde contaban, literalmente, su historia de vida, de la manera en que ellos sabían hacerla. En un principio, no creí que fueran a enviármelas, pero al hacerlo se encontró en ellas datos que ayudaron a encajar puntos cruciales en esta investigación.

En algunos casos hubo necesidad de guiar la plática de la historia de vida, pues no les costaba llegar al punto de interés, por lo que se estructuró una clase de entrevista que en algunas oportunidades pude utilizar, sobre todo cuando notaba que no querían ahondar en algún área de su vida; cabe decir que siempre de manera respetuosa. Aunque en el camino hubo problemas provocados por la pandemia de SARS-COV-2, problemas con la propia salud emocional y física, así como con los sujetos de investigación, siempre me fue posible contar con su colaboración, comprensión y empatía para poder lograr concluir. Incluso uno de ellos me dio una receta para el padecimiento que tenía en ese momento (una parálisis facial).

### **III.V.I. ESQUEMAS CULTURALES COMO TÉCNICA DE ANÁLISIS DE LA HISTORIA DE VIDA**

La interpretación de las historias de vida se realiza desde los Esquemas Culturales, puesto que es una técnica de interpretación del discurso que se obtiene por un análisis cultural. Esta investigación pretende interpretar cómo se va conformando la identidad y el concepto que le dan las mujeres al matrimonio, visto desde su cosmovisión y su etnia, utilizando la interpretación de su historia de vida, vida que está marcada por la cultura maya-tsotsil y tseltal y no desde un enfoque occidental.

Esta propuesta metodológica se sitúa desde una investigación cualitativa interpretativa que pretende comprender la perspectiva desde la cual se construye la identidad de las mujeres y hombres mayas-tsotsiles y mayas-tseltales, pertenecientes a distintas comunidades de Chiapas, como Chanal, Simojovel, San Juan Cancuc y Santiago El Pinar, pero que radican actualmente en San Cristóbal de las Casas; los cuales han vivido siempre desde esta cultura, adoptando formas y maneras de ver la vida muy distintas a las de una mujer occidental que ha vivido dentro de un mundo globalizado.

Rodríguez Gómez, Gil-Flores y García Jiménez (2006) señalan que los esquemas culturales tienen una función de comunicación, motivación y justificación de ciertas conductas y acciones. Generalmente, en las investigaciones sociológicas se emplean métodos discursivos para la obtención de información y el análisis, pues hay que comprender metáforas, historias de vida que con frecuencia se utilizan para identificar esquemas culturales.

Se ha planteado que el conocimiento cultural se organiza en secuencias de esquemas o modelos culturales, relacionados con otros conocimientos culturales y que conforman complejos agrupamientos. De este modo, los autores antes citados definen a los esquemas culturales como abstracciones que actúan como modelos de pensamiento y comportamiento. Estos esquemas son dados por hecho y compartidos por los miembros de una sociedad que juegan un papel enorme en el entendimiento de su mundo y su acción en él.

Al comprender lo anterior, nos podemos dar cuenta que los modelos culturales son extensamente compartidos y que tienen y deben coexistir con otros modelos

culturales para lograr un entendimiento más general del mundo y las motivaciones de las acciones.

Rodríguez Gómez, Gil-Flores y García Jiménez (2006) les asignan las siguientes propiedades:

- Los esquemas culturales son compartidos por miembros de un grupo social.
- Son externos a los individuos, pero adquieren significación a través de las personas.
- Son abstracciones, suelen ser creativas y se adaptan al contexto y a ciertos propósitos.
- Están abiertos a cambios según contexto socio-histórico y cultural. Existen las jerarquías dentro de los esquemas culturales, pues en estos hay niveles de abstracción y relevancia.
- Establece vínculos entre los componentes de los esquemas y entre esquemas diversos.
- Existen esquemas que son dados por hecho, mientras que otros te invitan a la reflexión y a poner en duda.
- Se consideran un elemento de interpretación de todos los niveles del psiquismo humano. Interviene la percepción, comprensión y categorización. Los esquemas culturales no son simples asociaciones, sino una totalidad que constituye representaciones de estructura y proceso, pues combinan la organización y disposición de los elementos o conductas a un fin determinado.

La adquisición cultural y, sobre todo, la transmisión cultural son dos procesos de reproducción de la cultura, por lo que este último implica procesos de transmisión y, por otra parte, también entra la psicología en los procesos de adquisición cultural e internalización (Spiro, 1997); sin embargo, no todo lo que se transmite es internalizado, por lo que se atribuyen cuatro niveles de adquisición cultural o internalización:

El primer nivel es el reconocimiento, sin validación interna, sin reconocerla como propia; el asentimiento constituye el segundo nivel, aunque este nivel indica que la persona lo toma como una cuestión de palabras que no va más allá. El tercer nivel es la adquisición, para este nivel se supone ya una internalización, pues es una creencia que sobresale cognitiva y emocionalmente; el último nivel posee un nivel de poder de

adhesión emocional, por lo que representa como tal la internalización fuertemente establecida (Spiro, 1997), por lo cual el esquema cultural ha sido apropiado desde los niveles más altos de convicción, cuando estos guían el comportamiento futuro y sobre todo, cuando estos se utilizan para justificar y evaluar acciones y circunstancias específicas.

Para Fernández (2015), los esquemas culturales analizan la cultura, la interpretan, de este modo va comprendiendo cómo se construyen las identidades, analizan significados y sentidos, comprenden cómo es el proceso de estructuración de la cultura.

De este modo, para Neila Boyer (2013), las mentes humanas pueden representar mejor ciertas cosas o conceptos que otros, por lo tanto, no todas las creencias tienen la suerte de transmitirse, debido a conceptos culturales que se difunden con cierto éxito, pues deben tener determinadas propiedades.

Los esquemas culturales permiten, entonces, interpretar la realidad porque transparentan situaciones o experiencias compartidas de la vida cotidiana, o sea, si una persona comparte experiencias y ahí surge una construcción de la realidad, se conforma un esquema cultural (Fernández, 2015).

Desde el punto de los esquemas culturales, se pretende realizar una investigación sobre matrimonios tradicionales, para comprender ese poder que es ejercido sobre la mujer de manera naturalizada, pues mediante el análisis de las historias de vida se encuentra la presencia de múltiples esquemas de cuál es el papel que desempeña y ha desempeñado la mujer maya-tsotsil y maya-tseltal; en este sentido, podemos encontrar en el matrimonio una metáfora, un lazo de esfuerzo, éxito, compatibilidad, beneficio mutuo, dificultad y riesgo.

Tratamos, entonces, de un conjunto de esquemas culturales interconectados para tener continuidad y coherencia en el sistema de creencias sobre el matrimonio tradicional. Lo que se quiere lograr con esta investigación y el uso de este modelo es el análisis, comprensión basado en los esquemas y modelos que puedes indagar sobre cómo se manifiestan y organizan los contenidos culturales y, sobre todo, cómo interactúan en las representaciones individuales y las representaciones públicas en un contexto que está alejado de occidente y de la globalización.

Se quiere comprender, desde los esquemas culturales, la cultura e identidad de los actores sociales cómo mujeres y hombres que han nacido, crecido y viven dentro de la cultura maya-tsotsil y maya-tseltal. Así, los esquemas culturales nos sirven para conocer y comprender, para poder interpretar la manera en cómo se va construyendo la concepción sobre el matrimonio tradicional desde su cosmovisión.

### **III.V.II. COLABORADORES DE INVESTIGACIÓN**

Esta investigación no se habría podido lograr sin la colaboración de los sujetos de estudio. Tamayo (2006) define a la población de una investigación como “la totalidad del fenómeno a estudiar en donde las unidades de población poseen una característica común, la cual se estudia y da origen a los datos de la investigación” (p. 114). Balestrini (1998) dice que es “(...) un conjunto finito o infinito de personas, cosas o elementos que presentan características comunes con el fenómeno que se investiga” (p. 210)

La información que se presenta en el capítulo de resultados está basada en las historias de los participantes, quienes son originarios de comunidades cercanas a San Cristóbal de Las Casas.

Los participantes de esta investigación pueden ser observados en la siguiente tabla (Tabla #3) donde se colocan algunas de sus características con el fin de tener una noción de quién son.

**Tabla #3**

*Participantes de la investigación*

<b>Nombre</b>	<b>Género</b>	<b>Edad</b>	<b>Localidad de origen</b>	<b>Etnia</b>	<b>Grado de estudios</b>	<b>Residencia actual</b>	<b>Lugar de entrevista</b>
Informante 1	Hombre	18 años	Simojovel	tsotsil	Primaria trunca	San Cristóbal de Las Casas	Mercado no. 2 en San Cristóbal de Las Casas.
Informante 2	Mujer	+40	La Libertad	tsotsil	Preparatoria	San Cristóbal de Las Casas	Casa particular de la informante en San Cristóbal

							de Las Casas
Informante 3	Hombre	22	Adelante de Ocosingo	tseltal	Primaria trunca	San Cristóbal de Las Casas	Mercado no. 2 en San Cristóbal de Las Casas.
Informante 4	Mujer	20	Predio Santiago	tsotsil	Sin estudios	San Juan Chamula	Casa particular de familiares de la informante en Predio Santiago
Informante 5	Mujer	+70	Chanal	tseltal	Sin estudios	Chanal	Casa particular de la informante en Chanal

*Nota: Elaboración propia*

La participación de los sujetos de estudio, como ya se mencionó antes, se hizo más complicada debido a la pandemia por COVID-19 que se vivió en todo el mundo a partir del mes de marzo de 2020, pues el centro de trabajo de varios de ellos estuvo cerrado por un tiempo y los que radicaban en su comunidad, por las mismas circunstancias de salud pública, restringieron el acceso.

A unos participantes les conocí por amigos cercanos, que bien son descendientes de ellos o tienen una relación estrecha, como el caso del informante 2 que es pariente cercano de un amigo personal, y el informante 5 es abuela de la informante 2, por lo que gustosamente aceptaron colaborar no solo con cartas, sino también con entrevistas e, incluso, a permitir acudir a la casa de la informante 5, en Chanal. Ella se dio cuenta que en ese momento tenía una parálisis facial y me ayudó a resolver ese tema de salud mediante la medicina tradicional que ella conoce.

La informante 4, por su parte, trabajó por varios años en casa de otra amiga ubicada en Predio Santiago y, a la vez que ayudaba en las labores del hogar, se le enseñó a leer y escribir, por lo que en agradecimiento decidió colaborar conmigo.

Los demás informantes son conocidos cercanos, ya que por motivos de la familia política, quienes tienen locales comerciales en el mismo centro de trabajo de los informantes y llevan una buena relación de amistad, las personas aceptaron cordialmente colaborar con la realización del trabajo de campo.



## **CAPÍTULO IV. – MATRIMONIO TRADICIONAL EN LA COSMOVISIÓN TSELTAL Y TSOTSIL CONTEMPORÁNEA**

El siguiente capítulo representa el análisis que se hizo del trabajo de campo de esta investigación. Para el presente análisis de la información recabada se utilizaron, como se especificó en el capítulo anterior, los esquemas culturales, partiendo de las formas de internalización cultural que constituyen una adquisición y convicción; pues al internalizarlos se presentan distintas de formas de motivación que lleva a los individuos no solo a pensar, sino a actuar de modos más o menos compartidos (Fernández, 2015).

En el caso del matrimonio podemos encontrar que estos esquemas culturales son transversales a través de las diversas generaciones, pero en diferentes contextos pueden ser más internalizados que otros, es decir, tener una fuerza motivacional más imperativa.

Como se observa en el Esquema #1, dentro del matrimonio indígena contemporáneo persiste un proceso internalizado de la forma considerada correcta de llegar al matrimonio, más o menos asimilada tanto por hombres como por mujeres, además de ciertas percepciones comunes sobre dicho matrimonio donde se tienen ideas claras sobre los roles que cada persona cumple. Esto es, justo, el proceso que se irá desarrollando a lo largo de este capítulo.

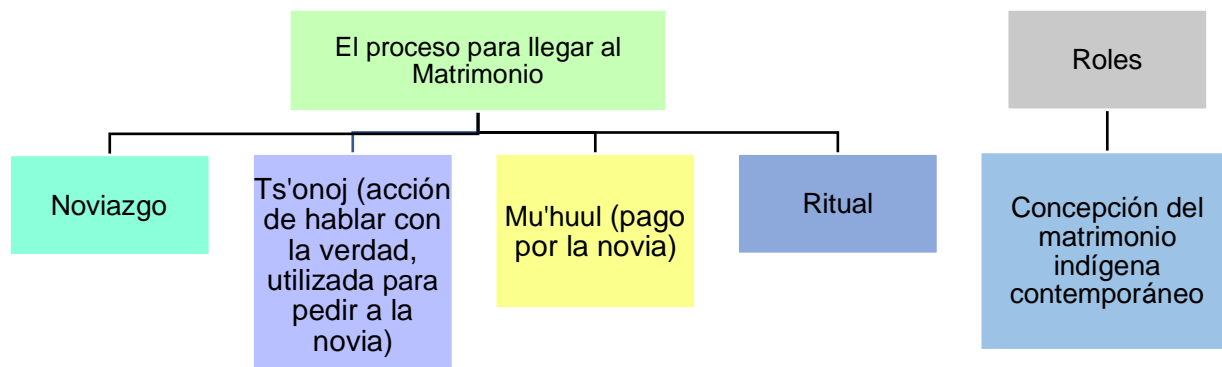
Sin embargo, se reconoce también que en los sujetos de investigación existe una capacidad de propiciar cambios culturales que dependen de diversos factores que fueron saliendo a lo largo de las entrevistas y las pláticas informales y formales. Así se comprende a los individuos comunes como sujetos con fuerza creadora para poder actuar socialmente, pero siempre dentro de referencias del sistema sociocultural (Fernández, 2015). Los sujetos son medianamente libres porque se encuentran incluidos dentro de marco de sentido que exceden sus existencias individuales, pero no por ello están absolutamente determinados.

De este modo, se analizó la continuidad y discontinuidad de la tradición y de las costumbres, dado que, como se mostró en el primer capítulo, las tradiciones y costumbres permanecen no por su inmutabilidad, sino justamente por su adaptación a las transformaciones que se viven en cada contexto socio-cultural. Por esta razón, la

investigación también implicó observación, sobre todo, de la generación más joven, que, sin duda, han sido los más afectados por los cambios socioeconómicos perpetrados por la globalización hegemónica.

### Esquema #1

#### *El proceso del matrimonio indígena*



El contexto de este estudio son, según lo ya mencionado, dos cosmovisiones que provienen de la cosmovisión maya, la tsotsil y la tseltal, ubicadas en distintas comunidades de los Altos de Chiapas pero que, de un modo u otro, han terminado confluyendo en la ciudad de San Cristóbal de las Casas como punto de reunión.

Como se ha visto, las normas e ideas en relación con el matrimonio en estos grupos no son estáticas ni homogéneas. Ha habido cambios históricos importantes en las formas de pensar y representar el matrimonio, y existen diversas opiniones, incluso contradictorias, sobre el rol del hombre y la mujer. Contradicciones que, cada vez, se hacen más notorias y provocan transformaciones más notables.

Estos cambios y opiniones conflictivas proveen el contexto cultural e histórico para los procesos sociales de aprendizaje y re-aprendizaje sobre la relación matrimonial y la realización de esta. Dentro de este contexto, cada pareja es un mundo aparte que emprende de manera distinta el proyecto del matrimonio. Esto depende de la concepción que cada miembro de la pareja tenga del matrimonio, que varía según la historia socio-familiar e interpretación particular de cada persona.

Es importante señalar que la idea que se tiene en las cosmovisiones indígenas, desde un punto de vista Occidental, es que todo siempre es igual, que permanece la homogeneidad. Es justo esta concepción de tradiciones inmutables e inamovibles la que busca ser removida. Se quiere hacer notar el modo en que la tradición matrimonial ha cambiado en contextos específicos, lo cual no es visto necesariamente como erróneo o falta de valor. Aquí se podría hablar, en palabras de Simay (2010), de un asunto de persistencia y, al mismo tiempo, de interrupción de la tradición, hecho que es lo que la mantiene viva y operante.

#### **IV.I. NOVIAZGO EN LAS CULTURAS TSOTSIL Y TSELTAL DE LOS ALTOS DE CHIAPAS**

Las relaciones afectivas que van antes del matrimonio han tenido diversos cambios a partir del siglo XX (Rojas y Flores, 2013), favoreciendo el discurso del amor y la sexualidad. Dichos discursos eran regulados por la iglesia y el estado, al menos en México, ya que “el cortejo” se piensa como un código cultural que se ha hecho más abierto; así el noviazgo es una relación que incluye la interacción social entre dos personas, cuyo objetivo es compartir experiencias hasta que una o ambas decidan terminar la relación o se decida establecer otro vínculo como la pareja de hecho o el matrimonio (Straus, 2004).

A lo largo de los años el noviazgo ha sufrido diversas transformaciones, por ejemplo se pasó del mundo tradicional donde los roles y las acciones parecían estar claramente definidas y delimitadas, al mundo de lo nuevo y la incertidumbre donde es más difícil tener claridad sobre lo que se espera de cada quien; un contexto que va marcando a las familias, identidades y vínculos personales contemporáneos.

Sin embargo, el noviazgo fuera del mundo occidental es diferente, incluso para muchos era una situación inexistente, ya que esta relación representa una oportunidad para conocer a la otra persona y, al mismo tiempo, conocerse a uno mismo, reafirmar la propia identidad y autoestima, así como las funciones socio-afectivas de los involucrados (Rojas y Flores, 2013). Como se nota, es un asunto primordialmente individual o, a lo mucho, de pareja, que un asunto colectivo donde la comunidad tenga algún tipo de participación.

En los pueblos indígenas, si se tiene en cuenta las tendencias estadísticas de hace unos años, se pasaba directamente de la infancia a la edad adulta. A la edad de 13 o 15 años, sobre todo en el caso de las mujeres, ya se estaba casado y, por lo tanto, ya eran considerados como adultos. La etapa de juventud, entendiéndose no de modo etario, sino como un estilo de vida intermedio, no existía como tal. Por eso mismo tampoco parecía poder hablarse de algo como noviazgo, es decir, una etapa intermedia entre la amistad y el matrimonio que, por lo regular, se experimenta en la etapa intermedia entre la infancia y la adultez.

Esta situación se ve reflejada aún en la lengua, como es el caso de la tsotsil donde no existe una palabra específica para nombrar a “una joven”, sino que solamente aparecen las figuras de la niña y la mujer. En cuanto una niña entra en la pubertad es ya considerada una mujer porque está en posibilidades de casarse e iniciar una familia (Sánchez, 2014).

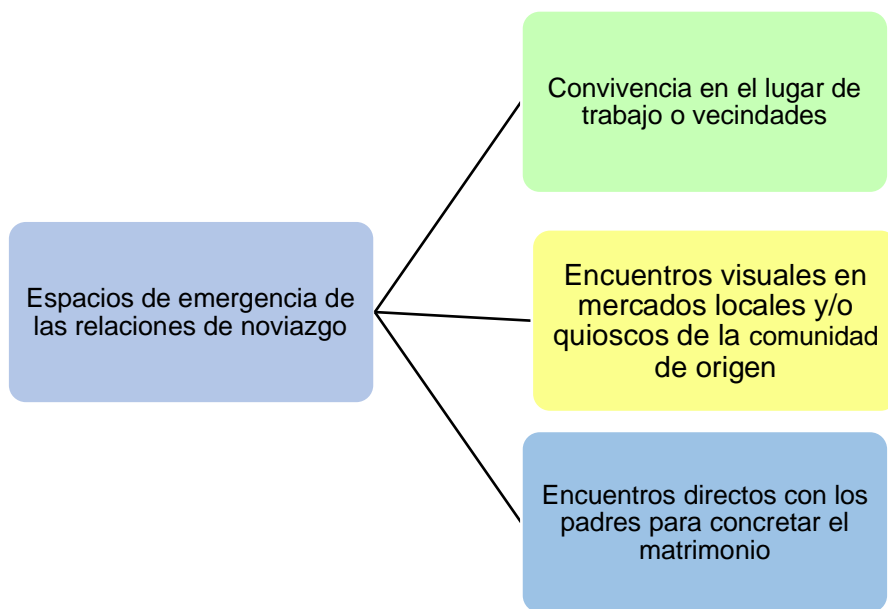
En el caso de las comunidades tsotsiles y tseltales originarias de la zona Altos en Chiapas, la relación del noviazgo ha ido cambiando paulatinamente de acuerdo con el contexto en el que se desarrolle. Es justo lo que sucede con los jóvenes que migraron a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas desde su comunidad autóctona, sea por los motivos que sean, aunque también se notan los cambios en quienes se quedan en su comunidad de origen. Lo que hace la diferencia es la intensidad con la que se viven esos cambios, así como las confrontaciones que se dan a partir de ellos.

Esto muestra en qué medida las comunidades originarias actuales no sólo están incluyendo, de maneras más o menos conflictivas, el noviazgo; sino que con ello también se incorpora la idea de la existencia de juventudes indígenas, con ciertos consumos culturales que no aparecían antes en lo cotidiano pero que, hoy en día, han comenzado a instaurarse como parte de sus prácticas diarias.

El siguiente esquema representa los lugares y/o las formas donde conocieron, en ese momento, a las futuras parejas; aspecto que también ha generado cambios importantes con respecto al modo y los lugares en donde se establecían los primeros contactos con quienes se unirían en matrimonio.

## **Esquema #2**

### *Espacios de las relaciones de noviazgo*



Las historias de vida realizadas con los sujetos de investigación permitieron notar, en primer lugar, un proceso de migración de zonas rurales a urbanas, generalmente acompañados por otros integrantes de la familia, en busca de mejores condiciones de vida. Esto se liga al difícil acceso a la educación media superior para sus hijos y la falta de oportunidades laborales; razón por la cual se establecieron en colonias de los alrededores de San Cristóbal de Las Casas. Con esto, comenzaron a establecer relaciones socioafectivas en distintos espacios de la ciudad, sobre todo donde existe una alta concentración de población indígena como los mercados, los andadores y las colonias ubicadas al norte de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Espacios estos que en la geografía simbólica de la ciudad, tienen cierta pertenencia a grupos indígenas ligados, por lo regular, al ámbito del comercio.

Los sujetos de esta investigación apuntan que vieron en San Cristóbal de las Casas, una oportunidad para poder “salir adelante”, querían otras opciones de vida más allá de simplemente trabajar la tierra como sus padres. Varios de ellos, incluso, migraron a la ciudad sin la autorización expresa de su familia, pues creían que solo irían ahí a “echarse a perder”, a separarse del estilo de vida propio, tal como lo menciona uno de ellos.

### **Figura #1**

*Fotografía de informante*



Nota: Informante que ha migrado a San Cristóbal de Las Casas en busca de oportunidades laborales (Archivo propio, San Cristóbal de Las Casas, Mercado número 2, 2021).

Las familias que migraron juntas a la ciudad, querían oportunidades de estudio para sus hijos, esto es, que no se quedarán únicamente con la educación primaria, sino que tuvieran acceso a la educación media superior y, en la medida de lo posible, superior. El objetivo era que no pasaran por las carencias que ellos mismos pasaron en sus comunidades de origen. San Cristóbal ha representado, poco a poco, el imaginario del lugar en el que se puede aspirar a superarse.

En segundo lugar, están los sujetos que migraron a la ciudad solos, buscando condiciones óptimas de trabajo que no fueran precisamente labrar la tierra. Justo en estos espacios de trabajo (por ejemplo, los andadores y mercados de la ciudad<sup>3</sup>), es dónde se da primordialmente la interacción con otras personas que también migraron de su ciudad de origen buscando oportunidades laborales. Son esos espacios donde se establecen todo tipo de relaciones, incluidas las socioafectivas.

Estas relaciones dadas en contextos propios de trabajo suceden más a menudo cuando hablamos de zonas comerciales como los mercados. En el caso de algunos

---

<sup>3</sup> En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas existen tres mercados importantes, por su tamaño y cuentan con una amplia población indígena: MERPOSUR, ubicado al sur de la ciudad. MEPONORTE, ubicado al Norte de la ciudad y José Castillo Tielmas, el más importante; justo detrás de este último podemos encontrar al Mercadito no. 2, como es conocido entre los habitantes de la ciudad.

sujetos de estudio, las relaciones se entablaron en el Mercado no. 2<sup>4</sup>, ubicado en la zona norte de la ciudad.

Cabe destacar que estas relaciones de noviazgo de los sujetos en cuestión, quizás sin romper del todo con su tradición en cuanto a la edad para el matrimonio, se dieron entre los 15 y 17 años. Su duración remitió a un período de seis meses a un año –un periodo quizás menos largo que algunos noviazgos dentro de grupos más occidentalizados–. Como se mencionó anteriormente, al encontrarse entre personas que migraron solos, sus respectivas familias no vivían en San Cristóbal de Las Casas. De este modo, las relaciones de noviazgo se establecieron más allá de la intervención de los familiares, con lo que se muestran cambios con respecto a ciertas formas de relacionarse según sus antepasados.

Con respecto a esta situación, existen otros sujetos que no migraron y se quedaron en su lugar de origen, y son quienes dan cuenta de cómo no tuvieron algún tipo de relación antes del matrimonio. Los matrimonios, según la costumbre, fueron concertados por las familias de ambos sin una mayor interacción de los sujetos involucrados en la relación. Por esta razón, los sujetos se sintieron con la obligación de cumplir con las costumbres y tradiciones propias de su gente y su pueblo. No obstante, decir obligación no resulta en un modo de hablar del todo justo, pues para unos se trataba de cumplir con el deber que se les fue encomendado desde la infancia. Un deber asumido no es necesariamente una obligación coercitiva.

Estos casos son ejemplo de cómo los contextos también resaltan el respeto por las tradiciones, pues éste grupo de sujetos no tuvo un noviazgo como se conoce en otros contextos, sino que el acercamiento fue puramente visual –sin la existencia de otro tipo de acercamientos más corporales– y la concreción del matrimonio se llevó a cabo a través de la intervención de las familias de los involucrados, además de la participación de terceras personas que también llegan a formar parte del proceso ritual necesario para el matrimonio.

Por último, encontramos a sujetos que, de igual manera, migraron con la familia desde la comunidad de origen hacia San Cristóbal de Las Casas, dando pie a concretar

---

<sup>4</sup> El mercado no. 2 o mercadito no. 2, se localiza detrás del mercado más conocido de la ciudad, José Castillo Tielmans.

relaciones socio afectivas con individuos pertenecientes a otras etnias en un contexto totalmente diferente al de origen. Esto dio como resultado la unión de la pareja aunque de formas menos convencionales, pues, tal como sucedió con una informante, se huyó de la casa con su novio. Este tipo de acciones se da justo por el choque entre formas de elección, aunque cabe destacar que, en este caso, ambos tenían un trasfondo étnico pero diferenciado. Sin embargo, esta acción no parece estar tan ligada a una dificultad en la conciliación entre los modos de ser de dos étnicas distintas, sino que está más ligada a la adquisición de un estilo de vida juvenil más citadino y urbano que relaja la observancia de las costumbres y tradiciones de los antepasados.

### **Figura #2**

#### *Informante originaria de Predio Santiago*



Nota: Informante originaria de Predio Santiago, migró a San Juan Chamula después de su matrimonio (Archivo propio, Predio Santiago, 2021).

En los pueblos originarios, por ejemplo, se llega a dar el robo de las novias cuando, tras la pedida de la novia, se produce la negación del permiso para casarse; pero en la ciudad esto es distinto, se da más por el hecho de saltarse el protocolo del matrimonio y la pedida de la novia. Además de esto, hacer las cosas de este manera permite llevar una relación con mayor “libertad”, es decir, sin el ofuscamiento de las tradiciones.

Con todo esto, se puede ver cómo la forma en que se establece el acuerdo matrimonial va a depender del contexto en donde la persona, independientemente de si



es tsotsil o tseltal, se encuentre. Esto se vincula además con la exposición que cada sujeto tenga con respecto a las redes sociales, a la información y a la comunicación (situación que se explicará más adelante). Por ejemplo, en las relaciones de noviazgo entre los jóvenes, ya sean tsotsiles o tseltales, pero que han migrado solos, se ha desarrollado la relación tras un acuerdo mutuo después de un tiempo para conocerse y, luego, unirse en el matrimonio.

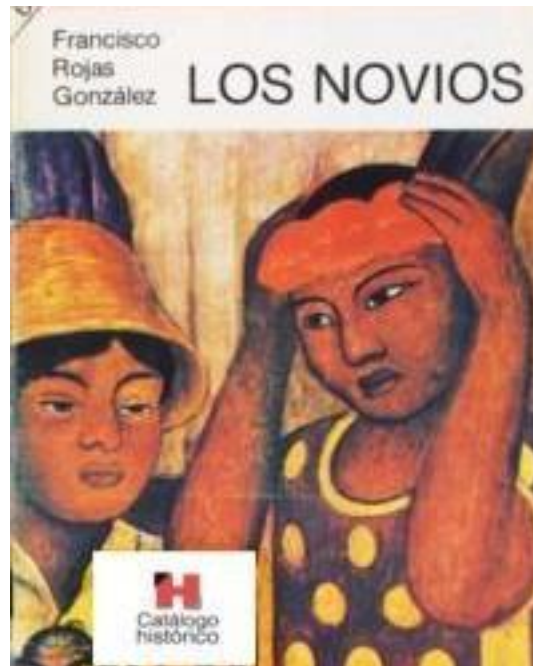
Así podemos ver que la vida en la ciudad comienza por cambiar estilos de vida. La cosmovisión es una forma de ver el mundo que está ligada a una cierta territorialidad o experiencia del territorio, lo cual no significa que la cosmovisión sea como una esfera que encierra y aísla a sus poseedores. Cuando éstos, por alguna razón, se mueven del espacio donde desarrollan su vida cotidiana, su cosmovisión puede presentar mutaciones. Por lo regular genera adaptaciones o termina siendo cuestionada y, en algunos casos, abandonada por no poder responder a las nuevas demandas que viven las personas.

Por el contrario, los sujetos que no salieron de su comunidad de origen, quienes siguieron la tradición desde sus respectivas cosmovisiones, no han permanecido completamente supeditados a ellas. Aun en sus contextos de origen se han visto, de alguna manera, transformadas, pues aunque en algunos casos la pedida de la novia es llevada a cabo por la familia, el ritual siguiente es realizado de acuerdo con las creencias y necesidades de cada familia.

Rojas (1970), describe en su cuento “Los Novios” (Figura #3) cómo en la etnia tseltal (localidad de Bachajon), un chico (omitiendo la edad), conoció a la que quería que fuera su esposa solamente de vista, al verla caminar hacia el río en busca de agua para su familia. Sin embargo, esto tampoco puede ser rápidamente asimilado a lo que se denomina, en otros contextos, como “amor a primera vista”; sino que remite a un tipo de visión diferente que lleva a un joven a elegir a una joven.

### **Figura 3**

*Portada del cuento “Los Novios” de Francisco Rojas González (1970)*



El caso planteado, aunque pareciera ficticio, representa la forma en cómo muchas de las parejas que se entablan en la comunidad comienzan sin una relación prematrimonial como el noviazgo, pues son conocidos por la vista, no tanto por el contacto corporal. Esta idea no hace referencia, según lo ya indicado, al “amor a primera vista”, sino a una afinación de la mirada que, en este contexto, permite reconocer que esa era la persona considerada adecuada para ser la pareja. No es tanto que se le amara o se le deseara, ni remite a un gusto simplemente, sino que había algo que llamaba la atención y con eso era suficiente para elegirla como pareja. Es, podría decirse, una mirada ajustada para ver cualidades que permiten reconocer a la pareja adecuada.

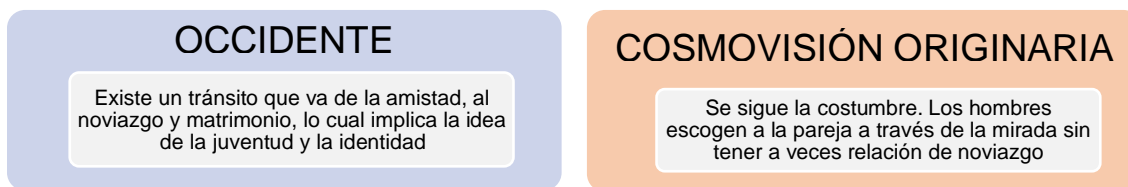
Esto es totalmente diferente a las relaciones de noviazgo que, como sucede entre el sector juvenil más mestizo y occidentalizado, implican ir probando hasta encontrar a la persona correcta. Mientras que aquí el ensayo y error parece algo necesario para reconocer a la persona indicada, entre la juventud indígena aún persiste un predominio de una mirada que permite elegir correctamente a la pareja sin tener mayor contacto. En palabras de Rojas González: *“Una mañana chocaron las dos miradas sin haber ninguna reacción (...), la miraba fijamente hasta que se perdía entre el follaje que bordea el río”* (Rojas, 1970).

La relación de noviazgo no se puede dar por entendido en comunidades donde todavía hay una fuerte influencia de su cultura de origen, sobre todo, porque las tradiciones se mantienen por el hecho de que son parte de la vida cotidiana y no se cuestionan, de modo que se hace lo que en ese contexto es considerado normal.

Formar parte de comunidades donde se convive con costumbres y tradiciones más o menos parecidas que tiene tanto la etnia tsotsil como la tseltal, no necesariamente es un elemento que permita la convivencia; puesto que, tal como se encontró en los informantes de la investigación, se tendió a buscar a una persona que, aunque pudiera ser de un lugar distinto, mantuviera la misma etnicidad.

### Esquema #3

#### *Diferencias entre cosmovisiones según contextos*



Nota: Elaboración propia a partir de las conjeturas sacadas con la información de los participantes.

## **IV.II. EL TS'ONOJ EN EL MATRIMONIO DESDE LA COSMOVISIÓN MAYA TSOTSIL Y MAYA TSELTAL**

Al hablar de matrimonio tenemos que tomar en cuenta la palabra consentimiento. Este, al menos en la tradición más occidental, debe darse por ambas partes a la hora de aceptar una relación tanto de noviazgo como de matrimonio. Esto no sucede igual en otros contextos, aunque, como se mostró en el capítulo dos, en el mundo indígena también existe algo parecido al consentimiento, al contrario de la idea de que la mujer no tenía posibilidad alguna de elección.

Amnistía Internacional (2021) propone que el consentimiento debe ser libre, informado, concreto, reversible y entusiasta. Cuando hablamos de consentimiento libre,

se hace referencia a que debe ser una elección voluntaria y autónoma para las partes implicadas, al mismo tiempo no decir “no” tampoco es equivalente a consentir.

El consentimiento es informado, pues no debe ser mediante ninguna clase de engaños u ocultamientos de intenciones, debe esclarecerse toda clase de dudas para los involucrados. Se refiere a consentimiento concreto cuando se da expresa una voluntad personal para algo en específico que no significa aceptar todo lo demás.

El consentimiento también es y debe ser reversible, pues en dado caso de dudas o simplemente no querer, el acto en cuestión debe ser detenido. Consentir en un momento específico no significa necesariamente que ya no sea posible cambiar de opinión. Por otro lado, es entusiasta cuando se habla de que una persona debe expresar fehacientemente un “sí” (a esto se refiere lo dicho arriba sobre que no decir “no” es algo distinto al consentimiento). Así podemos entender al consentimiento como una cuestión de comunicación y de asegurarse que todas las actividades, sobre todo en relaciones de pareja, se hacen de mutuo acuerdo. Se requieren formas de reciprocidad y diálogo.

Sin embargo, estamos haciendo referencia al consentimiento visto desde una perspectiva exclusivamente occidental, pues incluso por ley, el consentimiento se debe dar entre las dos partes involucradas en cualquier tipo de relación personal e interpersonal.

Dentro de la cosmovisión maya, no podemos definir el consentimiento de una manera exactamente igual, pues la forma en que se otorga este consentimiento dista mucho de ser igual que en occidente, aunque eso tampoco significa que sea completamente distinto o que sea algo inexistente.

Un ejemplo de ello se observa en la cosmovisión maya *k'iche*. Ahí existen términos que van dirigidos o están asociados a lo que denominamos como “diálogo”, es decir, la acción de conversar con la finalidad de comunicar o explicar algo y, con ello, llegar a un acuerdo. El diálogo, desde esta cosmovisión, es entendido como la aptitud de saber escuchar y la actitud de hablar con la verdad (Gómez, 2022).

En lo que respecta al consentimiento para el matrimonio, es visto como la “pedida de la novia”, que para los mayas está representado con la palabra “*Ts'onoj*” (Gómez, 2022). En ella se exponen los motivos, se explican y se analizan las ideas, propósitos y objetivos, así como los intereses y las propuestas entre todos los involucrados: un grupo

que excede sólo a los contrayentes, por así decirlo. Se espera que todo lo expresado esté mediado por uso de la palabra, pero una palabra basada en la verdad; de este modo se aconseja y se construyen acuerdos de manera participativa, se toman decisiones, se define la voluntad y la determinación. A ese proceso amplio es lo que se le conoce como consentimiento.

Mientras en Occidente el consentimiento es una cuestión más individual, ligada a la reflexividad y la libertad individual para consentir o disentir, en el caso de la cosmovisión maya el consentimiento es un asunto colectivo, remite a un proceso de diálogo no entre dos personas sino entre familias. El nosotros, tal como demuestra Lenkersdorf (2005), es más relevante que el yo, de modo que las decisiones no se toman en la búsqueda de un beneficio propio sino en la sintonía del beneficio familiar e, incluso, comunitario.

Este proceso implica la construcción de la confianza entre los implicados para así permitir la capacidad de escuchar y hablar con la verdad. Gómez (2022) señala que, de esta manera, se pueden construir acuerdos de buena fe que logren transformar realidades y construir en armonía.

Con base en la información dada por los sujetos de estudio, se nota que la forma en la que se tiene que pedir a la novia no dista tanto de la Occidental según se había llegado a pensar. En ambas formas de ver el mundo, el interesado debe pedir permiso para casarse, aunque en Occidente, cuando se pide el permiso o autorización para casarse lo que seguiría es una ceremonia civil o religiosa; mientras que en el caso de los sujetos de estudio (sobre todo, los informantes 1 y 2), solo bastó con el permiso para considerarse casados, sin ni siquiera llegar a tomarlo por la vía jurídica y, en muchos casos, ni siquiera religiosa según las disposiciones fundamentalmente católicas.

Por otro lado, los sujetos que han permanecido en su contexto original, sí parecen manifestar una forma de consentimiento algo distinta, pues no fueron ellas las que aceptaron, sino más bien obedecieron a los designios de la familia (no pudieron decir “no”), aunque sí se muestran diferencias en cómo tomaron la decisión de la familia. Esto puede estar ligado a situaciones como la diferencia de edades, uno de los elementos a considerar a la hora del proceso de diálogo en situaciones donde las mujeres tienen apenas 11 a 13 años, frente a jóvenes que se encuentran entre los 16 y los 20 años.

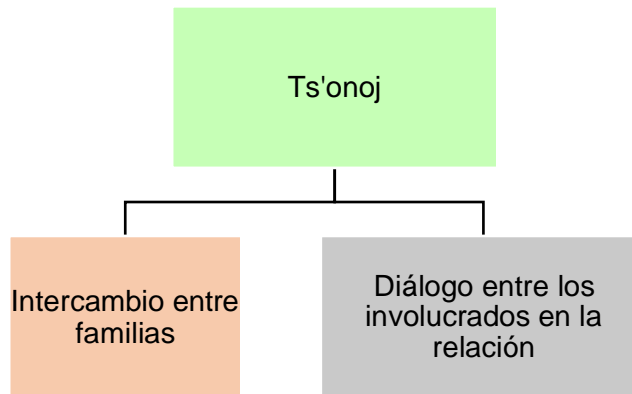
En ambos casos la obediencia, que a veces puede parecer sometimiento aunque no necesariamente lo sea, juega el papel principal pues tiene que ver también con la formación religiosa que han recibido, dado que aunque son etnias provenientes del maya, su historia étnica se ha aliado a la religión católica desde la colonia y el proceso de evangelización –hecho que a partir de los años 70’s del siglo XX comenzó también a cuestionarse con el ingreso de iglesias protestantes y evangélicas–. Como fuera, la obediencia no es sólo hacia la tradición, la comunidad y la familia, sino también hacia un ser superior que se encuentra por encima de todo. Es así que se tienen clara la existencia de jerarquías. El padre sigue, en orden de importancia, a ese ser superior, lo que ofrece un tinte bastante patriarcal que también comienza a ser cuestionado a partir de la aparición de debates en torno al problema del género.

En el caso de una de las personas informantes que huyó de casa con su novio, es posible notar que hubo consentimiento de su parte, aunque más ligado a la tradición occidental. En este caso, el *ts’onoj* (ver Esquema #4) se brincó como parte del proceso “adecuado” de llevar a cabo el matrimonio, pues ninguna de las familias estaban enteradas de una decisión tomada únicamente por los implicados directamente en la relación socioafectiva.

Definitivamente, el papel de la familia a la hora de dar consentimiento o *ts’onoj* tiene mucho peso, tanto si viven en su comunidad de origen como si migran al mundo más urbano como en el caso de San Cristóbal de las Casas. En buena parte de los acuerdos matrimoniales, la familia, tanto en la comunidad *tsotsil* como en la *tseltal*, mantiene un predominio en cuanto a la palabra sobre si los hijos pueden o no unir su vida en matrimonio.

#### **Esquema #4**

##### *Ts’onoj*



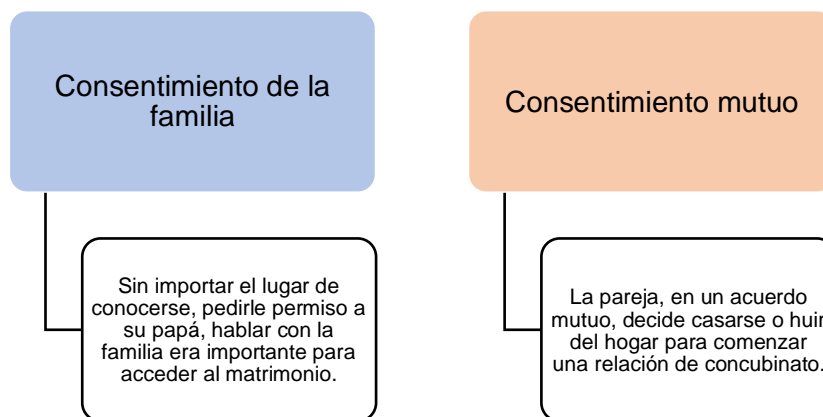
Nota: Significado del ts'onoj desde la perspectiva de los informantes (Elaboración propia).

Rojas González, en su relato, nos da una descripción de lo que pasa en las familias de la comunidad cuando dan su consentimiento.

... Durante la tercera visita, Mateo Bautista ha de sucumbir con elegancia... Y así sucede: entonces acepta los regalos con un gesto displicente, a pesar de que ellos han aumentado con un «enredo» de lana, un «huipil» bordado con flores y mariposas de seda, aretes, gargantilla de alambre y una argolla nupcial, presentes todos del novio a la novia. Se habla de fechas y de padrinos (1970, p. 17).

### Esquema #5

#### *Consentimiento*



Nota: Elaboración propia

#### IV. III. EL MU'HUUL EN LA COSMOVISIÓN TSOTSIL Y TSELTAL

El pago por la novia también es visto como los derechos que adquiere el hombre, al momento de contraer matrimonio, sobre su esposa. Tiene un papel primordial, pero el término dote para este acto está mal referido, pues la dote es la que paga la familia de la novia al esposo por contraer matrimonio y, en el mundo indígena, es al revés.

La palabra dote deriva de *dare*. En el derecho romano se establecía la dote como una donación; entonces se entiende que la dote es un conjunto de bienes que el marido recibe de parte de la familia de la novia para poder iniciar con una nueva familia y lo que conlleva el matrimonio (Sánchez Serrador, 2020). Es una especie de apoyo para la nueva vida que inician en conjunto.

Para García Garrido (1982), la dote es una manera en la que tanto el hombre como la mujer ejercen sus derechos y obligaciones en el matrimonio. El marido se encarga de administrar los bienes que proceden de la dote, mientras la mujer está dedicada a las labores domésticas y de crianza de los hijos; es por ello que la misma familia destina parte importante de los bienes de la mujer a su dote, pues en el derecho romano, tanto hombres como mujeres deben aportar al matrimonio.

Para los mayas, “el pago” o regalo que el padre del novio enviaba al padre de la novia, cuando era aceptado, significaba que el padre estaba dispuesto a entregar a su hija en matrimonio (Lazos Chavero, 1995). En maya *k'iche'* se dice *mu'huul*, aquello que en la tradición occidental matrimonial es denominado como dote o las arras (González Montes, 1999). El *Mu'huul* es una cuestión ligada a una visión comunitaria. Siempre que se recibe algo se da algo, hay una situación de enlazamiento entre participantes que va más allá del pago. Es un tema de reciprocidad, de dones y contra-dones.

La mujer representa una parte esencial en la familia; la mujer es un bien, de modo que pagar por ella es una cuestión de justicia. Si alguien se lleva algo, deja algo, quizás ahí está también el secreto de no pensar que la mujer es tratada como simple objeto, sino que quizás el asunto es que se intercambia por otros bienes que, hay que indicarlo, no la suplantán pero que, al menos, dejan algo a la familia ante aquel bien que se extrae de la casa. Por lo tanto es un don, aquello que Mauss (1979) describe como un regalo que conduce a la acción recíproca, como un préstamo que obliga a los que están



involucrados a sumarse a los intercambios, por lo tanto los sujetos deben devolver, en algún momento, lo que les es otorgado. Este don se considera como un lazo social, un acto de dar, recibir y devolver.

En los tsotsiles a este “regalo o pago” se le conoce como “*yolel stohel yahnil*”, lo que, señala Collier (1968), significa “está pagando por su esposa”. Desde la perspectiva occidental este “pago” sería señalado como la venta de una mujer o, dicho en términos legales, “trata de personas”; sin embargo, para las cosmovisiones mayas actuales, se acerca más a un ideal de reciprocidad que a una idea de compraventa de mujeres.

Este pago es un elemento central al contraer matrimonio, pero existen variaciones de cómo y cuándo se realiza, sobre todo en qué consiste. En ambas etnias se debe pagar por la novia o, en caso de no hacerlo, puede haber consecuencias para la futura pareja. Consecuencias que no son precisamente “terrenales”, sino que tienen implicaciones “divinas”. En palabras de un colaborador de la investigación:

*Cuando pasan desgracias en la familia, a veces es porque la novia no está bien pagada. Yo, por ejemplo, me enfermaba mucho cuando nací y mis papás me llevaron con una curandera, y ella les dijo que esa novia está mal pagada y que si no se pagaba bien yo me iba a morir. Entonces mi papá fue con mis abuelitos y se puso todo un día a trabajar para ellos, cortando leña, arando la tierra y ahí ayudándole a mi abuelito, para pagar bien a mi mamá y que yo no me muriera (Informante 2, San Cristóbal de Las Casas, noviembre 2021).*

Se trata de que no existe un dar sin recibir, ni un recibir sin dar. Los dones son gratuitos, pero esperan ser devueltos, generan una cierta forma de obligación para que, en otro momento, se tenga que responder por aquel don dado. Cuando no se hace esto, se producen consecuencias no deseables; para ellos no se trata de poner a una mujer en venta, sino que le están dando una retribución a la familia, primero, por extraer a una persona que constituye un bien o una parte de la familia y, segundo, por haber criado una buena mujer, una buena esposa y una buena madre. Esto es relevante, sobre todo, para que los hijos que están por venir no pasen por dificultades posteriores como enfermedades o la muerte. Por lo general, el pago incluye cosas básicas como comida y dinero o, a veces, solamente dinero.

Los actores de esta investigación coinciden en que el pago que dieron para poder casarse con sus respectivas parejas fue sumamente importante, pues sin esto las

mismas esposas se rehusaban a unir su vida en pareja, en el caso de los sujetos que residen en San Cristóbal de Las Casas. Ante esto, tuvieron que reunir lo que las familias pedían y, una vez obtenido, viajaban hasta la comunidad de origen y podían entregarlo al padre o jefe de familia. Como se observa, esto no constituye una opción, sino una necesidad dirigida hacia la preservación de un futuro óptimo para la relación matrimonial y para sus frutos.

Cuando las parejas también deciden huir sin el permiso previo de la familia, es la familia del novio la que, en algún momento, se verá en la necesidad de ir a pedir perdón con el padre de la novia por la falta tan grave que ha cometido su hijo. A fin de cuentas, terminan haciendo el pago por la novia, no sin antes hincarse ante el padre y suplicar el perdón para su hijo, así como la bendición para la nueva pareja. En este sentido, no es sólo relevante el permiso del padre de familia, sino también su bendición, el pronunciamiento de palabras buenas hacia la unión.

De igual manera el pago por la novia se puede dar, tal como sucedió con el ejemplo bíblico del libro de Génesis, con trabajo del yerno hacía el suegro, de manera que el suegro decide en qué momento su hija está lo suficientemente bien pagada para que la pareja pueda proceder a casarse. En algunas comunidades los casamientos se dan de manera masiva, lo cual es considerado justo por la religión católica; es decir, las parejas se casan, por ejemplo, debajo de un árbol porque al ser varias parejas (y no solo una como en occidente estamos acostumbrados a ver), las parejas no entran en la iglesia, por lo que deciden casarse en parques cercanos a la iglesia y son varias parejas las que reciben el sacramento del casamiento (ya que lo hacen por la religión católica), esto mismo ha sido expresado por las informantes y es una situación que ya esta normalizada por ellas.

Pero aunque el pago se sigue dando dentro y fuera de la comunidad de origen, el novio también puede negociar el pago por la novia, si ella ha incurrido en alguna falta, que puede ir desde sonreír hasta algo más grave. Por ejemplo, un sujeto de esta investigación correspondió la sonrisa cuando el novio la vio pasar en el mercado del pueblo (Predio Santiago), por lo que el novio pidió una reducción en el pago que fue entregado en efectivo; al respecto Neila Boyer (2013) hace hincapié en que para los mayas el cuerpo era el depósito de la "*sustancia ética*"; por tanto, para los tseltales es el

*mantalil*, que se traduce como consejo que le dan a alguien sobre lo que es bueno y lo que no, de esta forma el *mantalil* forma parte de una ética de vida. Pitarch (2004) también lo define como la forma en que se representan los hábitos sociales fundados en la ética, como el vestido, la comida, la forma de moverse y comportarse con la sociedad, entre otras cosas. En este sentido, podemos hablar que el novio (en este caso), sintió con la sonrisa un símbolo de seducción, por lo que no le pareció pagar lo acordado, ya que ella había correspondido a un gesto, que para él no sería bien visto.

Para los tseltales y tsotsiles tener la apariencia correcta en términos culturales, es observar las reglas sociales, ser una persona respetuosa y formada sobre la base de seguir los dictados de las costumbres dirigidas hacia lo que es socialmente apropiado (Neila Boyer, 2013).

De esta manera se explicaría por qué el novio de la informante anteriormente mencionada, se sintió impelido a llevar a cabo negociaciones con su padre respecto al pago adecuado por su pareja, ya que desde su perspectiva, ella faltó al *mantalil*. La observancia de una de las costumbres, como el pago, podría, al menos, aminorar la falta cometida en otra.

En este sentido podemos observar cómo el pago es para la familia que “pierde” a una hija, hija que seguramente era de ayuda en casa, hija que pasa a ser parte del esposo y de la familia de este último. Como lo indica la informante 5, ella tenía que despertarse muy temprano para recolectar agua para su suegra y hacerle el almuerzo a la familia del esposo, pues ya era parte de esta.

También el pago simboliza una ayuda para la familia de la novia, pues, muchas veces, la novia trabaja y apoya económicamente a sus padres, quienes pierden esta ayuda al momento en que la hija comienza a formar parte de la vida del marido. No es, según se diría, un intercambio mercantil, sino una retribución hacia quienes han contribuido a formar a una mujer que sabe cumplir con sus deberes.

Las costumbres sobre el pago pueden variar de un lugar a otro. En Chanal, pueblo que pertenece a la etnia tseltal, se entrega comida que pertenece a la canasta básica, como pozol, frijol, maíz, tortillas, tostadas, masa con chile (“con la que se hace un atolito picosito”), huevos, pan, café, tomate, repollo, carne de res, varias rejas de refresco;

dependiendo cuánto está dispuesta la familia del novio a dar y la familia de la novia a recibir.

Así también el pago representa una garantía de que se está recibiendo a una mujer que fue criada con valores que la hacen buena esposa y madre, aunque también se asegura la abundancia del hogar al tener una mujer “bien pagada”. Representa además un seguro en caso de que el matrimonio falle, pues en ese caso la mujer debe regresar al menos la mitad de lo que se entregó como pago, sobre todo en matrimonios concertados dentro de la comunidad de origen.

En el caso de los informantes de origen tsotsil, el pago de la novia se traduce en una unión de pareja que es legal ante los ojos de la familia, de la comunidad y de ellos mismos, pues los actores coinciden en que no fue necesario casarse por el civil o alguna religión, ya que al pagar, la pareja considera que su matrimonio ha sido llevado a cabo; el emprender un ritual legal o religioso queda a consideración de la pareja.

#### **IV.IV. EL RITUAL DEL MATRIMONIO TSELTAL**

Un ritual matrimonial puede ser religioso o civil, si es civil únicamente se va al registro civil, mientras que el religioso puede sugerir diversas cosas dependiendo de que religión tengan los novios. Los católicos celebran una misa, los protestante-evangélicos realizan un culto y, anteriormente, los mayas hacían un ritual que correspondía en ir por la novia a su casa, llevarla a casa del futuro esposo (esto simbolizando que la mujer de ahora en adelante iba a pertenecer a la familia del esposo, como esposa por supuesto); se amarraban las puntas de las mantas de los novios, simbolizando la unión y los más viejos de la comunidad les daban diversos consejos.

En el cuento publicado por Rojas González (1970), “Los novios”, también podemos ver gráficamente cómo es el ritual del matrimonio en Bachajón, donde los novios se ven por primera vez hasta el día de la ceremonia; la madre de la novia riega pétalos sobre el piso. El Principal habla de los derechos que ahora posee el hombre y de las sumisiones para la mujer, hace que los novios se tomen las manos y reza con ellos un Padre Nuestro. Reciben la bendición de sus padres y la madre de esta (la novia) termina la ceremonia diciendo: “... cuando quieras, puedes llevarla a tu casa para que te caliente el tapexco” (Rojas González, 1970).

Esta situación aún se vive hoy en día en muchas comunidades indígenas, con determinadas variaciones según la etnia a la que pertenecen, pero en esencia permanece siendo la misma. En el caso de Chanal, por ejemplo, el ritual del matrimonio se lleva a cabo en cuatro partes importantes, que si bien incluye el pago de la novia, para ellos es un solo ritual que se hace en cuatro tiempos:

*La primera se le llama “SBA A BIL”, es el comienzo de una pedida, donde se llevan cosas como: pozol hecho en bola grande más o menos como una cuartilla de maíz, tortillas hechas a mano, tostada, masa con chile que con eso se hace un atolito de chile que se come con huevos duros, esta sí muy picosa, carne de res, varias rejas de refresco, agua ardiente el famoso (posh), pan, café, azúcar, maíz, frijol, verduras como papa, tomate, repollo (Informante 5, Chanal, noviembre, 2021).*

*En esta pedida los padres del novio se hincan para pedir perdón a los padres de la novia porque su hijo vio a su hija y pudo hacer algo indebido, por lo que besaran las manos de los padres de la novia en símbolo de su disculpa y de que agradecen a los padres de la novia que hayan otorgado el perdón (Informante 5, Chanal, noviembre 2022).*

En la segunda pedida, que se da dependiendo de la familia de la novia, si acepta “el cortejo” o no, se ofrecen cosas que muchas veces son pedidas por los familiares de la novia o cosas que la familia del novio tiene la intención de dar. En ese sentido, las cosas para dar no están previamente determinadas, aunque se tiene la idea de qué es lo que normalmente se ofrece.

En la tercera pedida de la novia, donde también se ofrecen cosas, es cuando se fija la fecha de la “boda”. El día en que se pacte la boda, así como si se llevará a cabo por el civil o por la religión, dependerá de las familias y de los novios, pero las cuatro pedidas simbolizan que “*ya están bien casados*”, y es justo en este momento que las cosas que se ofrecieron anteriormente, se llevan por la familia del novio en cantidades más grandes. Es en este momento que se juntan todos los familiares de los novios y las cosas ofrecidas se reparten en partes iguales para todos los asistentes, sin importar si son niños o adultos.

En esta última pedida se platica con los novios, se les ofrecen consejos por parte de los más viejos de la familia. Le preguntan al novio cómo conoció a la novia y después de ello quedarán unidos como una pareja. Como podemos ver, es mediante los rituales

que se constituyen las alianzas y las redes de parentesco, simbolizan un aspecto medular en la cultura y en su dinámica interna.

Los rituales de matrimonio en el mundo indígena, como en el mundo occidental, son actos y ceremonias de celebración donde se realizan eventos públicos con el objetivo de que el matrimonio sea reconocido ante la sociedad. La diferencia está en que los rituales matrimoniales en el mundo occidental pueden ya no ser tan protocolarios –en ocasiones son considerados más como mero trámite administrativo o como forma de obtener/mantener prestigio social– como en el mundo indígena. Los rituales matrimoniales en la tradición más occidental están ligados a la decisión de los novios, más que de una necesidad comunitaria.

En este sentido podemos afirmar que en los rituales matrimoniales dentro de la cosmovisión maya se le da mayor valor y sentido a la palabra y al discurso, frente a un excesivo énfasis en lo visual, pues cada ritual va acompañado por discursos en los que se encuentran los consejos que se le otorgan a la pareja y que provienen de gente “especialista” o más sabia. La fiesta es para verse, el ritual es para escuchar la voz de la comunidad en un consejo.

Sin embargo, la modernidad propiciado el cambio de estos rituales, no sólo en el hecho de que sean más cortos sino que sean incluso omitidos, como hemos visto en el desarrollo del discurso de los informantes que migraron a la ciudad. Mientras que para unos los rituales continúan siendo importantes, para otros dejan de ser valorados para permanecer en el imaginario como una costumbre que puede o no llevarse a cabo sin problema alguno. Las consecuencias de llevarlos o no a cabo dejan de ser consideradas en primera instancia, aunque, de súbito, pueden aparecer y dirigir a la pareja a hacer rituales de absolución ante la falta cometida. He aquí la disputa en torno al modo en que se significa el mundo y se generan procesos de continuidad-discontinuidad con respecto a la tradición del matrimonio.

## **Esquema #6**

### *El ritual del matrimonio tseltal*

<b>Pedida</b>	<b>Pago</b>	<b>Fecha</b>	<b>Ceremonia</b>
Pedir permiso para casarse	Dar el pago por la novia según lo pedido por la familia	Se establece la fecha el día del enlace matrimonial	Es el ritual que une a la pareja, ya sea de manera tradicional, civil o religiosa

Nota: Elaboración propia

#### **IV.V. PERCEPCIONES DE LOS ROLES EN EL MATRIMONIO BAJO LA COSMOVISIÓN MAYA TSOTSIL Y MAYA TSELTAL**

Para los mayas, el matrimonio representaba la cúspide de la vida, era donde la mujer encontraba su razón de ser: buena esposa y madre. Como hemos visto, en las culturas mayas actuales se han dado diversos cambios en la forma de llevar a cabo un matrimonio y los rituales que este conlleva. En Occidente, el matrimonio representa una institución que permite el surgimiento de una nueva generación, creando redes de apoyo y colaboración entre los involucrados, así favorecen su supervivencia, en diversos aspectos de la vida.

En las culturas mayas, la mujer está ligada al hogar y, en cierto modo, llega a su plenificación al convertirse en esposa y madre, caso que en occidente ha sido ampliamente cuestionado desde fines del siglo XX, provocando luchas constantes contra el estereotipado de los roles de cada individuo, en este caso, de la mujer. Tanto en occidente como en la cultura maya, la mujer sigue siendo manifestando un lugar subordinado, tienden a ser colocadas en el lugar de meras espectadoras, como señala Chirix, “han quedado dependientes de las necesidades de otros, convencidas de que el deseo es patrimonio ajeno” (2003, p. 111).

En Occidente la mujer ya no sólo permanece en el hogar como ama de casa, es hoy también profesionalista, contribuye a la economía del hogar además de ser maestra, consejera, cocinera, amante, enfermera y, en muchos casos, pilar del hogar. En la concepción maya, el hombre y la mujer son complementarios, uno no puede desarrollarse sin el otro, sin embargo, en lo cotidiano no funciona así, ya que el rol de

jefe de familia lo tiene el hombre y quien toma las decisiones más importantes es él, mientras que la mujer no tiene poder explícito en la sociedad, aunque esto no la deja completamente desprovista de otro tipo de formas de poder más invisibles.

Durante el trabajo de campo, encontramos diversos testimonios de esto, y a pesar de conocer a parejas en una ciudad como San Cristóbal de las Casas, donde se mezcla lo propio y lo ajeno, los roles de género siguen estando bastante marcados. Los actores masculinos, ligados a una formación que reproduce patrones de género, señalan que cuando se unen en matrimonio, a pesar de haber conocido a la mujer trabajando, siendo en cierto modo independiente, ella pasa a ser ama de casa, a depender económicamente de ellos. De esta forma, mientras él trabaja, ella se dedica al hogar, si hay hijos es únicamente la mujer es quien los atiende; incluso mientras ellos no están trabajando, la obligación de la mujer hacia ellos es atender la casa, al marido y a los hijos. Tácitamente las prácticas se repiten y no presentan mutaciones tan definitivas.

También existe el caso de los sujetos que permanecieron en su lugar de origen hasta que contrajeron matrimonio, y que al volverse parte de la vida del marido, tienen que irse a vivir con él aunque esto involucre migrar a otra comunidad. Por ende, deben acatarse los designios del esposo y la familia de éste, realizando tareas domésticas desde muy temprano. Nuevamente, aparecen formas de obediencia que pueden ser vistas como estrategias de sometimiento, aunque tienen mucho de aprendizaje cultural que ha normalizado prácticas concretas.

Ante esto, una de las informantes narró la forma en que era tratada por la familia del esposo, pues ella se casó siendo niña todavía, por lo que hacer quehaceres domésticos no le parecía importante y prefería jugar, trepar árboles, situaciones que provocaban escenarios de violencia en contra de ella por parte de sus suegros. El cambio de responsabilidades y de actitud que exige, en cierto modo, el matrimonio, se presenta como un reto para mujeres que contraen matrimonio en edades muy tempranas.

De esta manera podemos dar cuenta que los roles de género siguen siendo ampliamente marcados hasta el día de hoy. Casos en los que las mujeres de Occidente siguen luchando para ser tomadas en cuenta y su voz valga lo mismo que la del hombre; aún son poco frecuentes en comunidades indígenas, pero ya comienzan a establecerse diálogos entre estas posturas que, a fin de cuentas, podrán reconfigurar patrones de



comportamiento que en tradiciones anteriores se consideraban formas de obediencia incuestionable.

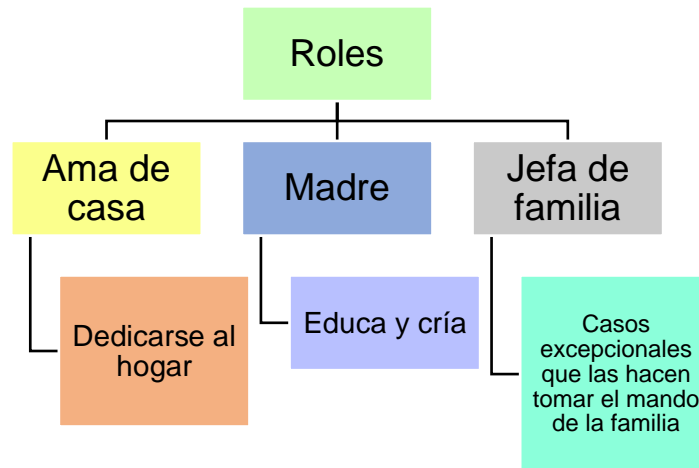
Neila Boyer (2013) habla del concepto de *Lekil Kuxlejal*, en proceso de transformación gracias a la apertura del *ethos* femenino, lo que ha permitido que las dinámicas familiares se vayan modificando, sobre todo por los distintos y continuos cambios socioeconómicos, religiosos y políticos sucedidos en Chiapas. La transformación de patrones genéricos camina a la par de la mutación de las formas de vida indígena. Por tanto la buena vida (*lekil kuxlejal*) muta a la voluntad del corazón que en tsotsil es *ach'kuxlejal*, lo que significaría el deseo de construcción de una vida lejos de ciertas pautas y costumbres que, aunque hayan sido reiterativas, no por ello son correctas. Esto justificaría cómo la construcción de vidas femeninas siguiendo el ejemplo de subjetividades occidentales potencian la agencia personal de las mujeres, dando lugar a otro estilo y orden de vida que posibilita nuevos roles en las mujeres indígenas; roles que no sean precisamente obligadas a acatar, como en el caso de viudez, sino que ellas mismas van perfilándose hacia un empoderamiento que les permite ser independientes.

En el contexto socioeconómico, los roles de género se pueden considerar interdependientes y complementarios, como se observa en diversas prácticas como el tejido para uso comercial (Sánchez, 2008). Hoy en día las mujeres de comunidades mayas mantienen un papel importante y son un agente económico relevante entre los adultos. El rol que cumplen permite incluir, al mismo tiempo, la sobrevivencia de la vida familiar en términos socio-económicos, como la formación de patrones ligados a la reproducción de patrones de comportamientos (ver Esquema #7).

Pero no pasa lo mismo en contextos más ligados a la política, pues aún existen resistencias masculinas que enfrentan a las mujeres cuando se trata de participación política efectiva. Para las mujeres de etnias tsotsiles y tseltales en los Altos de Chiapas, está prohibido (aunque ya ha habido excepciones un tanto violentas al caso) que accedan a un puesto político, pues se tiene la creencia que las mujeres no pueden tocar los símbolos de poder político como los son los bastones de mando (Jacórzyński, 2019).

## **Esquema 7**

### *Roles de las mujeres indígenas*



Nota: Elaboración propia

Vogt (citado en Jacórzyński, 2019), señala que si el bastón de mando es tocado por una mujer pierde su fuerza. Estos bastones son lavados con arena del río y, al mismo tiempo, se les reza a los dioses ancestrales para que los sigan bendiciendo. Con esto se garantiza que el bastón tenga seguridad y fuerza, mismas que son transmitidas al pueblo.

#### IV.VI. CAMBIOS EN TORNO A LA CONCEPCIÓN DEL MATRIMONIO EN JÓVENES TSOTSILES Y TSELTALES

En las ciencias sociales y muchos discursos políticos hemos escuchado de ese proceso llamado globalización, al punto de que casi cualquier fenómeno social y cultural se explica en términos de la globalización. La globalización se ha convertido, entonces, en la palabra mágica para describir y explicar el funcionamiento del mundo en el imaginario social. Así, examinar el tema del matrimonio indígena dentro de la cosmovisión maya en el mundo contemporáneo se ha convertido en un suceso importante por la cantidad de prácticas y procesos que se han ido alterando y acelerando, convirtiéndose en una construcción ideológica.

Luhmann (1986) propone el término *autopoiesis*, utilizado primordialmente en las ciencias biológicas, para señalar la capacidad de los sistemas vivientes a fin de mantener su autonomía y unidad, tratándose así de aquellos sistemas que reproducen todos los componentes elementales que lo han conformado, distinguiéndose de esa manera del entorno. El autor toma este concepto y lo lleva a las ciencias sociales, donde da cuenta

de caracteres autorreferenciados, sobre todo de la sociedad moderna, que, a la vez, se reproducen y se expanden, siendo capaces incluso de destruir otras sociedades.

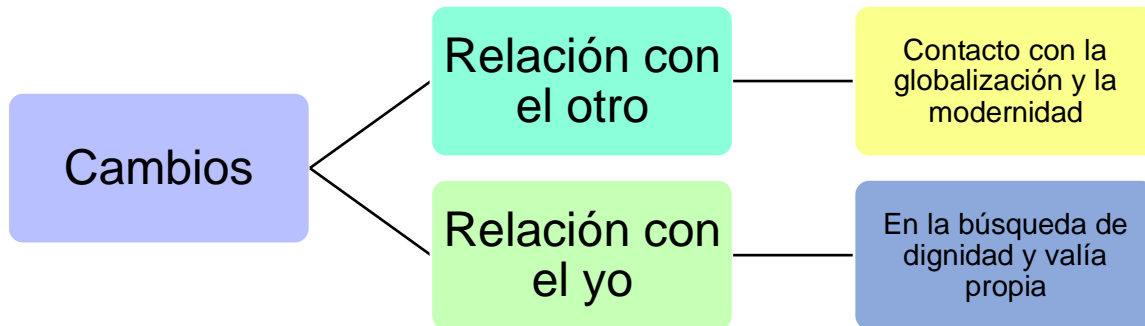
La situación de la comunidad maya actual y su contacto con la modernidad y la globalización se reconoce como sociedades pre-modernas, que deben desaparecer o asimilarse. La relación de las sociedades mayas con la globalización es un caso que deja ver cómo la identidad no se crea con esencias inalterables, inmutables en el tiempo. Esa identidad consiste en construcciones ideológicas y culturales en las que participan tanto el grupo social y las alteridades con las que el grupo se relaciona (Alejos, 2006).

De esa manera, el matrimonio, desde la cosmovisión maya actual, también se construye con significados que están íntimamente relacionados con la alteridad, en el proceso de las relaciones del yo con la otredad. Así, el significado del matrimonio y los rituales alrededor de este están contruidos desde la exterioridad de la otredad dominante y su proyecto de globalización (ver Esquema #8).

El matrimonio en la concepción maya estaba sustentado sobre valores patriarcales (acuerdos hechos entre masculinos), pero en ambientes matrilocales (o sea, el hombre pasa a vivir en el ambiente familiar de la esposa), es decir, el hijo varón iba con su suegro a trabajar para él por un período de cinco años para ganarse no sólo a la mujer que sería su esposa, sino también el respeto de la familia política. De la misma manera, el matrimonio indígena cumple con una condición que es: los padres eligen a la pareja de sus hijos. Situación que ha ido cambiando en conjunto con la identidad de los jóvenes mayas actuales.

### **Esquema #8**

*Cambios ideológicos en hombres y mujeres tsotsiles y tseltales*



Nota: Elaboración propia

Ya sea porque dentro de su contexto están teniendo contacto con el mundo occidental y sus tendencias modernizadoras, como lo representan los casos de los informantes que son migrantes. Estos, por diversas razones, cambiaron sus costumbres, las acomodaron a sus necesidades, aptitudes y habilidades, o, simplemente, las han ido suprimiendo para mezclarse de lleno con la sociedad moderna, para poder encajar en ella o adaptarse sin, por ello, perder completamente su sentido identitario.

Sin embargo, hay otros casos como la informante 5, cuya experiencia personal con el matrimonio le hizo cambiar el rumbo de sus tradiciones, situaciones que tienen que ver con el plano psicosocial y emocional; pues el matrimonio, más que una unión para fundar una familia, representó para ella un trauma de la infancia: casarse a los 11 años aun cuando todavía no llegaba su período menstrual generó en ella una ruptura con los ideales de su tradición cultural. Situación que ya no quiere que sus hijos sigan repitiendo.

Como se observa aquí, rompen el ciclo, comienzan a generar cambios en sus modos de pensar y se adhieren a prácticas más occidentales (sin terminar subsumiéndose por completo ellas, sino generando complejas articulaciones) para, entonces, encontrarse con su dignidad y su valía. Esto tampoco significa que vivir en el mundo maya actual se necesariamente optar por mantener o perder la identidad, sino el modo en cómo se realizan adaptaciones y fusiones que transforman a la vez que conservan prácticas. Y es que para los mayas y los indígenas en general, esta dignidad

y valía se va construyendo en relación con entidades de otro orden, como la Madre Tierra y el *Ch'ulel*, con la naturaleza y las divinidades.

Podemos ver que las nuevas condiciones económicas y la migración tienen gran influencia sobre las costumbres y tradiciones matrimoniales, igual que sobre muchos otros aspectos en la vida de los mayas actuales, sobre todo de los jóvenes.

## CONCLUSIONES

Para los mayas antiguos, todo giraba alrededor de la naturaleza, los dioses y ellos como seres humanos. Los actos de un solo individuo vibraban en toda la comunidad, por lo que su afectación y sus consecuencias alcanzaban a la totalidad. Esa predominio de una visión comunitaria, de la vida de la comunidad como un todo, sigue resonando en la cosmovisión maya actual.

Tal es el caso de los tojolabales, para quienes, como planteó Lenkersdorf (2005), sus saberes y valores son eminentemente comunitarios, de modo que aún en su propia lengua prevalece la noción del “nosotros”. Pero un nosotros comunitario que se extiende más allá de lo propiamente humano, ya que incluye también a los animales y la naturaleza.

La vida comunitaria es un principio de acción incluyente que toma en cuenta a todos los seres que habitan en el planeta y es así como logran distinguirse del individualismo que la modernidad nos ha llevado a sobrevalorar.

Desde esta perspectiva, fue posible notar el hecho de que efectivamente existe un concepto de dignidad entre las mujeres mayas actuales, tsotsiles y tzeltales; pero dicho concepto dista bastante de ser el mismo que se aplica para las mujeres que hemos crecido en un mundo occidental. Pero no por ello deja de ser menos importante. Entre una dignidad ligada al valor propio de una persona particular, hacia el valor tenido por formar parte de una comunidad y cumplir con lo esperado de cada quién es también un modo de manifestar un sentido de dignidad.

Se trata, entonces, de poder asumir la existencia de la diversidad contra tendencias homogeneizantes que quieren subsumir la diferencia en la identidad. Los contextos en que interactúa la diversidad cambian continuamente. Ansió expresó sobre esto:

*(...) muchos están preocupados por "rescatar", "revalorar" antiguas identidades culturales. Esta actitud es parte de la lucha contra la tendencia centralista y homogeneizadora de la cultura. Se relaciona también directamente con la lucha que cada individuo libra dentro de sí contra la tendencia a reconocerse inferior, ignorante, menos capaz, en razón de su origen social, étnico, cultural o de cualquier otro índole" (1994, p. 3).*

Por ello se tiene que aclarar que la cultura se refiere a un conjunto de rasgos o una serie de productos, no es solo “folklore”, algo exótico. La cultura se refiere también a formas

de ver el mundo, percibirlo, significarlo y resignificarlo, de relacionarse con los demás y consigo mismo.

Por eso es importante remarcar la relevancia de la interculturalidad, pues actualmente vivimos viviendo en contextos de cambio, en ámbito de influencia cultural, situación que va generando cambios en su mundo. Todo esto se da como un proceso de acomodo, incorporación, integración y asimilación de formas de pensar, sentir y vivir que pueden provenir, cada vez con mayor notoriedad, de otras formas de ser (Ansión, 1994).

Sin embargo, ellas están más o menos orgullosas de ser detentadoras de su cultura, de llevar esta de una generación a otra a través de procesos de reproducción. Manifiestan un reconocimiento al hecho de ser hijas, esposas y madres; aunque algunas, más inmersas ya en el mundo Occidental después de fenómenos de migración interna, también creen que esta responsabilidad de ser las reproductoras de la cultura y la tradición debe ser compartida con los hombres.

Empero, esta adición de elementos de otras formas de vida que van adoptando, no significa que terminen negando lo que son, sino que intentan ver cómo generar una convivencia entre configuraciones culturales distintas, a lo que podríamos llamar transculturación. Aquí Noblet Valverde (2018) explica que se pueden identificar tres etapas: pérdida de la cultura o de componentes de ésta, incorporación de una cultura externa y, por último, elementos que sobreviven de la cultura originaria y la de fuera para crear una sola. En una especie de negociación que, a pesar de todo, no deja de ser desigual, no existe igualdad de condiciones.

Hay pérdidas, pero también reconocimientos, redescubrimientos, de este modo se reestructura el sistema cultural para cumplir con un proceso intercultural. Por todo esto, la conciencia de la mujer, de su poder y su valor existe en ellas y saben lo que son capaces de hacer no sólo por su familia, sino por ellas mismas.

Aquí, recae mucho el pensamiento anterior, pues efectivamente, ellas llevan muy en alto que todo lo que hacen se conecta con la vida en su comunidad, está dirigido hacia un bien mayor. La aceptación de estos preceptos no pasa simplemente por una sumisión silenciosa, sino que implica la comprensión del papel que un miembro de la comunidad juega, así como las problemáticas que pueden ser ocasionadas por no llevar a cabo partes de la ritualidad indígena.

La familia es un punto de encuentro para la cultura maya actual, pues nada está separado de ella; aunque el concepto de familia tampoco puede homologarse por completo a la idea occidental de familia nuclear, cuando mucho estaría catalogada dentro de las clasificaciones como familia extendida. Los resultados de esta investigación corroboran que, efectivamente, en la sociedad el hombre y la mujer están cargados con connotaciones culturales propias y que conllevan dos aspectos fundamentales: la alteridad y la jerarquía.

El primero de ellos nos hace constatar que efectivamente son dos sujetos con distintas obligaciones y roles, virtudes y capacidades, que poseen un reconocimiento desigual. Por lo tanto, sí existe una relación de poder-subordinación establecido como una suerte de organización natural basada en jerarquías que, más que impuestas coercitivamente, forman parte de la reproducción cotidiana de la vida. En la familia y a nivel doméstico, el varón es quien ejerce la autoridad (lo cual no implica en todos los casos formas de autoritarismo) y además se encarga de velar por la familia en general (aunque a veces esto puede ser meramente metafórico).

El hecho de que el hombre sea el jefe de familia está asociado a un principio económico, pues es quien sale al campo a trabajar, mientras la mujer cuida del hogar y los hijos. La división social-sexual del trabajo responde a criterios de orden casi naturales. La autoridad del hombre está relacionada con cumplir con su papel de proveedor, y sólo de este modo se justifica la autoridad que puede llegar a tener sobre la mujer. Así es como se construye una dinámica de intercambios familiares, donde lo cultural suele aparecer como el elemento que justifica el comportamiento y que, al mismo tiempo, construye el género.

La familia en la cultura indígena representa una comunidad pequeña, llena de saberes donde los actos de uno resuenan en todos. La acción debe ser concertada en la medida de que sus efectos y sus consecuencias no alcanzan solo a quien actúa, sino que remiten a toda la familia como estructura organizativa.

Como pudimos ver en los resultados de investigación, no importa el lugar de origen, la etnia ni la ciudad a la cual puedan migrar, la familia, de un modo u otro, representa o continúa representando un aspecto de poder simbólico sobre los hijos, por



lo que, tarde o temprano, será necesaria la aprobación de ella en los diversos aspectos y decisiones de la vida de la mujer y del hombre.

Entonces, ¿se podría hablar de la dignidad en torno al tema del matrimonio? Habría que preguntarse primero desde dónde está construido el concepto de dignidad y qué es lo que entendemos por dicho concepto. Si se remite a la dignidad como una construcción ligada a lo occidental, remitiendo sobre todo a uno de los logros de la Revolución Francesa y su declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, es posible indicar que no existe tal dignidad entre los pueblos indígenas. Sin embargo, las mujeres tsotsiles y tseltales tienen dignidad, pero vista desde su cosmovisión, desde su cultura y sus formas de vida. Cumplen un papel importante en la construcción, no sólo de la familia, sino de la vida comunitaria. Contribuir en esa construcción las reviste con una dignidad propia de su contexto pero que, actualmente, comienza a cuestionarse para aliarse a otras maneras de concebir tal idea de dignidad.

En el mundo indígena, el rol tanto de hombres como de mujeres, pero principalmente de éstas al ser las más involucradas en los procesos de formación de la infancia, es reproducir la cultura y tradiciones en las generaciones venideras, pero este rol es aún más relevante porque están construyendo adultos que aporten a su comunidad, no solamente al círculo personal y familiar.

La mujer tiene dignidad porque sabe que el trabajo que cumple es vital para la configuración y reproducción comunitaria; una configuración que responde a cinco aspectos: la relación con lo divino; la relación con los antepasados que pudieron construir en ellos personas de bien para lo común; la relación con la familia que es un lazo poderoso al ser la que les ha criado para ser un pilar crucial en la sociedad; la relación con la naturaleza, porque todo lo que les rodea tiene cualidades divinas y requiere respeto; y, sobre todo, la relación con el otro, ese otro que forma parte de la comunidad por lo que todo se reduce a un bien en común, un bien para todos. Es por todo esto que la mujer no solo cría hijos para ella misma, para su propio deleite, sino que los forma para la comunidad, Como madre y como esposa se suma a su esposo para que éste, al mismo tiempo, aporte también a su comunidad.

El matrimonio tradicional indígena, maya tsotsil y tseltal, visto desde la mirada occidental, carecería de dignidad, de valor y de importancia, sería visto como compra y

venta de mujeres, como un ejemplo de relaciones patriarcales donde predomina el machismo y el poder ejercido sobre la mujer. Pero visto el matrimonio desde ellas y ellos, aparece como un gozo; la vida en pareja, la vida como madre y esposa, la vida en común es algo que está más allá de los ideales individuales, puesto que responde a una comunidad que incluye no sólo a lo humano, sino que aún contempla a la naturaleza y las deidades.

La familia ejerce poder simbólico alrededor del fenómeno del matrimonio, es inminente en su concepción y en la aprobación, porque así como se quieren mujeres de bien, también las hijas deben de ir con hombres de bien, ya que este último también representa un poder divino que por jerarquía le corresponde al momento de fundar una nueva familia, puesto que es una parte humana del Ajaw.

Cuando esta familia “pierde” una hija es recompensada por su esfuerzo, por haber sido partícipes de la crianza de una mujer y todo lo que el papel de la mujer representa en la cosmovisión maya actual; también pierden a un miembro que quizá aportaba económicamente, por lo que no es una compra-venta, es una remuneración por lo mucho que la familia pierde. Pero, en cierto modo, la pérdida de la familia que implica una retribución, se corresponde con un enriquecimiento de la comunidad que continúa con sus procesos de reproducción, biológica y cultural.

El matrimonio tradicional aparece como problema en un contexto moderno donde impera un proceso de globalización no sólo económica, política y tecnológica, sino también cultural, con lo que formas de ver el mundo distintas, se ven constantemente cuestionadas en su vida cotidiana. Si bien la modernidad ha traído consigo cosas favorables, como el empoderamiento de la mujer, el conocimiento autónomo y los comercios que enaltecen lo autóctono, por citar algunas situaciones más actuales, también es cierto que ha acercado a realidades antes distantes pero no necesariamente para que entren en una interacción de aprendizaje y reciprocidad, sino de crítica y juicio que no promueven el diálogo intercultural. La negociación de patrones de comportamiento es profundamente desigual y basada en luchas hegemónicas donde ciertos grupos mantienen la primacía.

No obstante, gracias a esos acercamientos, también es cierto que muchas mujeres, en este caso, indígenas han podido salir de círculos de violencia intrafamiliar y,

con ello, genero estrategias para valerse por sí mismas, aprovechando actividades que sus madres cultivaron en ellas. Esto es lo que ha sucedido, por ejemplo, con los tejidos y su actual importancia no sólo como una manera de entrar en el mercado laboral, sino también para dar a conocer algo de su cosmovisión.

Aun después de todo este intercambio cada vez más acelerado, el matrimonio tradicional indígena mantiene elementos que no es posible encontrar en un matrimonio occidental. Algunas de sus propiedades y características lo tiñen de elementos culturales de alto valor, que son difícilmente cuando no se opera una apertura hacia formas de ver y habitar el mundo distintas.

En este punto debemos dejar de pensar al menos en un diseño global monolítico para relacionarnos (y por qué no, enriquecernos) con otras culturas. Pero esto requiere dejar de verlas desde una posición de superioridad y hacernos sordos y ciegos a cosmogonías no occidentales.

Retomando a Mignolo (2003), podríamos hablar de la necesidad de construir un pensamiento fronterizo crítico que permita moverse en los intersticios, en vez de asumir que la realidad se divide únicamente en dos extremos contrapuestos. Este pensamiento fronterizo es el sustento de esta tesis, pues en lugar de rechazar las prácticas tradicionales sobre el matrimonio en la cultura tsotsil y tseltal, al compararlas con las prácticas occidentales, busca comprender su proceder y, al mismo tiempo, establecer sus aportes y sus límites. Hacer esto ayuda, a nuestro parecer, a redefinir o ampliar la democracia, los derechos humanos, las relaciones interpersonales, puesto que una mujer occidental no puede imponer su noción de libertad, de dignidad y de vida a las mujeres dentro una cosmovisión maya, o dentro de cualquier otra cultura no occidental. En palabras de Grosfoguel (2006), esto constituye un mecanismo hacia un mundo transmoderno, más allá del eurocentrismo.

Por ello me gustaría finalizar diciendo que esta tesis se había pensado como un tema de género y de derechos humanos, viendo las prácticas matrimoniales tradicionales desde un enfoque occidental, donde se piensa en asuntos de compra y venta de mujeres, de falta educación (occidental) y de valores. Se buscaba mostrar en qué medida la visión indígena era equivocada y necesitaba ser intervenida a través de políticas públicas dirigidas a la transformación de su cosmovisión.

Sin embargo, después de revisar los propios presupuestos desde donde se observaba la alteridad, se convirtió en una tesis que nos hace pensar en mundos más allá del Occidental donde persisten y aún luchan otras culturas, otras formas de significar el mundo y lo que en él sucede; aunque sin por ello idealizar esas otras realidades. En ese sentido, esta tesis es un modesto reconocimiento de una forma de vivir y creer distinta sin caer en una universalización naturalizada.

Si hemos de optar por formas de universalización, éstas no deben responder a universalizaciones abstractas que imponen una forma de significar el mundo, negando las producciones de otros contextos; sino de universalizaciones de estrategias de lucha contra la exclusión social y la violencia que construye realidades basadas en la existencia de un “centro” de poder que construye sus “periferias” subordinadas.

## REFERENCIAS

- Alejos, J. (2006). Identidad y alteridad en Bajtín. *Acta Poética*, 27 (1), 45-61.
- Alonso González, J. C. (2008). Conceptos, Transformaciones y Políticas Familiares en Latinoamérica. En M. L. Gutiérrez Bonilla (Ed.). *Las Familias en Bogotá, realidades y diversidad* [pp. 17-40]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Álvarez-Gayou Jurgenson, J. L., S. M. Camacho y López, G. Maldonado Muñiz, C. A. Trejo García, A. Olguín López y M. Pérez Jiménez (2014). La investigación cualitativa. *Xikua. Boletín Científico de la Escuela Superior de Tlahuelilpan*, 2 (3). <https://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/tlahuelilpan/n3/e2.html>.
- Amnistía Internacional España (2021, 03 de agosto). *Qué es el consentimiento: cómo hablar (y pensar) sobre él*. <https://www.amnesty.org/es/latest/campaigns/2021/06/ltay-toolkit-blog-how-to-talk-and-think-about-consent/>.
- Ansión, J. (1994). La interculturalidad como proyecto moderno. *Páginas*, (129). <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/La%20interculturalidad%20como%20proyecto%20moderno.pdf>.
- Arce Cortés, T. (2008). Subcultura, contracultura, tribus urbanas y culturas juveniles: ¿homogenización o diferenciación? *Revista Argentina de Sociología*, 6 (11), 257-271.
- Arellano Palafox, S. (2009). *Matrimonio*. En J. A. Sánchez Barroso (Coord.). *Cien años de derecho civil en México 1910-2010. Conferencias en homenaje a la Universidad Nacional Autónoma de México por su centenario* (pp. 135-142). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/8/3834/13.pdf>.
- Ayala Carabajo, R. (2008). La metodología fenomenológico-hermenéutica de M. Van Manen en el campo de la investigación educativa. Posibilidades y primeras experiencias. *Revista de Investigación Educativa*, 26 (2), 409-430.
- Ballestrini, M (1998). *Cómo Elaborar un Proyecto de Investigación*. Servicio Editorial, Venezuela.

- Barnés, H. G. (2014, 5 de septiembre). Historia del matrimonio: cómo han cambiado las parejas a través de los siglos. *El Confidencial*. [https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2013-07-02/historia-del-matrimonio-como-han-cambiado-las-parejas-a-traves-de-los-siglos\\_195863/](https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2013-07-02/historia-del-matrimonio-como-han-cambiado-las-parejas-a-traves-de-los-siglos_195863/).
- Bass-Krueger, M. (2019, 30 de agosto). ¿Sabes por qué el vestido de novia es blanco? Esta es su curiosa historia. *Vogue*. <https://www.vogue.es/novias/articulos/historia-vestido-novia-blanco-reina-victoria>.
- Bobbio, N., N. Matteucci, y G. Pasquino (2007). *Diccionario de política*. Siglo XXI de España Editores.
- Boege Schmidt, E. (1988) *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*. Siglo XXI Editores.
- Calveriro, P. (2005). *Familia y poder*. Libros de la Araucaria.
- Cano Contreras, E. J., J. T. Paige Pliego y E. I. J. Estrada Lugo (2018). La construcción de la noción de Cosmovisión Maya en Guatemala. *Revista pueblos y fronteras digital*, (13), 1-29. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2018.v13.336>.
- Cantinho, M. (2004). *El curioso concepto de "cero concreto" mesoamericano y andino y la lógica de los dioses*. Universidad Complutense de Madrid.
- Carrillo, L. (2004). *Relación entre estilos de comunicación, manejo de conflicto y satisfacción en la relación de pareja*. Universidad de Las Américas Puebla.
- Castillo, M. y Schenerock, A. (2020). *Derechos humanos de las mujeres y migración interna en San Cristóbal de Las Casas: análisis del testimonio de una joven indígena Tzotzil*. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 31 (1), 87-99. <https://doi.org/10.15359/rldh.31-1.4>.
- Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública (2017). El matrimonio igualitario. Una lucha político-jurídica. *Cámara de Diputados, LXVIII Legislatura*. [www.diputados.gob.mx/index.php/esl/content/download/69473/349711/file/CESOp-12-72-14-MatrimonioIgualitario-250517.pdf](http://www.diputados.gob.mx/index.php/esl/content/download/69473/349711/file/CESOp-12-72-14-MatrimonioIgualitario-250517.pdf).
- Chandomí, P. (2016). Matrimonio forzado en Chiapas, cuando los usos y costumbres se anteponen a los derechos humanos. *Suprema Corte de Justicia de la Nación*. [https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/igualdadgenero/201705/2do.lugarReportajeEscrito2016\\_0.pdf](https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/igualdadgenero/201705/2do.lugarReportajeEscrito2016_0.pdf).

- Chirix García, E. D. (2003). *Alas y raíces. Afectividad de las mujeres mayas*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.
- Cohen, L. y L. Manion (1990). *Métodos de Investigación Educativa*. Ediciones La Muralla.
- Collier, J. (1968). *Courtship and marriage in Zinacantán, Chiapas, México*. Middle American Research Institute, Tulane University.
- Collier, J. (1995). *El derecho zinacanteco: procesos de disputa en un pueblo indígena de Chiapas*. CIESAS/UNICACH.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2018). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Artículo 33.
- Coontz, S. (2006). *Historia del matrimonio: Cómo el amor conquistó el matrimonio*. Gedisa Mexicana.
- Cortés, P. (2011). El Sentido de las historias de vida en investigaciones socioeducativas. Una revisión crítica. En F. Hernández, J. M. Sancho Gil y J. I. Rivas Flores (Coords.). *Historias de vida en educación: biografías en contexto* [pp. 68-74]. ESBRINA-RECERCA, Universidad de Barcelona.
- Crespo, R. y D. Parra (2017). *¿Estudios culturales latinoamericanos? Reflexiones a partir de algunas antologías*. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, (64), 13-37. <https://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n64/2448-6914-latinoam-64-00013.pdf>.
- Creswell J. W y C. N. Poth (2017). *Qualitative inquiry and research design. Chossing among five approaches*. Sage publications.
- De La Garza, M. (1990). *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya*. Universidad Autónoma de México.
- De La Garza, M. (2003). El matrimonio, ámbito vital de la mujer maya. *Arqueología mexicana*, (60), 30-37.
- De Landa, D. (2017). *Relación de las cosas de Yucatán*. Alianza Editorial.
- Dehouve, D (1978). Parenté et mariage dans une communauté náhuatl de l'état de Guerrero (Mexique). *Journal de la Societé des Américanistes*, 65, 173-208.
- Denzin, N. K. & Y. Lincoln (2012). *Strategies of qualitative inquiry*. Sage Publications.
- Díaz Gómez, F (2004). *Comunidad y comunalidad. Diálogos en la acción*, (segunda etapa), 365-373.

- Dilthey, W. (2008). *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica.
- Dorsch, F. (2002). *Diccionario de Psicología*. Herder.
- Durkheim, E. (1988). *Las reglas del método sociológico*. Alianza.
- Escalona Victoria, J. L. (2014) Espacios transpuestos: haciendo etnografía entre el campo y la ciudad. *Entre diversidades*, 1 (2), 175. 205. <https://doi.org/10.31644/ED.2.2014.a06>.
- Favre, H., (1973). *Cambio y continuidad, entre los mayas de México: contribución al estudio de la situación colonialista en América Latina*. Siglo XXI Editores.
- Fernández, A. (2015). Los esquemas culturales: una propuesta teórico metodológica para el estudio de la identidad en jóvenes pescadores de Armería, Colima, México. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 21 (42), pp.127-165.
- Figueroa Pujol, H. (1996). *Sujtesel: una oración para buscar el ch'uhlel de una persona en la comunidad tzeltal de San Juan Cancuc, en las altas tierras de Chiapas*. *Amerindia* (21), s/n. <https://amerindia.cnrs.fr/wp-content/uploads/2021/02/Sujtesel-una-oracio%CC%81n-para-buscar-el-chuhlel-de-una-persona-en-la-comunidad-tzeltal-de-San-Juan-Cancuc-en-las-altas-tierras-de-Chiapas-Me%CC%81xico-Helios-FIGUEROLA-PUJOL.pdf>.
- Flick, U. (2012). *Introducción a la investigación cualitativa*. Morata.
- Foucault, M. (1985). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Fuster Guillén, D. E. (2019) *Investigación cualitativa: Método fenomenológica-hermenéutico. Propósitos y Representaciones*, 17 (1), 201-215.
- García Garrido, M. J. (1982). *El patrimonio de la mujer casada en el Derecho Civil. I. La tradición romanística*. Barcelona.
- García Canclini, N. (1996). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3 (5), 109-128.
- Gaudemet, J. (1993). *El matrimonio en occidente*. Taurus.
- Geertz, C. (1989). Descripción densa, hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas* [pp. 19-40]. Gedisa.
- Gómez, J. (2022, 4 de marzo). Diálogo, consulta y consentimiento en la cosmovisión maya. *El periódico*. <https://elperiodico.com.gt/opiniones/opinion/2022/03/04/dialogo-consulta-y-consentimiento-en-la-cosmovision-maya/>.



- Gómez, E. (2017) *Introducción a la antropología social y cultural*. Universidad de Cantabria.
- Gómez Peralta, H. (2005). Los usos y costumbres en las comunidades indígenas de los altos de Chiapas como estructura conservadora. *Estudios Políticos* [online], (5), 121-144. <https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2005.5.37657>.
- González Montes, S (1996). Las “costumbres” del matrimonio en el México Indígena Contemporáneo. En B. Figueroa Campos (Coord.). *México diverso y desigual: enfoques demográficos. V Reunión de investigación sociodemográfica en México. Volumen 4* [pp. 87-105]. El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, Sociedad Mexicana de Demografía.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4), 17-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.245>.
- Gossen, G. H. (1979). *Los chamulas en el mundo del sol: tiempo y espacio en una tradición oral maya*. Instituto Nacional Indigenista.
- Guiteras Holmes, C., (1965). *Los peligros del alma, visión del mundo de un tsotsil*. Fondo de Cultura Económica.
- Hall, S., (2006). Estudios Culturales: dos paradigmas. *Revista Colombiana de Sociología*, (27), 233-254.
- Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Cossoni Bilbao.
- Hermitte, E. (1970). *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporáneo*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Hernández Díaz, M. (1997). *Ideas y creencias en San Andrés Larráinzar*. Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Centro Estatal de Lenguas, Arte y Literatura Indígenas.
- Hernández Sampieri, R., C. Fernández Collado y P. Baptista Lucio (2010). *Metodología de la investigación*. McGraw Hill / Interamericana Editores.
- Herrera, M. (2000). *Mujeres tzotziles y tzeltales: el precio de la emancipación femenina en Los Altos de Chiapas*. CESMECA.

- Herrera Puente, M. (2000). Granos de otra mazorca: La participación política de la mujer en Los Altos de Chiapas. En J. P. Viqueira y W. Sonleitner (Coords.). *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en los Altos de Chiapas (1991-1998)*. CIESAS, COMEX, IFE.
- Herrero, M. (2001). *Cambio de luna. Luz y sombra del voto femenino*. Ayuntamiento de Mérida, Yucatán.
- Hobsbawn, E. (1983). Introducción: la invención de la tradición. En E. Hobsbawn y T. Ranger (Eds.). *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Editorial Crítica.
- Holland, R. (1990). *Medicina maya en los Altos de Chiapas: un estudio del cambio sociocultural*. Instituto Nacional Indigenista.
- Huerta Ríos, C. (1981). *Organización sociopolítica de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*. Instituto Nacional Indigenista.
- Ibarra, L. (1996). Las ideas sobre la mujer en los tiempos más antiguos de Mesoamérica. *Estudios de cultura Náhuatl*, (26), 117-132. <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77970>.
- INI, (1994). *Memoria del seminario la mujer y los derechos fundamentales de los pueblos indígenas*. Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Desarrollo Social
- INEGI. (2010). Nupcialidad. *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. <https://www.inegi.org.mx/temas/nupcialidad/>.
- INPI (2018, 8 de febrero). Etnografía de los pueblos tzotzil (Batsil Winik' Otik) y tzeltal (Winik Atel). *Instituto Nacional de Pueblos Indígenas*. <https://www.gob.mx/inpi/articulos/etnografia-de-los-pueblos-tzotzil-batsil-winik-otik-y-tzeltal-winik-atel?idiom=es>.
- Itzamná, O. (2015, 2 de enero). En los pueblos mayas, ¿se casan las personas o las familias? *Prensa Comunitaria Km.* 169. <https://comunitariapress.wordpress.com/2015/01/02/en-los-pueblos-mayas-se-casan-las-personas-o-las-familias/#:~:text=El%20proceso%20matrimonial%20maya%20no,el%20proceso%20de%20la%20procreaci%C3%B3n>.
- Jacórzyński, W. (2019). El género y la política en Chenalhó, un pueblo maya-tzotzil en Los Altos de Chiapas, México. *Anuario Latinoamericano Ciencias Políticas y*

- Relaciones Internacionales*, 8, 209-235. <http://dx.doi.org/10.17951/al.2019.8.209-235>.
- Johansson K., P. (2003). La muerte en Mesoamérica. *Arqueología mexicana*, (60), 46-53.
- Kramarae, C. y Treichler, P. (1985). *A Feminist Dictionary*. Rivers Oram Press/Pandora.
- Kornblit, A. L. (Coord.) (2007). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales. Modelos y procedimientos de análisis*. Editorial Biblos.
- Lazos Chavero, E. (1995). De la candela al mercado: el papel de la mujer en la agricultura comercial del sur de Yucatán. En S. González Montes y V. Salles (Coords.). *Relaciones de género y transformaciones agrarias: estudios sobre el campo mexicano* [pp. 91-134]. El Colegio de México.
- Leite Mendez, A. E. (2011). *Historias de Vida de Maestros y Maestras. La interminable construcción de las identidades: vida personal, trabajo y desarrollo personal* [tesis de doctorado inédita]. Universidad de Málaga, Málaga, España.
- Lenkersdorf, C., (2005). *Filosofar en clave Tojolabal*. Porrúa.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós.
- López Austin, A. (2008). Los Mexicas ante el cosmos. *Arqueología Mexicana*, 16 (91), 24-35.
- Luhmann, N. (1996). *La sociedad de la sociedad*. Herder / Universidad Iberoamericana.
- Luna Reyes, D. (2013). *Nunca más un mundo sin nosotras. Identidades sociales y prácticas políticas desde mujeres tzeltales y tzotziles del estado de Chiapas, México* [Tesis de Doctorado inédita]. Doctorat en Psicologia Social, Facultat de Psicologia Social, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra.
- Lunes Jiménez, E. (2011). El Ch'ulel en los Altos de Chiapas: estado de la cuestión. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 6 (11), 218-245. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2011.11.139>
- Mariátegui, J. (2007). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Martí. J. (2002). *Nuestra América. Edición Crítica*. Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios Martianos.

- Spielmann, E. (1997). Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes que esta etiqueta apareciera: una entrevista con Jesús Martín-Barbero". *Dissens*, 3, 47-53.
- Mato, D. (Comp.) (2002). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO, UCV.
- Matos Moctezuma, E. (2003). Embarazo, parto y niñez en el México prehispánico. *Arqueología mexicana*, (60), 16-21.
- Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Méndez Díaz, A. A. (2017). Matrimonio igualitario, la visión desde el litigio. En A. M. Alterio y R. Niembro Ortega (Coords.). *La Suprema Corte de Justicia y el matrimonio igualitario en México* [pp. 79-105]. Universidad Autónoma de México.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Navarrete, F. (2005). *El mestizaje y las culturas regionales*. Red internacional de Estudios Interculturales. <https://red.pucp.edu.pe/ridei/libros/el-mestizaje-y-las-culturas-regionales/>.
- Neila Boyer, I. (2013). Los amores locos de una joven chamula. Simpatías materno-filiales y cambio social. *Entre Diversidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (1), 43-85.
- Neumann, R. (1994). Valuing quality teaching through recognition of context specific skills. *Australian Universities' Review*, 37 (1), 8-13.
- Noblet Valverde, V. C. (2018). La transculturación como clave para la comprensión de los fenómenos históricos-sociales. *Revista caribeña de ciencias sociales* [online]. <https://www.eumed.net/rev/caribe/2018/12/transculturacion-fenomenos-historicos.html>.
- Ordoñez Godino, A. (2014). *Un análisis sobre los matrimonios forzados, de la tradición a la ilegalidad* [Tesis de Licenciatura inédita]. Grado de Derecho, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España.
- Ortega, M. (1989) La frontera de la cultura: un estudio de la frontera desde la perspectiva organizacional. *Estudios fronterizos*, (18-19), 148-161.

- Ortiz, E. (2016, 15 de marzo). Los singulares rituales del matrimonio entre los mexicas. + de Mx. <https://masdemx.com/2016/03/matrimonio-los-mexicas/>.
- Page Pliego, J. T., (2005). *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. PROIMMSE / IIA-UNAM.
- Pérez Ruiz, M. L. (2017). Las muchachas mayas de Yaxcabá, Yucatán. *LiminaR*, 15 (1), 68-81. <https://doi.org/10.2536/liminar.v15i1.495>.
- Pérez Sántiz, R. (2013). *Espacios biográficos regionales de investigadores académicos bats'i vinik/antsetik desde la cosmovisión maya actual. Rupturas y reencuentros identitarios*. [Tesis de doctorado inédita]. Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- Pérez Serrano, G. (1994). *Investigación cualitativa retos e interrogantes*. La Muralla.
- Perelló Oliver, S. (2011). *Metodología de la Investigación Social*. Dykinson
- Pitarch, P., (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica.
- Pitarch, P. (2004). La conversión de los cuerpos, Singularidades de las identificaciones religiosas indígenas. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2 (2), 6-17. <https://doi.org/10.29043/liminar.v2i2.153>.
- Quepons, I. (2009). Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Diánoia*, 61 (76), 83-112.
- Real Academia de la Lengua Española (2001). Diccionario de la Lengua Española. <http://www.rae.es/drae/>
- Ríos, A., (2002). Los estudios culturales y el estudio de la cultura en América Latina. En D. Mato (Comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO, UCV.
- Rodríguez Gómez, G., J. Gil-Flores y E. García Jiménez (1996). *Metodología de la Investigación Cualitativa*. Aljibe
- Rodríguez Salazar, T., (2001). *Las razones del matrimonio. Representaciones, relatos de vida y sociedad*. Universidad de Guadalajara.
- Rodríguez Salazar, T., (2006). Cultura y cognición: entre la sociedad y la naturaleza. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(3), 399-430.

- Rodríguez-Shadow, M. J. (Coord.) (2007). *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Rodríguez-Shadow, M. J., M. E. D'Aubeterre y R. Shadow (2022). El matrimonio indígena en el México contemporáneo. *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, (58), 50-67. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/17765>.
- Rojas González, F. (1970). *Los novios*. CONACULTA.
- Rojas Solís, J y Flores Elvira, A. I. (2013). El noviazgo y otros vínculos afectivos de la juventud mexicana en una sociedad con características. *Uaricha. Revista de Psicología*, 10 (23), 120-139. <http://www.revistauaricha.umich.mx/index.php/urp/article/view/91>.
- Rostworowski, M. (2018). *Estructuras andinas del poder - ideología religiosa y política*. IEP.
- Ruiz Olabuénaga, J. I. y M. A. Ispizua (1989). *La decodificación de la vida cotidiana: métodos de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto.
- Samaniego Sastre, M. (2005). *Condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto*. CIDOB Editions.
- Sánchez, R. (2014, 5 de junio). Entre la tradición y el cambio: mujeres jóvenes indígenas de Chiapas. *La Jornada*, (215). <https://www.jornada.com.mx/2014/06/05/ls-portada.html>.
- Santamarina, C. y Marinas, J. M. (1995). Historias de vida e historia oral. En J. M. Delgado y J. Gutiérrez (Eds.). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* [pp. 259-287]. Editorial Síntesis.
- Simay, P. (2010). El tiempo de las tradiciones. *Antropología e historicidad*. En C. Delacroix, F. Dosse y P. García (Dir.). *Historicidades* [pp. 309-321]. Waldhuter Editores.
- Son Chonay, M., (2002). Cosmovisión y dualidad. *Revista Cultura de Guatemala*, 23 (2), 231-258.
- Spiro, M. (1997). *Gender Ideology and Psychological Reality. An Essay on Cultural Reproduction*. Yale University Press.

- Straus, M. A. (2004). Prevalence of violence against dating partners by male and female university students worldwide. *Violence Against Women*, 10 (7), 790-811. <https://doi.org/10.1177/1077801204265552>.
- Tamayo, M. (2006). *Técnicas de Investigación*. Mc Graw Hill.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R., (1987). *Introducción a los métodos cualitativos en investigación. La búsqueda de los significados*. Paidós.
- UNAM (s/f). *Derecho Legislado y derecho consuetudinario*. Universidad Nacional Autónoma de México. [https://programas.cuaed.unam.mx/repositorio/moodle/pluginfile.php/156/mod\\_resource/content/2/legislado-consuetudinario/index.html#:~:text=Cuando%20hablamos%20de%20derecho%20legislado,ser%20creado%2C%20representado%20y%20atendido](https://programas.cuaed.unam.mx/repositorio/moodle/pluginfile.php/156/mod_resource/content/2/legislado-consuetudinario/index.html#:~:text=Cuando%20hablamos%20de%20derecho%20legislado,ser%20creado%2C%20representado%20y%20atendido).
- Valhondo de la Luz, J. (2010). Reflexiones sobre el concepto de fronteras. *Etnicex: revista de estudios etnográficos*, (1), 133-145.
- Van Maanen, J. (1979). Reclaiming Qualitative Methods for Organizational Research: a Preface. *Qualitative Methodology*, 24 (4), 520-526.
- Villa Rojas, A. (1985). *Estudios etnológicos. Los mayas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Sánchez Serrador, M. (2020). *La dote en Roma* [Tesis de Doctorado inédita]. Grado en Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Huelva, Valladolid, España.
- Villasante, T. Montañés, M. y Martí, J. (Coord) (2000), *La investigación social participativa. Construyendo ciudadanía*. El viejo topo.
- Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de Culturas*. Paidós.
- Villoro, L. (2007). *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Wolf, E. R. (1957). Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central. *Clásicos y contemporáneos en Antropología*. CIESAS-UAM-UIA.
- Yanguas Sandoval, D. C. (2010). *Espacio emocional, familia y poder* [tesis de maestría inédita]. Maestría en Artes Visuales, Facultad de Artes, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Zebadúa Carbonell, J. P. (2011). Cultura, identidades y transculturalidad. Apuntes sobre la construcción identitaria de las juventudes indígenas. *Liminar [Online]*, 9 (1), 36-47.



## **APÉNDICE**

## **ANEXOS**

NOMBRE: Marina Díaz Velasco.

Nací el día 18 de julio de 1975, en la comunidad poblado la Libertad, municipio de Huixtán, Chiapas. Soy hija del sr. Natalio Díaz Gómez y de la Sra. Guadalupe Velasco López, ocupo el tercer lugar de los 12 hijos.

A muy temprana edad llego a mi vida mi primer hijo Antonio de Jesús, después de 7 años nació mi hija Concepción Guadalupe, después de un año y 6 meses nace mi pequeña Yessica Jazmín de apellidos López Díaz, estuve casada con Felipe de Jesús López Gómez, los tres de mayores de edad y enviudé en el año 2004.

Al momento de llegar a la vida quiero suponer que mis padres me recibieron con amor. fui creciendo, viviendo mi niñez con gran ilusión, jugando entre las flores, ríos, en los campos de siembra de frijol y maíz. En mi niñez fue lleno de naturaleza, en algunos momentos con dificultades que tuve que enfrentar en casa y en la escuela, no fui un buen estudiante, pero tenía que esforzarme porque mi ilusión es ser gran en la vida de tener una casa como un castillo lleno diferentes clases de flores.

En mi niñez me gustaba correr por los campos para persiguiendo las mariposas y cortando flores fue lo mejor que pude a ver disfrutado.

Un cambio radical en mi vida a los 11 años al venir a vivir en la ciudad hermosa de San Cristóbal de las casas, entre la escuela secundaria y la preparatoria durante el 3º. Grado de la secundaria me inscribo a un equipo femenino de vóleibol en mis ratos libres mi ilusión pues era jugar y tener amistades convivir con otras personas solo un rato me duro el gusto, luego me voy a grupo de danza folklórica donde me llamo mucha la atención y por lo mismo que me encantaba escuchar la música en marimba y sobre todo bailar, danzando entre los colores de los listones que parecen un arco iris, luciendo los aretes pesados grandes y colores que lucían grandemente una gran sonrisa, dando zapateados, balceando de un lugar a otro, haciendo giros con la falda colorida en su gran amplitud al compás de la marimba Chiapaneca.

La educación secundaria y el bachillerato los lleve a cabo en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, cuando cursaba mi Bachillerato terminamos con una

carrera profesional como secretaria ejecutiva, aprendí a manejar las teclas de la máquina de escribir mecánica a través de tiempos y sobre todo el cubre teclado que cubría totalmente los teclados que solo los dedos estaban fijos en ver lo que se transcribía existió una gran competencia en el grupo para demostrar quien es el mejor alumno, pero sabía que en algún momento esto me llegaría a servir. Al final al concluir mi Bachillerato está muy feliz para poder conseguir algún empleo, pero para mí fue muy difícil siempre lo primero que te pedían tener es experiencia y tener los 19 años; como apenas tenía 16 años no me quedo de otra quedarme en casa con mi madre.

EN EL MUNICIPIO DE CHANAL LOS MATRIMONIOS SE HACIAN DE LA SIGUENTE MANERA

CUANDO DOS JOVENES SE ENAMORAN EL HOMBRE TIENE LA OBLIGACION DE IR A PEDIR LA MANO A LA MUJER CON SUS FAMILIARES, SON CUATRO VECES DE PEDIDA.

LA PRIMERA SE LE LLAMA EN LENGUA INDIGENA TSELTAL SBA A BIL, EL COMIENZO DE UNA PEDIDA. DONDE SE LLEVA COSAS COMO: POZOL HECHA EN BOLA GRANDE MAS O MENOS COMO UNA CUARTILLA DE MAIZ, TORTILLAS HECHAS A MANO, TOSTADA, MASA CON CHILE QUE CON ESO SE HACE UN ATOLITO DE CHILE QUE SE COME CON JUEVOS DUROS ESTA SI MUY PICOSA, CARNE DE RES, VARIOS REJAS DE REFRESCO, AGUA ARDIENTE EL FAMOSO (POSH), PAN, CAFÉ, AZUCAR, MAIZ, FRIJOL, VERDURAS COMO PAPA, TOMATE, REPOLLO.

LA SEGUNDA PEDIDA DE MANO IGUAL SE LLEVA MAS COSAS DEPENDIENDO QUE ES LO QUE PIDE Y CANTIDAD DE COSAS ESTO LO PEDIRA LOS PADRES O FAMILIARES DE LA NOVIA.

LA TERCERA PEDIDA IGUALMENTE SE LLEVA LAS MISMAS COSAS, Y ES AHÍ CUANDO SE FIJA LA FECHA DE LA BODA.

EL DIA DE LA BODA SOLO SE CASAN POR LO CIVIL Y POR LA RELIGION LO HACEN UNA CON COSTUMBRE QUE LAS CUATRO PEDIDAS SIGNIFICA QUE YA ESTAN BIEN CASADOS, AQUÍ SI

AUMENTA MAS LAS COSAS DE LO QUE LLEVO EN LAS ANTERIORES PORQUE AQUÍ SE JUNTAN TODOS LOS FAMILIARES DEL NOVIO Y DE LA NOVIA.

SI EL MATRIMONIO NO FUNCIONA LA MUJER TIENE LA OBLIGACION DE REGRESAR MITAD DE LAS COSAS QUE GASTO EL HOMBRE Y ESTO SI NO LO HACE SERA COMO UN DELITO QUE NO TE IRA BIEN EN TU VIDA.

LAS COSAS QUE LLEVAN DURANTE LAS 4 PEDIDAS, SE REPARTE POR PARTES IGUALES DESDE LOS NIÑOS O NIÑAS MAS PEQUEÑAS Y HASTA EL ULTIMO ADULTO. TAMBIEN EN LA PRIMERA PEDIDA EL NOVIO Y SUS PADRES SE INCLINAN ANTE LOS PADRES DE LA NOVIA PIDIENDO PERDON POR SU HIJO QUE LE HAYA VISTO A SU HIJA COMO PARA SU NUERA Y SI LOS PADRES DE LA NOVIA LOS PERDONA LES BESARAN LA MANO A LOS PADRES DE LA NOVIA.

LUEGO COMIENZA UNA GRAN PLATICA DONDE LES PREGUNTAN COMO SE CONOCIERON, SI LO QUE ESTAN SEGUROS DE LO PIENSAN HACER Y PUES LOS CONSEJOS SON VARIOS QUE LES DAN A LOS NOVIOS DESDE LOS TIOS O UN ANCIANO QUE PERTENEZCAN A LA FAMILIA. ENTONCES QUEDARAN UNIDOS EN UNO SOLO.

ESTA TRADICION SE HA IDO PERDIENDO YA QUE LOS JOVENES DE AHORA SE JUNTAN SIN NINGUN MATRIMONIO O LAS MUJERES SE HUYEN CON EL HOMBRE O SIMPLEMENTE Y LAMENTABLE QUE QUEDAN EMBARAZADAS.