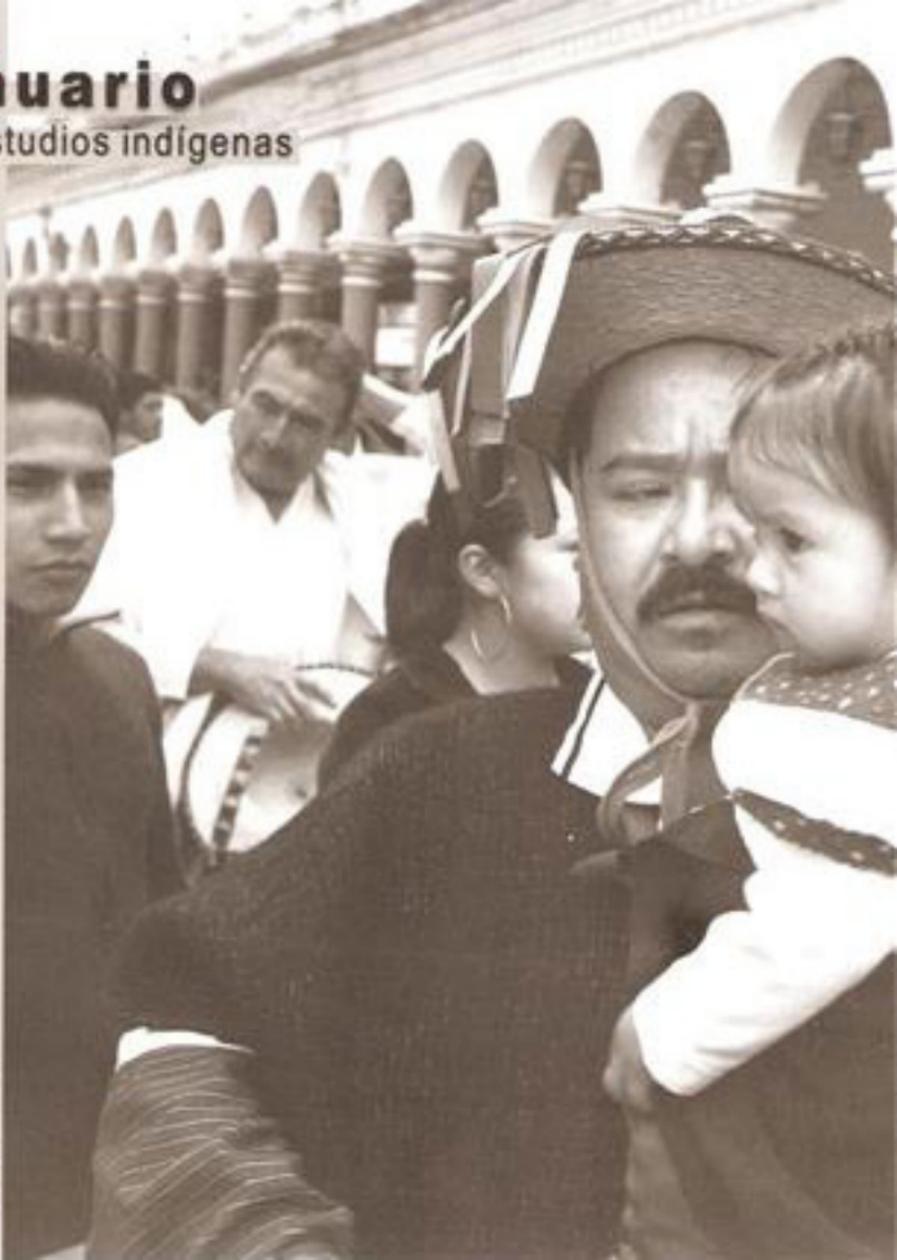


Quinario
de estudios indígenas
XIII

Antropología del poder



ISSN 1405-1222

Anuario de Estudios Indígenas XIII
Antropología del Poder

2009

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Anuario de Estudios Indígenas XIII
Antropología del Poder

Comité editorial: GUADALUPE RODRÍGUEZ GALVÁN, ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS,
DOLORES ARAMONI CALDERÓN, JORGE PANIAGUA MIJANGOS Y RAÚL PÉREZGROVAS GARZA.

Coordinadoras del volumen: GRACIA IMBERTON Y SONIA TOLEDO.

Anuario de Estudios Indígenas XIII es editado por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas
© 2009 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS. Colina Universitaria, Blvd. Belisario Domínguez, km. 1081, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

ISSN: 1405-1222.

Diseño de portada y Fotografía: Efrain Ascencio Cedillo
Formación y Composición Editorial: Víctor M. Villalobos H.
Apoyo Técnico: Higinia del Rayo Gómez Díaz
La composición fue hecha en el IEL, se emplearon tipos Zapf Ellipt BT 10.5 y 14.

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2009, en Talleres Gráficos de la UNACH, 10ª Sur Poniente No. 346 "A", Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. El tiraje consta de 500 ejemplares.

El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores.

Pedidos a la Biblioteca del Instituto de Estudios Indígenas, Centro Universitario Campus III, Boulevard Javier López Moreno s/n, Barrio de Fátima, C.P. 29264, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
Teléfono y fax: (967) 6783534
Email: bibliotecaiei@hotmail.com
Página Web: www.iei.unach.mx

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Presentación	7
Primera Sección	
Diversas perspectivas sobre el poder	13
Para una antropología del poder. Una agenda a partir de trabajos recientes sobre la finca y la comunidad en Chiapas JOSÉ LUIS ESCALONA VICTORIA	15
Hannah Arendt y el neozapatismo. Sobre los usos sociológicos de la filosofía política MARCO ESTRADA SAAVEDRA	53
Reevaluando las rebeliones campesinas en la era de la globalización MEHMETKUCUKOZER	79

Segunda Sección

Estudios históricos y etnográficos de las contiendas de poder .. 125

Legitimidad y poder en un barrio de San Cristóbal.

El juzgado de Cuxtitali en el siglo XIX

ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS 127

La Estación Experimental de Carapan y

la educación indígena en México

MARCO A. CALDERÓN MÓLGORA 153

La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas:
disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977

JAN RUS 181

'¿Qué harán los ladinos?' Finqueros,
identidad y conflicto en Chilón, Chiapas

AARON BOBROW-STRAIN 231

La fiesta de san Andrés y los espacios de poder
en Simojovel, Chiapas

SONIA TOLEDO TELLO 265

El ejido: diferenciación y estratificación social

ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ 299

Suicidio, poder y acción humana

GRACIA IMBERTON 329

AGRADECIMIENTOS

A todos los que participaron en las sesiones del seminario en las que fueron comentados y discutidos los trabajos que hoy conforman este Anuario, queremos agradecerles su disposición para echar a andar esta empresa colectiva.

Especial reconocimiento merece José Luis Escalona Victoria por su contribución para lograr la presente publicación. Pero sobre todo, por asumir con entusiasmo y entrega la dirección del Seminario de Antropología del Poder desde que se inició. Pocos son los espacios académicos que perduran, y en éste ha prevalecido el debate de las ideas a la luz de la discusión de los avances de investigación, en un clima de compañerismo y amistad.

La carencia de recursos nos obligó a las coordinadoras de este número a asumir el compromiso de revisar todos los textos, así como las traducciones del inglés al español de dos contribuciones. En esta labor contamos con la valiosa colaboración de Francisco Pérez Flores. Además, Jacinto Coello Imberton realizó la traducción del inglés al español de otro trabajo más. A ellos nuestro más sincero reconocimiento. La fotografía y el diseño de la portada se lo debemos a Efrán Ascencio Cedillo, quien solidariamente nos brindó su trabajo y creatividad para este número del Anuario. Igualmente agradecemos a Higinia del Rayo Gómez, secretaria del IEI, el apoyo técnico para la edición del volumen.

PRESENTACIÓN

A partir del año 2006 el Anuario de Estudios Indígenas dejó de estar orientado a la difusión de los resultados de investigación del personal académico del Instituto de Estudios Indígenas y de algunos investigadores externos, para convertirse en una publicación temática que pretende mayor profundidad y consistencia en cada volumen. Bajo esta nueva modalidad, el presente Anuario de Estudios Indígenas XIII se ocupa del tema de la Antropología del Poder, y es el resultado del trabajo que hemos desarrollado en un Seminario que, desde el año 2000, reúne a investigadores de diferentes instituciones académicas. A pesar de las diversas problemáticas que cada uno de nosotros estudia, hemos puesto en el centro del debate la temática del poder.

Por lo anterior, la convocatoria para este volumen fue cerrada, y la dinámica que se siguió con cada una de las contribuciones fue la misma del Seminario. Se organizaron sesiones para discutir colectivamente cada uno de los trabajos. De esta manera, antes de ser dictaminados por un especialista en la problemática particular, los textos recibieron comentarios, sugerencias y críticas constructivas con el ánimo de contribuir a elevar su calidad.

Sin lugar a dudas, la dinámica de discusión y el trabajo de revisión y traducción que asumimos los coordinadores de este Anuario resultaron enriquecedores, sin embargo, consumieron buena parte del año 2008, razón por la cual no logramos cumplir nuestro propósito de publicar el volumen este mismo año.

Estructura del Anuario

El Anuario XIII está organizado en dos secciones, referidas principalmente a Chiapas: la primera incluye artículos que discuten diversas perspectivas conceptuales sobre el poder a la luz de distintos casos concretos; la segunda contiene estudios de corte histórico y etnográfico que describen y analizan diversas contiendas de poder. Ambas secciones se inscriben en el ámbito de lo que José Luis Escalona, autor del artículo que abre este volumen, define como antropología y sociología del poder.

En ese artículo, Escalona destaca una serie de elementos para delinear una propuesta novedosa acerca de la noción de antropología del poder. Discute las perspectivas de distintos autores –Wolf, Weber, Marx, Bourdieu y Gramsci, entre otros– y parte de la consideración de que esta acepción hace referencia a un ámbito de relaciones sociales mucho más amplio que rebasa lo estrictamente político. Asimismo, el autor nos ofrece un panorama de las posibilidades del uso de la categoría de poder a partir de estudios más o menos recientes enfocados en dos espacios sociales fundamentales en la historia de Chiapas del siglo XX: la finca y la comunidad agraria. (Algunos de estos estudios son de colaboradores de esta publicación).

Le sigue la sugestiva contribución de Marco Estrada en la que hace una reflexión acerca del discurso político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su “aparente” cercanía con la filosofía política de Hannah Arendt. Es así como nos presenta el uso metodológico que hizo de las ideas de la filósofa alemana para observar, describir, comprender y explicar las dimensiones políticas del neozapatismo en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona en Chiapas.

Cierra esta sección Mehmet Kucukozer, quien nos presenta un audaz análisis comparativo entre dos movimientos recientes: el del EZLN en Chiapas y el del PKK (Partido de Trabajadores de Kurdistán) en el sureste de Turquía. Parte de la crítica de Theda Skocpol a los análisis de las revueltas campesinas y las interrogantes no resueltas por estos estudios, que resume en tres grandes preguntas: “¿Cuáles son los campesinos más proclives a la revolución y por qué?; ¿Qué papel tienen las organizaciones políticas y militares en las revoluciones campesinas?, y, ¿Crea el

capitalismo imperialista condiciones para las revoluciones campesinas?”. Las tres preguntas planteadas por el autor retoman viejas discusiones sobre los movimientos y revueltas campesinas, renovadas por el contexto actual de Chiapas y Turquía en una etapa de capitalismo global.

En la segunda sección, Anna María Garza nos remonta a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, del siglo XIX. A partir de la amplia documentación existente sobre el barrio indígena ladinizado de Cuxtitali, la autora analiza la manera en que sus habitantes se apropiaron de una institución, el juzgado del barrio, que formaba parte de la estructura de administración de justicia a escala estatal y nacional. Guiada por las ideas que autores como Corrigan y Sayer discuten acerca de la formación del Estado y por el concepto de poder de Eric Wolf, Garza nos muestra de manera consistente la forma particular en que los cuxtitaleros se relacionaron con el naciente Estado mexicano hasta convertirse en ciudadanos durante la segunda mitad del siglo XIX.

Después, Marco Calderón escribe acerca de uno de los primeros proyectos indigenistas desarrollado en el siglo XX en el estado de Michoacán: el de La Estación Experimental de Carapan. El trabajo muestra, por un lado, que a pesar de la gran cantidad de estudios sobre el indigenismo aún resta mucho por conocerse; por otro lado, deja ver que el indigenismo mexicano no fue homogéneo ya que existieron posiciones diversas y hasta encontradas entre los funcionarios de distintos niveles que participaron en éste. Esto se hace evidente, por ejemplo, a partir de la recreación de las discusiones acerca de cómo educar a los indígenas mexicanos («tribus», en el lenguaje de la época), y la relación que ello tenía con los esfuerzos por homogeneizar el país.

A continuación, Jan Rus nos ofrece una interpretación crítica acerca de las expulsiones en San Juan Chamula, que supera a aquellas que reducen el problema a la intromisión de misioneros norteamericanos o a la acción de los caciques locales. Además de explorar ampliamente la historia del problema, en la cual mucho tuvo que ver la relación de la población chamula con el Estado corporativo, Rus propone cambiar el foco de atención. Sostiene que si las expulsiones y la violencia de las últimas tres décadas en esta comunidad indígena son referidas frecuentemente como prueba de la fuerza del cacicazgo local y de las tendencias “tradicionalis-

tas” y antidemocráticas de los pueblos de los Altos de Chiapas en general, enfocarse en los expulsados podría probar lo contrario. Y pregunta: “¿Cuántos otros han luchado tan persistentemente y a tal costo contra el corporativismo, el PRI y el caciquismo como los chamulas expulsados?” Así, enfatiza la pluralidad de posturas políticas entre la población chamula, para echar por tierra el imaginario que la recrea como una comunidad homogénea.

En contraste con el trabajo anterior, el de Aaron Bobrow-Strain nos da a conocer una parte del mundo ladino finquero del municipio de Chilón. Interesado en contribuir al escaso conocimiento que en Chiapas se tiene de los grupos “relativamente poderosos”, ofrece una visión rica, compleja y no estereotipada de este sector social. Nos habla de una élite marginal, al borde de la “familia chiapaneca”, que por más de un siglo defendió un mundo de privilegios raciales, poder político, autoridad moral y monopolio agrario en la región. Su estudio se sitúa en el momento en el que dicho mundo se estaba desmoronando como producto de los cambios económicos y políticos neoliberales y de las masivas invasiones de tierras producidas en el contexto de la irrupción zapatista de 1994. Para entender este proceso, que el autor llama “un mundo que se había vuelto loco”, explora las relaciones de constitución mutua de la identidad ladina, los intereses económicos y la política neoliberal.

En el campo de las contiendas entre mestizos e indígenas, Sonia Toledo trata el tema del resurgimiento de la fiesta en honor a san Andrés en el municipio de Simojovel, la cual fue suspendida por las prohibiciones de las iglesias evangélicas y católica, y por la violencia desatada durante el conflicto agrario de las décadas de 1970 y 1980. La autora ubica la reinención de esta celebración en el marco del nuevo escenario social y político creado con la desaparición de las fincas al finalizar el siglo XX, y a partir del impacto del movimiento neozapatista en la región donde se ubica Simojovel. Retomando las ideas de espacio social de Pierre Bourdieu y David Harvey, Toledo concibe, de manera original, la reedición de la fiesta como la lucha de una parte de la población tzotzil por apropiarse de un espacio de poder simbólico que había estado controlado, durante el siglo XX, por el grupo de poder finquero y agrocomercial del municipio. Asimismo, muestra que las prácticas culturales, en este caso de indígenas tzotziles, no son reminiscencias del pasado ni tradiciones milenarias.

Son, por el contrario, manifestaciones permanentemente renovadas y negociadas que aluden a conflictos, intereses y esperanzas del presente.

De vuelta al espacio de la comunidad indígena, Antonio Gómez se ocupa –con una mirada acuciosa– de una institución presente en los ejidos del campo mexicano, pero que en Chiapas ha merecido poca atención de los investigadores. Siguiendo el caso de una pequeña localidad tojolabal, y haciendo uso de la noción de campo de Pierre Bourdieu, Gómez da cuenta de cómo la asamblea, creada durante el cardenismo como consecuencia del reparto agrario, se desarrolla en las localidades tojolabales. Explora las maneras en que ésta se impone, es apropiada y termina constituyéndose en el espacio en el cual se “resuelven los conflictos”, es decir, donde se confrontan las fuerzas, a partir del capital que cada individuo posee como instrumento de negociación en el campo de poder local.

Cierra este volumen otro ejercicio reflexivo que resulta innovador; se trata de la colaboración de Gracia Imberton, quien desde el tema del suicidio se aproxima a la discusión sobre el poder. Considerado por muchos como el acto que expresa la voluntad individual por excelencia, el suicidio ofrece la posibilidad de acercarse a las ideas de la acción humana y del individuo, nos dice textualmente la autora. Para ello retoma, por un lado, las ideas que sobre la problemática expresan los choles de varias localidades del municipio chiapaneco de Tila, y, por el otro, discute las concepciones en torno al individuo y la sociedad de Emile Durkheim, autor que ha trazado la ruta de los estudios sociales sobre el suicidio. Sabedora de que estas dos son lógicas que no tienen punto de comparación, busca explorar en ambas las nociones que sobre el individuo y su capacidad de acción en el mundo social contienen, así como las ideas de poder que les subyacen.

Los diez artículos aquí reunidos aunque traten temas, temporalidades y espacios diversos, constituyen diferentes acercamientos y perspectivas del poder. El propósito de este volumen es contribuir a la creación de espacios para la discusión de esta temática y también a generar debate entre estos acercamientos y otros más, así como brindar materiales empíricos para su comparación. Esta es la invitación que lanza el Anuario de Estudios Indígenas XIII al público lector.

Gracia Imberton y Sonia Toledo.

Primera Sección
Diversas perspectivas sobre el poder

PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL PODER UNA AGENDA A PARTIR DE TRABAJOS RECIENTES SOBRE LA FINCA Y LA COMUNIDAD EN CHIAPAS

José Luis Escalona Victoria
CIESAS-Sureste
joseluisescalona@prodigy.net.mx

I. Introducción

A fines del siglo XX e inicios del XXI, diversos textos antropológicos producidos y, en muchos casos ya publicados, confluyeron en un conjunto de problemáticas particulares de la historia contemporánea de Chiapas, en específico en el centro del estado. En primer lugar esta literatura revisaba dos grandes temáticas que han estado presentes en la investigación antropológica sobre la región, de manera desigual: por un lado, la comunidad, con diversas variantes históricas, ecológicas, sociológicas y políticas, un tema con una larga historia en las disciplinas antropológicas; por otro lado, la finca, muchas veces mencionada pero poco analizada a fondo en estudios etnográficos específicos.

En segundo lugar, los trabajos fueron resultado de procesos de investigación etnográfica desarrollados en este período, cuando era posible registrar las consecuencias múltiples de los importantes cambios que se vivieron en el mundo rural chiapaneco a lo largo del siglo XX. Entre esos cambios está la lenta pero definitiva decadencia de la finca como el espacio fundamental de reproducción social que fue en la historia chiapaneca previa, quizá hasta el reparto agrario de mediados del siglo XX en general y mucho después en algunas regiones del estado.¹ El otro

¹ Ese proceso está también acompañado, en algunas regiones, por el surgimiento de nuevas formas de empresa agropecuaria, como la creación de ingenios azucareros (como los de Huixtla en la costa occidental y Pujilic en el centro de Chiapas) o la transformación de algunas casas de finca en

cambio significativo fue el crecimiento y la diversificación de las comunidades agrarias como espacios sociales de reproducción social fundamentales, espacios que han vivido una expansión sobre diversas áreas geográficas y ecológicas del estado, incluso aquellas que habían permanecido como parte de fincas o de diversas variantes de empresas agropecuarias y forestales (las llamadas monterías, por ejemplo).²

En tercer lugar, un conjunto particular de esta literatura, desde mi punto de vista como lector, se produjo desde diversas perspectivas de la antropología que buscan cuestionar algunas visiones convencionales acerca de la comunidad y la finca. Se trata de trabajos que invitan a reformular los parámetros con los que se hace investigación acerca de estos temas y que, por lo mismo, ofrecen miradas alternativas sobre ellos. Así que en este artículo no se hace una revisión exhaustiva de la literatura sobre estos temas. Más bien se trata de una selección de textos (ver la bibliografía de referencia)³ que pueden ser leídos como contribuciones a una perspectiva que se podría denominar, de manera amplia, como una antropología del poder. Señalar los contornos de lo que podría ser el campo de la antropología del poder, a partir de esta literatura, será el propósito central de este artículo.

El término “poder” ofrece, sin embargo, muchas dificultades. Por un lado, aunque es ampliamente utilizado en la investigación en ciencias sociales, su utilización ha sido diversa y, en muchas ocasiones, ambigua.

centros de servicios turísticos, como la finca agrícola Santa María, ubicada en las inmediaciones de los lagos de Montebello, cerca de Comitán, en la frontera de Chiapas con Guatemala, que fue remodelada y convertida en hotel; también está el caso de la finca cafetalera Hamburgo, ubicada en la zona alta del Soconusco, en la costa occidental de Chiapas, que fue convertida en hotel y en museo del café.

² Un tercer proceso que acompaña estos cambios es el de la expansión urbana, que se expresa en el crecimiento de las principales ciudades chiapanecas del siglo XX y en la transformación de algunos antiguos pueblos en pequeños centros urbanos (incluso los “pueblos vacíos”, las cabeceras municipales de algunos municipios indígenas de los Altos de Chiapas en donde las personas habitaban de manera rotativa y sólo mientras desempeñaban un cargo). Sin embargo, a diferencia de la finca y la comunidad agraria, esta transición urbana no será un tema central en este artículo, en parte porque la literatura que se analiza se refiere a los otros dos espacios de manera prioritaria y, en parte, porque es un tema que se abordará en otro trabajo en desarrollo actualmente.

³ Además, la selección tiene que ver con un grupo de investigadores que conformamos un seminario de antropología del poder que sesiona en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, desde el año 2000 y que ha contado con la participación de diversos investigadores invitados, algunos referidos también en este trabajo, entre ellos también los colaboradores en esta publicación.

Quizá se debe a la multiplicidad de posibilidades de significación que este término tiene en las ciencias sociales. Por ejemplo, desde la perspectiva de Max Weber el poder remite a la acción unidireccional de imposición de una voluntad sobre los demás; en cambio la dominación se refiere a la posibilidad de obtener obediencia en esa interacción. Eso llevó a Weber a desarrollar una sociología de la dominación (entendida como múltiples formas de acción y de relación social) en vez de enfocar su atención en el poder tal como él lo definió (Weber, 1964 [1922]: 43-45, 695). En cambio, Hannah Arendt ofrece una perspectiva distinta del poder, pues relacionó este concepto más con esas formas de acción colectiva que emanan del consenso y el diálogo, es decir, de la política en su sentido más clásico; en cambio, habla de violencia cuando quiere hacer referencia a la imposición de una voluntad sobre otros por medio de la fuerza (Arendt, 2005 [1958]: 205-276; 2006 [1970]). La noción de poder entonces aparece cargada de diversos y a veces opuestos significados.⁴ No es la intención de este artículo resolver el problema del significado del concepto de poder en las ciencias sociales, lo cual además de implicar una revisión mucho más amplia y exhaustiva de la literatura terminaría en alguna fórmula que quizá resultaría poco útil para la investigación. Es decir, no se trata de definir el concepto de poder para poder usarlo en la investigación etnográfica e histórica. Al revés: se trata de analizar las consecuencias que se pueden extraer de los análisis del poder en el nivel etnográfico e historiográfico (en cierta literatura antropológica producida sobre las fincas y las comunidades en Chiapas en el siglo XX) en función de los debates sobre el poder como concepto (o, mejor dicho, como motivo de la reflexión sobre la sociedad y la cultura).

⁴ Por otra parte, este artículo considera solamente un amplio espacio o dimensión del análisis del poder que tiene que ver con lo que podría denominarse, en términos de la teoría crítica (Habermas 2002), las relaciones hombre-hombre, y que se distinguen de las relaciones hombre-naturaleza. Es decir, el artículo hace referencia a la finca y a la comunidad como espacios de relaciones sociales conformadas por la dinámica del poder, más que como espacios ecológicos de reproducción y de transformación de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. De este modo, un aspecto importante que quedará fuera del análisis en este artículo, y de alguna manera en la literatura revisada también, es el del poder técnico que la sociedad ejerce sobre la naturaleza. De hecho, sería tema de una investigación muy pertinente en este período en el que se viven grandes transformaciones del espacio social, tanto en el mundo rural como en el mundo urbano emergentes.

El artículo entonces tiene un doble propósito: primero, da un panorama de las posibilidades del uso de la noción de poder en el análisis de diversas dimensiones y espacios del mundo social en investigaciones concretas, a partir de estudios enfocados en dos espacios sociales fundamentales en la historia de Chiapas de siglo XX: la finca y su paulatina decadencia y la comunidad agraria con su relativa expansión y sus múltiples contradicciones actuales.⁵ Segundo, tratará de mostrar el valor heurístico de una perspectiva centrada en el poder, que será identificada en adelante como **antropología del poder**.

II. El ámbito del poder: más allá de la política

Un aspecto que salta a la vista en el grupo de trabajos que se analizan aquí es la amplitud de ámbitos sociales a los que se refieren los análisis del poder. Por una parte, el poder no se restringe a un ámbito específico de acción, como la política (aunque en algunos casos se suelen usar los términos de poder y política como equivalentes); por otra parte, el poder aparece como un aspecto fundamental en diversas dimensiones de las relaciones sociales, desde los procesos amplios y de largo plazo relacionados con el cambio económico y político, procesos que trascienden a las generaciones, hasta la dinámica de las interacciones personales en el corto plazo. Empecemos con el primer asunto.

En diversos trabajos recientes, a diferencia de otras perspectivas, la conformación misma de las poblaciones así como de sus relaciones múltiples y cambiantes se vinculan, por ejemplo, con los amplios procesos de expansión y contracción de las redes de mercado y con los diversos y desiguales impulsos de formación de organización translocal como la del Estado. Así es como en los estudios etnográficos realizados las instancias translocales que conforman conjuntos de relaciones y de acción, como los mercados (con la circulación forzada o libre de mercancías, de trabajo, de dinero y, a la par, de símbolos) y las burocracias (civiles y religio-

⁵ En este sentido, el artículo es continuación de “Cultura, historia y poder. Algunas perspectivas de la antropología en Chiapas” (Escalona, 2000).

sas, gubernamentales y no gubernamentales) son analizadas como concreciones y representaciones directas de entidades más amplias, como “el capitalismo” y “el Estado”. Al integrar estos aspectos en el análisis etnográfico, no como un contexto externo sino como parte del mundo social local que se analiza, las poblaciones de estudio dejan de ser tomadas como entidades autocontenidas y, por el contrario, se asumen como parte de amplias configuraciones de relaciones de poder. Al mismo tiempo, la conformación de las instituciones, los grupos y los espacios locales, tanto los largamente establecidos como los emergentes, son entendidos como parte de la dinámica histórica de esas fuerzas translocales y transgeneracionales. Estos procesos imponen, simultáneamente, dinámicas de competencia y lucha por diversos recursos y por la imposición de ciertos ordenamientos sociales. Todo eso aparece en la literatura aquí analizada, a través de estudios etnográficos e históricos sobre distintos temas, lugares y períodos.

En algunos trabajos, por ejemplo, se han analizado diversas formas en las que los ciclos de expansión y contracción del mercado del café (el principal producto agrícola de exportación en el estado durante el siglo XX) y de la mano de obra para su producción han influido en la conformación de las relaciones de poder. En la primera mitad del siglo XX, la migración temporal de población indígena de Los Altos de Chiapas hacia una región donde predominaban las fincas cafetaleras, el Soconusco, se produjo por la existencia previa de una conformación desigual de la propiedad y el uso de la tierra: en una región, una abundante mano de obra con tierras poco productivas; en otra, plantaciones de café que demandaban mano de obra por ciclos o temporadas. Pero el reclutamiento de mano de obra implicaba que, además de las resultantes presiones por los recursos y de los ciclos del mercado del café, también funcionaran mecanismos de contratación que requerían de una intervención de otras formas de poder (más allá de las que están implícitas en la diferenciación en el acceso a los bienes de producción). Es así como se establecieron grupos de intermediarios, contratistas conocidos como *enganchadores*, que operaban en las cabeceras de algunos pueblos indígenas de Los Altos de Chiapas y en la ciudad cercana, San Cristóbal de Las Casas. La contratación de trabajadores estaba mediada por la necesidad económica de los

habitantes de Los Altos, pero también por estrategias de endeudamiento e incluso de trabajo forzado por diversas circunstancias.

La formación de relaciones desiguales entre grupos de distintas regiones tenía además repercusiones en la conformación de las relaciones de poder locales, como en el caso del municipio de Chamula, ampliamente estudiado por Rus (2005 y 1994; también Rus y Wasserstrom, 1980). Como lo muestran sus trabajos, en las tres primeras décadas del siglo XX los ingresos derivados del trabajo en las fincas cafetaleras fueron la base de diversas fortunas, que incluyen tanto a los propietarios de las fincas y sus administradores, como a los diversos intermediarios en la contratación de mano de obra y, posteriormente, a algunos grupos locales en el municipio. El café, entonces, se convirtió en una fuente de enriquecimiento y de extracción de valor, y por tanto de diferenciación social, en los pueblos que aportaban los trabajadores, al combinarse con mecanismos de gasto ritual y de comercialización que serán señalados más adelante.

Otros trabajos nos muestran cómo la dinámica de la economía del café en regiones de Chiapas distintas al Soconusco ha sido también una de las principales fuerzas constituyentes de las relaciones sociales y de ciertas relaciones de poder local. Así lo muestran los respectivos estudios de Toledo y de López, en los entornos agrarios de los pueblos de Simojovel y Yajalón caracterizados por la presencia de fincas de producción de café de exportación que después de procesos diferentes dieron origen a ejidos también dedicados a ese cultivo (Toledo, 2002; López Reyes, 2004). En el *hinterland* respectivo de ambas poblaciones la producción y comercialización del café generó la aparición de grupos de propietarios, intermediarios y trabajadores y, sobre todo, de un conjunto de relaciones diversas entre estos. Esta dinámica influyó fuertemente en la conformación de las relaciones sociales y políticas de ambas regiones. En algún momento, por ejemplo, los propietarios de la tierra, con casas y comercios en las respectivas cabeceras de sus regiones y sus propiedades rurales en las que se dedicaban al cultivo del café contratando trabajadores de las poblaciones contiguas, eran también los que conformaban el grupo dominante en ámbitos como el comercio de diversos productos y el de la burocracia política a nivel municipal; además, eran importantes actores-intermediarios de la región con los amplios mercados de diversos

productos y con las instituciones políticas y religiosas translocales. Esta configuración social, sin embargo, se vería altamente afectada durante los períodos de caída de los precios del café, como en el caso de Simojovel en el que esta circunstancia llevó a algunos productores a cambiar el uso de la tierra hacia la ganadería y, con eso, a la expulsión de mano de obra (que repercutiría a su vez en el aumento de la presión por los recursos en los años ochenta). En su conjunto, estos trabajos muestran cómo las redes de circulación de trabajadores, mercancías y dinero, ligadas al mercado del café, tanto en el caso de Chamula, como en los de Yajalón y Simojovel, fueron parte integral del proceso de conformación de relaciones de poder locales y translocales. Lo mismo pasó en el entorno del pueblo de Chilón, rodeado de fincas ganaderas (Bobrow-Strain, 2007) o en el caso de las fincas agrícolas y ganaderas del *hinterland* de Comitán (Escalona, 2008).

En su conjunto, estos estudios nos muestran cómo los ciclos de expansión y retraimiento de las relaciones de propiedad, explotación e intermediación comercial (que generan los mercados desiguales y jerarquizados) se convierten en partes constituyentes de las relaciones de poder concretas (más allá de lo que se podría definir como propiamente “político”). Pero incluso en áreas en las que se podría hablar de poder como política, las dinámicas rebasan el ámbito propiamente político (en un sentido restringido, referido a lo que tiene que ver con el gobierno). En este sentido, las intervenciones gubernamentales y la participación en las burocracias translocales han sido analizadas también como elementos significativos en la conformación de las relaciones de poder.

En el siglo XX algunas políticas gubernamentales como el reparto agrario, la ampliación de la educación básica y el indigenismo jugaron un importante papel en la recomposición de los grupos de poder local en los casos referidos de Chamula, Simojovel y Yajalón. Por ejemplo, aunque en la región de Los Altos de Chiapas la reforma agraria tuvo una influencia menor en términos de reparto efectivo de tierras, la formación de comités agrarios, de sindicatos de trabajadores y de promotores de educación fue la fuente de la formación de nuevos actores políticos que, en el corto plazo, modificaron de diversas maneras la composición de la autoridad política y religiosa en los municipios indígenas.

En Chamula, con las políticas de sindicalización de trabajadores, de reparto agrario y de educación de mediados de los años treinta, y con el indigenismo de los años cincuenta y sesenta (que reproducía muchas de aquellas políticas previas), surgieron grupos de jóvenes que, capacitados dentro de los programas y las burocracias agraria, educativa e indigenista, empezaron a tomar posiciones de dominio local y a replantear las relaciones con los enganchadores y los finqueros del Soconusco. Algunos de los jóvenes formados como promotores de educación, salud y organización como resultado del trabajo de diversas instancias gubernamentales, empezaron a controlar la migración de trabajadores a través del sindicato de trabajadores indígenas y, sobre todo, a transferir parte de los ingresos generados hacia procesos de enriquecimiento dentro del propio municipio indígena. Esto sucedía porque a través de cargos religiosos y civiles los nuevos jóvenes lograron también un posicionamiento ventajoso en el control del comercio y del préstamo de dinero con intereses. Ambos aspectos están relacionados con el gasto ritual, pues una parte importante de los gastos de las fiestas se financian a partir de patrocinios de individuos apoyados por sus familias, y durante mucho tiempo las fuentes más importantes de dinero para ello fueron el trabajo en las fincas cafetaleras y el préstamo con intereses (ahora, a inicios del siglo XXI, el lugar de destino de la migración de trabajadores está siendo sustituido principalmente por los Estados Unidos). Por otra parte, las celebraciones implican gastos en productos que se fueron convirtiendo en monopolio de ciertas familias locales, como el aguardiente o *pox*, los refrescos y las cervezas. Así, aunque las celebraciones religiosas en el siglo XIX e inicios del XX pudieron funcionar como mecanismos de diferenciación frente al mundo no-indígena o ladino de la era liberal y revolucionaria en algunas comunidades agrarias del centro de Chiapas (e incluso de resistencia frente a este mundo, según Rus y Wasserstrom, 1980),⁶ después se convirtieron

⁶ Otros trabajos más recientes nos muestran con más detalle cómo la organización política y religiosa en los pueblos indígenas se transformó de diferentes maneras como parte de las reacciones de estos pueblos a las posiciones adoptadas por la iglesia y los religiosos y por las élites económicas de distintas regiones frente a las reformas liberales de mediados del siglo XIX, las mismas que tuvieron continuidad con una política anticlerical (por momentos radical) en el siglo XX (Ortiz, 2003).

en mecanismos de enriquecimiento y de formación de grupos de poder local (como ya lo indicaba Frank Cancian en etnografías previas de 1992 y 1976). Paralelamente, la emergencia del grupo y de las instituciones locales de control de autoridad civil y religiosa y de comercio, la configuración social que Rus llamó la Comunidad Revolucionaria Institucional, se enlazó con la formación de las redes de poder político que constituyeron por muchos años la base del partido gobernante en México en la segunda mitad del siglo XX, el Partido Revolucionario Institucional, PRI (Rus 2005, 1994).

En los casos de Simojovel y Yajalón, el reparto agrario forzado en distintos contextos históricos y por diversas fuerzas (que van desde las acciones gubernamentales de reforma agraria hasta las movilizaciones campesinas por la ocupación de tierras), llevó a la formación de nuevos grupos sociales surgidos de entre los campesinos y jornaleros (jóvenes maestros y estudiantes, por ejemplo), que empezaron a desplazar paulatina y relativamente a los descendientes de los propietarios de la tierra en algunos escenarios de influencia y prestigio locales, incluido el comercio y el gobierno municipal (aunque algunos de estos exfinqueros también encontraron nuevos sitios de dominio relativo en esos espacios de transporte y comercio y en las burocracias emergentes).

Igualmente se puede hablar de otras formas de intervención gubernamental que fueron concretizadas en la construcción de carreteras o de presas, proyectos que se tradujeron en impactos diferenciados en la conformación de las relaciones de poder locales (en la dimensión en la que se suele hacer el análisis etnográfico). El proyecto de construcción de una presa en los alrededores de Simojovel, por ejemplo, también ilustra la importancia que pueden tener las intervenciones gubernamentales en la historia local. En este caso, sólo el proyecto de construcción de la presa llevó a la compra de diversos predios de los alrededores, aquellos que se verían afectados por el embalse; la corrupción y la compraventa de fracciones de tierra en la zona (cuando el proyecto fue abandonado) jugaron un papel importante en la transición de la propiedad de las tierras de manos de propietarios privados a grupos de agricultores que formaron nuevas comunidades agrarias (Toledo, 2002).

También se puede mencionar la importancia de las diversas intervenciones gubernamentales en la delimitación y el manejo de los espacios que conforman la Selva Lacandona. Diversos conflictos actuales en esa amplia región de Chiapas (que ocupa casi todo el tercio oriental del territorio) derivan en parte de una serie de políticas cambiantes con respecto a esa región y sus recursos. En un primer período, en los sesenta y setenta, se impulsó una política de colonización que buscaba dar tierras a campesinos demandantes de ellas originarios de otras regiones del estado y del país; pero a esa política se superpusieron el decreto de creación de la comunidad lacandona (generando conflictos entre algunos habitantes ya establecidos de la selva con los beneficiarios del nuevo reparto, en especial los lacandones) y después, en las dos últimas décadas del siglo XX con la política de delimitación, protección y manejo de reservas naturales sobre las mismas tierras (o las nuevas políticas de desarrollo sustentable en la zona, que buscan promover proyectos productivos que generen sustentabilidad y protección de las selvas, como en lo que se llama el turismo alternativo). La historia de estas múltiples intervenciones gubernamentales tiene que ver con la dinámica de relaciones de poder y con el conflicto entre las diversas comunidades agrarias que habitan la región, así como en los procesos de diferenciación social y las confrontaciones al interior de algunas de estas comunidades (Trench, 2008).

En varios de estos y otros trabajos se analizan también aspectos de la vida local relacionados con las intervenciones gubernamentales, como en el caso de algunas consecuencias de las políticas públicas de salud sobre las relaciones sociales en pequeñas localidades. En una etnografía sobre una “enfermedad” en un poblado chol del norte de Chiapas, se señala cómo la situación de los curanderos locales, practicantes de un conjunto de rituales de curación o sanación, se modifica al intervenir una instancia gubernamental que busca dar reconocimiento a estos curanderos como “médicos tradicionales”, otorgándoles una certificación oficial y una identificación nueva frente a la población; todo eso, además, modificó algunas prácticas de curación y sobre todo las condiciones de la relación entre el curandero y las personas que acuden a él (Imberton, 2002). También está el análisis de las consecuencias de políticas públicas en torno a la salud sobre las relaciones sociales locales, en especial las

relaciones de género. En un estudio hecho en Chenalhó se analiza la relevancia que pueden tener ciertas políticas de salud a nivel local, como las campañas de contracepción, en las condiciones de las mujeres y en las relaciones de subordinación de género (Garza, 2002).

Sin embargo, aunque hablamos de Estado como gobierno y de intervención de instancias políticas (y de actores políticos), los ámbitos a los que se refieren estas intervenciones rebasan el ámbito político en un sentido restringido; por un lado contrario, las políticas repercuten en ámbitos tan variados como la autoridad religiosa tradicional, la propiedad agraria, además del territorio y su apropiación y manejo; al mismo tiempo, las formas de cuidado de la enfermedad y, en general, del cuerpo en la vida cotidiana, pueden estar influidas de diversas formas y en distintas intensidades por amplias políticas gubernamentales. Por ello, todos pueden ser considerados como asuntos “políticos” (o como asuntos que se “politizan” en ciertos momentos, como lo señala Van der Haar, 2001). Sin embargo, también son más que un asunto “político”. En todos estos temas, la perspectiva etnográfica ofrece una mirada que rebasa los límites estancos de las divisiones político-gubernamentales y de sus áreas o sectores de influencia, y nos lleva a preguntarnos por la porosidad de las líneas divisorias entre diversos aspectos (político, económico, religioso) y por la complejidad de las interrelaciones y contradicciones entre estos aspectos en la vida cotidiana. Es decir, en el análisis antropológico concreto, el poder aparece más que sólo como relaciones puramente políticas; el poder aparece como relaciones de propiedad y de apropiación del territorio, como relaciones de autoridad con fundamentos rituales, o como formas de legitimación de autoridad en asuntos del tratamiento de la enfermedad. Lo que se quiere indicar aquí, más bien, es que la noción de poder no parece estar circunscrita a un ámbito específico de las relaciones sociales.

Esto es consistente con algunos análisis del poder en el debate conceptual. Por ejemplo, Bourdieu en algunas partes de su trabajo hace una asimilación del campo de poder al campo que se refiere al Estado; sin embargo, el Estado se refiere a un ámbito mucho más amplio que el de la política, pues se define a partir de la violencia legítima, incluyendo la violencia simbólica certificar, nombrar, autorizar; además, el análisis del

poder se presenta también en ámbitos como el mercado, la reproducción (la escuela) y la academia. La noción de poder en Foucault apunta también en ese sentido a una fuerza constituyente de las relaciones que rebasa la dimensión propiamente política, y lleva al análisis del saber, la disciplina, las instituciones carcelarias y hospitalarias, el territorio y, como una parte solamente del poder, el gobierno. En los estudios aquí referidos, igualmente, el poder aparece como un fenómeno transversal a los ámbitos de lo que podría llamarse las relaciones económicas, las sociales y las políticas, o a los ámbitos de la religión, la salud y el cuerpo, por ejemplo. El poder, podríamos decir entonces, no constituye un campo específico de las relaciones sociales sino que refiere a un componente de las relaciones en diversos ámbitos.

III. Niveles en las relaciones de poder

Otro aspecto que resalta en estos trabajos es el enfoque no sólo en distintos ámbitos sino también en distintas dimensiones o niveles de la dinámica de las relaciones sociales. Por un lado, tenemos análisis que se refieren a procesos amplios de conformación y transformación de entidades sociales como las fincas o las comunidades de diversas dimensiones. Se trata de análisis de la configuración y los cambios que se han producido en comunidades concretas, en el largo plazo, como producto de ciertas formas de intervención de entidades políticas del gobierno, de instituciones translocales como las iglesias o las organizaciones sociales y políticas y de los procesos de producción y circulación de mercancías (incluida la mercancía fuerza de trabajo). Ya nos hemos referido a los estudios que nos hablan de fincas en Simojovel; hay un estudio también sobre una finca de Los Altos de Chiapas, llamada Chichihuistán. Las fincas estudiadas en estos casos, bajo diversas circunstancias, lograron permanecer como unidades sociales hasta el último tercio del siglo XX (Toledo, 2002; Pinto, 2000). En el primer caso se trata de una historia de casi cien años de dominio de las fincas, que se quebró por la presión que generó el cambio de la economía del café a la ganadería, la fragmentación sucesiva de las propiedades, la competencia por ellas entre las nue-

vas generaciones de finqueros y rancheros, el proyecto de construcción de una presa que implicó retiro de población de algunas tierras (aunque nunca se concretó la obra) y el movimiento campesino en expansión. En el otro caso, se trata de una propiedad que se mantuvo al margen de las transformaciones agrarias y políticas en tierras de poca utilidad agrícola; sin embargo, llegado el momento de mayor presión también en estas tierras la tensión aumentó hasta la ocupación de buena parte de las tierras de la finca y la transformación de la propiedad en casa de campo. Lo que se analiza en estos estudios es un amplio proceso de establecimiento y reproducción de las fincas como mundos sociales, a partir no sólo de la diferenciación en la propiedad y en las relaciones de trabajo, sino en algo que ambas autoras llamaron la “cultura de la finca” (tema al que se hará referencia más adelante); también se analiza la modificación de las relaciones de poder que permitieron la caída de este régimen y el surgimiento de nuevos arreglos sociales.

Hay también análisis de la conformación y la transformación de ciertos arreglos sociales en las comunidades. Tal es el caso de lo que significaron para algunos pueblos indígenas como Chamula las políticas de reforma agraria o de educación. Ya nos referimos a lo que Rus denomina la Comunidad Revolucionaria Institucional, que resultó en parte de una historia de estas intervenciones gubernamentales y del proceso local de formación de un nuevo grupo de poder en este municipio. Así también, en otro estudio Rus analiza las condiciones que llevaron al fortalecimiento de este cacicazgo y, paralelamente, al nacimiento de nuevos grupos de poder que cuestionaron la autoridad y el gobierno local prevalecientes (Rus, en esta publicación). Garza nos ofrece también un análisis de largo aliento de la conformación de la comunidad (territorio, autoridad, gobierno y justicia) en el municipio de Chenalhó, también en los Altos de Chiapas, y nos muestra de diversas formas los cambios que ha vivido esa unidad social en términos de su territorio, su forma de gobierno y su composición política (Garza, 2002). En otra región, Van der Haar analiza la forma en que el ejido como modelo de organización y de propiedad rural generó una transformación radical en una amplia zona dominada hasta mediados de siglo por fincas: la zona tojolabal ubicada en el sureste de Chiapas. Allí, la implantación del ejido no sólo inició el

desmantelamiento de la gran propiedad rural (y del poder regional de los finqueros) sino que se convirtió en un formato de organización comunitaria en toda el área tojolabal, mismo que se siguió estableciendo con la formación de nuevos ejidos, copropiedades y colonias, fundadas con la colonización de nuevas tierras y con la invasión de lo que quedaba de las fincas (Van der Haar, 2001). Gómez analiza otro aspecto de esta transformación en la misma área, al estudiar la forma en que la asamblea ejidal se estableció como un espacio de toma de decisiones en estos ejidos, como una forma de “gobierno local de facto”, usando las palabras de van der Haar (Gómez, 2005; Van der Haar, 2001). Leídos con una perspectiva centrada en el poder, estos estudios nos muestran la dinámica de conformación y transformación de ciertos espacios sociales como resultado de diversas relaciones de poder en juego en amplios campos de fuerzas sociales. Sin embargo, el análisis del poder no está sólo en ese nivel de los espacios sociales amplios (como la finca y la comunidad) y sus relaciones mutuas, por un lado, sino también en el de las redes e instituciones translocales, por el otro.

Los mismos análisis muestran cómo entre los actores concretos en las regiones o incluso en las comunidades concretas también se puede establecer una dinámica de poder, es decir, de desigualdad en la interacción en términos de autoridad, prestigio y capacidad de decisión, y también en el manejo de recursos estratégicos. Lo que surge de estos análisis no son comunidades como actores homogéneos (aunque así se presenten en ciertas circunstancias y en los discursos de diversos representantes o voceros de las mismas) sino múltiples procesos de diferenciación traslapados y dinamizados por la lucha en torno a recursos específicos como la tierra o el dinero, pero también la filiación a ciertas organizaciones, el prestigio o incluso la posesión de la versión “verdadera” de la historia de ciertos acontecimientos o de la interpretación de ciertos símbolos. Por ejemplo, Van der Haar nos acerca a ciertas historias de diferenciación histórica en términos del reparto agrario, del acceso a recursos y de la filiación política y religiosa como elementos centrales en la dinámica de las relaciones entre comunidades tojolabales y entre grupos dentro de las comunidades mismas. En la comunidad que ella estudió de manera más detallada, Chiptik, se presenta una creciente diferenciación social,

política y religiosa y una serie de arreglos entre grupos (como el de la separación de los conversos a iglesias no católicas y su asentamiento en otro predio) que dibujan una interacción dinamizada por disputas y por diferenciaciones de poder. El trabajo de Estrada analiza distintos proyectos de transformación emprendidos en la región tojolabal, en la segunda mitad del siglo XX, por diversas instancias translocales como el gobierno, la Iglesia católica, las organizaciones campesinas nacionales y estatales que allí operaron y la organización guerrillera que diera origen al EZLN. A partir de este recuento de proyectos que se entrecruzan e influyen mutuamente, Estrada nos ofrece también diversos ejes de diferenciación social a nivel local, que se expresaron en una diversidad de filiaciones sociales y políticas cambiantes a lo largo de esta historia regional. Ese mismo proceso llevó, a su vez, a la conformación de distintas estrategias de lucha de los grupos de campesinos, algunos integrándose a organizaciones sociales que promovían estrategias diversas de negociación y de presión frente al gobierno, a otros a asociaciones vinculadas con iglesias y a otros más a la guerrilla. Esta diferenciación, además, no se expresa sólo en diversas confrontaciones entre campesinos y gobierno sino también en la lucha entre distintos grupos por espacios y recursos en la región (Estrada, 2007). El análisis de Antonio Gómez sobre la asamblea en una comunidad tojolabal, nos acerca de manera todavía más focalizada, etnográfica, a diversas formas de diferenciación social y de cómo esta diferenciación social tiene un papel central en la toma de decisiones en las asambleas comunitarias (muchas veces presentadas, contrariamente, como espacios sólo de diálogo y consenso, en los que la dinámica del poder no tiene cabida). Gómez hace un análisis de diversos ejes de diferenciación social que influyen en la vida cotidiana de los habitantes del ejido Veracruz, a pocos kilómetros de la cabecera municipal de Las Margaritas, fundadas en el control o acceso a distintos recursos como la tierra y el dinero, pero también en el acceso diferenciado a la autoridad reconocida socialmente con diversos fundamentos, que van desde el conocimiento de ciertas formas rituales utilizadas ampliamente en las celebraciones colectivas o en curaciones tenidas a nivel de familia, hasta la habilidad para manejarse en las oficinas públicas para negociar o el manejo de la lectoescritura. Incluso el temor fundado en el reconocimiento

público de la capacidad que ciertas personas tienen para causar enfermedad y muerte en los demás puede influir en el proceso de toma de decisiones que se realiza en la asamblea local (Gómez, 2005).

Mucho más directamente enfocado en las interacciones entre habitantes de una pequeña comunidad, el trabajo de Gracia Imberton en una localidad chol del norte de Chiapas nos ofrece un acercamiento a las interacciones más personales y cómo estas pueden analizarse en términos de diferenciación y de poder, incluso en escenarios que tienen que ver con la generación de argumentos acerca del origen de la enfermedad y los procedimientos rituales desarrollados con la intención de contrarrestar esos padecimientos. Se trata de casos en los cuales las personas atribuyen sus malestares a la vergüenza que tienen ante la envidia o el deseo abierto o escondido de otros por los bienes poseídos o por la destrucción accidental de los mismos; el objeto en disputa se convierte en el depositario de la argumentación sobre la enfermedad y, por ello, los rituales de curación involucran de algún modo ese objeto. Así, las narraciones sobre una “enfermedad” llamada localmente *vergüenza* nos revelan aspectos tanto de las interacciones y las disputas en torno a recursos escasos (como las milpas, los cerdos, los techos de lámina de las casas o de las despulpadoras de café) como de las formas en que se representa la diferenciación social y las disputas en la interacción cotidiana (con narraciones que se refieren a la vergüenza como una enfermedad que aqueja mayormente a mujeres y niños, los más débiles en las interacciones) (Imberton, 2002). La misma perspectiva se puede encontrar en un análisis de la dinámica comunitaria en un pueblo tojolabal, dinámica que más que ser el resultado sólo de la repetición de ciertos modelos morales o culturales es producto de las interacciones que derivan de diversos ejes de diferenciación y distintas formas de competencia o de lucha abierta entre sus miembros. En las narraciones sobre el origen de alguna enfermedad se habla de envidia o incluso de ataque por parte de personas que tienen habilidades especiales (heredadas) para quitar a otros su fuerza vital, a veces con rituales complejos, otras con palabras o simplemente con la mirada, a veces de manera totalmente dirigida y otras sin ninguna intención. Las narraciones, sin embargo, siempre se asocian a otras disputas entre los involucrados o sus familiares, como en el caso de un

hombre al que le encontraron tierra dentro del cuerpo cuando murió, producto (decía su hija) de un ataque de brujería por parte de otra persona (con la cual disputaba un lote de tierra cercano al centro del pequeño poblado. Escalona, 2008).

Lo que tenemos en estos análisis, entonces, es una diversidad de niveles de interacción en los que el poder juega un papel central en la conformación y en la transformación de las configuraciones sociales. Estos análisis recuerdan el señalamiento de Wolf al respecto de los diversos niveles a los cuales se puede aplicar el análisis del poder, desde lo que él llama el poder estructural, referido a ciertas estructuras o formatos que son reproducidos más allá de la acción de entidades o actores específicos, pasando por el poder organizacional, que se refiere a la lucha entre estas entidades por el control de recursos o espacios de poder, también al poder en la interacción entre actores específicos (un sentido más cercano a la idea de “política”) y llegando hasta el poder personal (que, según Wolf, está más allá del análisis en las ciencias sociales. Wolf, 2001 [1989]). Lo interesante aquí es que el poder no se refiere a un nivel específico de las relaciones y de las formaciones sociales, sino que aparece como un elemento central en la dinámica social en diversos niveles. Así, haciendo un recuento del argumento, se puede decir que el poder no constituye un ámbito o un nivel específico de las relaciones sociales; por el contrario, se trata de un componente transversal a diversos ámbitos de acción y a distintos niveles de la interacción social.

IV. Poder como relación, proceso y acción

En los trabajos aquí revisados, los análisis suelen ubicar el poder tanto en las *relaciones sociales* que constituyen el centro de la configuración social, como en las *acciones e interacciones* que reproducen y transforman estas relaciones. Por ejemplo, en los estudios sobre la finca y la comunidad se habla de la importancia que tienen ciertas formas jerárquicas de ordenación social (en torno a diferencias patrón/peón, caciques consolidados/jóvenes líderes emergentes, hombres/mujeres, adultos/jóvenes) y de la forma en que se expresan de manera compleja y sobrepuesta esas

diferenciaciones y jerarquías en la vida cotidiana, en escenarios tan diversos como los juicios en el juzgado local de un pueblo indígena como Chenalhó, los procedimientos curativos de los curanderos y las acusaciones de brujería en los poblados choles y tojolabales, las discusiones en las asambleas de un ejido tojolabal, en las interacciones entre los patrones, los administradores, los capataces y los peones de las fincas o los encuentros cotidianos en el trabajo o en la comida familiar. Sin embargo, en estos mismos escenarios de interacción se hace el análisis de diversos procesos que muestran, al mismo tiempo, las complejidades de la reproducción de las relaciones a partir de un acercamiento al uso estratégico y al cuestionamiento de esas diferencias de poder.

En primer lugar, en varios trabajos se analiza cómo muchos procesos de reproducción de estas jerarquías dependen de la reafirmación de ciertas categorías y distinciones prevalecientes por parte de los actores involucrados. Estos procesos no radican sólo en acciones derivadas de presión o de vigilancia (aunque muchas veces estos elementos están presentes) sino que implican una colaboración activa, a veces relativamente interesada y consciente, tanto de los que ocupan posiciones diversas de dominación como de los que participan desde posiciones de subordinación relativa. Tal es el caso de lo que Toledo y Pinto denominaron la “cultura de la finca”. En ella, la subordinación estaba sostenida no sólo por la dependencia económica y la coacción (que podía abarcar desde prácticas de vigilancia en el trabajo hasta ciertas formas de castigo) sino también por ciertas formas de intercambio de favores y regalos o ciertas formas de amistad y respeto por parte de los involucrados, al grado de generar fuertes lealtades entre peones, administradores y patrones en algunos casos y momentos específicos. Así, la complejidad de la reproducción de las distancias y las interacciones jerarquizadas entre los patrones y los peones se reafirman en ámbitos en la vida en la finca tan diversos como las fiestas patronales, o el trabajo y el trato cotidianos. Sin embargo, esos son también los escenarios de la lucha por recursos estratégicos y pueden convertirse, bajo ciertas circunstancias, en espacios de cuestionamiento o crítica de esas mismas relaciones. Aunque los patrones o ex-patrones y los peones y campesinos pueden establecer lazos de cooperación muy fuertes para actividades comunes, como la celebración

de los santos patronos que ambos veneran, las interacciones en estos espacios también confirman las diferencias. Los patronos de la finca Chichihuistán, por ejemplo, participaban en la celebración de San Isidro en conjunto con los trabajadores; sin embargo, los momentos y escenarios de la fiesta incluían tanto espacios de encuentro como otros de distancia, como la comida de los patronos en su casa, con sus amigos y familia, aparte de los peones (Pinto, 2000). La celebración de la fiesta de San Antonio en Simojovel es otro ejemplo de esta compleja combinación entre colaboración y disputa entre peones indígenas y expatrones (dueños de fincas o administradores) en el ámbito de la fiesta religiosa. Aunque la celebración es motivo de una amplia movilización de todas las partes, los distintos grupos disputan el sentido y la realización de la fiesta, no sólo en términos de su participación en la misma sino también en lo que se refiere a los vínculos entre ellos como grupo particular y el santo patrono. Las narraciones sobre los orígenes del santo y la celebración son distintas según se trate de indígenas expeones o de ladinos expatrones o administradores de finca, lo que convierte a la fiesta en un ámbito tanto de cooperación como de disputa (Toledo, 2000 y 2002).

En otro nivel de análisis, los estudios de lo que se ha denominado como género en la dinámica de la vida de la comunidad agraria también señalan recurrentemente la importancia de ciertas formas jerárquicas de ordenamiento social que dan preeminencia a los hombres adultos en términos de autoridad, prestigio, propiedad y representación pública. Un caso descrito por López resulta revelador de estas complejidades de la reproducción social de la diferenciación y las relaciones jerárquicas. En un pueblo tojolabal, un hombre que deseaba planificar su familia para mejorar su economía es obligado a aceptar que su esposa vaya al médico a que le retiren el dispositivo contraceptivo, con el apoyo de la asamblea comunitaria que considera que el hombre debe saber trabajar para mantener a todos los hijos que tenga. Aquí, los modelos de masculinidad aparecen ligados a ciertas obligaciones prescritas para la familia –hombres y mujeres- y se imponen a todos, sin distinción de género (y, en este caso, en contra de la reconocida autoridad del jefe de familia de decidir sobre su grupo doméstico) (López Moya, 1999). En otro estudio, también en un pueblo tojolabal, se muestra cómo las demandas por una au-

toridad masculina doméstica razonable pueden ser usadas por las esposas como una forma de influir en el manejo de los recursos escasos de la familia y en el mejoramiento de la convivencia cotidiana en casa, reproduciendo, al mismo tiempo y en cierta forma, el modelo que da preeminencia a la autoridad masculina adulta (Escalona, 2008). Es decir, la reproducción de las diferencias y los órdenes jerárquicos nunca significan una simple repetición de principios o modelos claramente establecidos, ni otorgan de manera inmediata una posición predominante a ciertos grupos, sin que existan ambigüedades e incertidumbres.

En segundo lugar, los actores no sólo se orientan por la reproducción de estas relaciones. De diversas maneras, la acción social en estos contextos siempre tiene la impronta simultánea de la actualización de las relaciones y de su transformación. Incluso en casos de ruptura o de cambios rápidos ocurridos en tiempos breves vemos esa mezcla de continuidades y cambios. Esto resulta todavía más claro al acercarnos a las situaciones concretas de modificación histórica de las relaciones de poder. Las configuraciones de relaciones de poder se pueden modificar en ciertos contextos, como ocurrió con los campesinos frente a los propietarios de tierra en las regiones donde el dominio de la finca decreció paulatinamente, o como ocurrió con los líderes emergentes, formados por las políticas indigenistas y educativas en las poblaciones indígenas, frente a los líderes prevaecientes hasta poco después de la mitad del siglo XX. El fin de la finca nos coloca frente al problema de la reproducción y del cambio en las relaciones de poder. La caída del régimen de la finca dependió de diversas condiciones, que tienen que ver con las amplias políticas gubernamentales (aquellas que convirtieron al ejido en la unidad social y espacial predominante para el campo y al campesino en el héroe mítico de la revolución), las condiciones del mercado (por ejemplo, el mercado del café y la caída de los precios) y la transformación de las condiciones de reproducción de los trabajadores y campesinos del entorno de la finca. Pero al mismo tiempo está la formación de grupos organizados de campesinos, peones, jornaleros, junto con los asesores urbanos, como un factor central en la construcción de los actores directos de este cambio en algunas regiones. Estas rupturas y continuidades también se encuentran en los casos de transformación de las relaciones

en las comunidades agrarias. Por ejemplo, los jóvenes indígenas de la época de Erasto Urbina pasaron de posiciones subordinadas a dominantes en el ámbito de la autoridad en la jerarquía político-religiosa de Chamula, a través de estrategias muy específicas como la toma de cargos costosos, lo cual implicó tanto la actualización de esa jerarquía como la creación de nuevos usos y significados para ella, al vincularla al partido dominante. Como ya se anotó, la jerarquía político religiosa pasó de ser un mecanismo de diferenciación y de resistencia hacia el mundo circundante, como lo fue a fines del siglo XIX e inicios del XX –Rus y Wasserstrom, 1980– a ser la fuente de una forma de dominación caciquil y un mecanismo de vinculación entre el poder local y el gobierno. Los jóvenes de las siguientes generaciones encontrarían diversas formas de cuestionamiento de este cacicazgo, entre ellas la conversión religiosa como una forma de confrontar las formas establecidas de enriquecimiento y de dominio, introduciendo nuevas jerarquías de autoridad y prestigio y nuevas formas de consumo ritual (Rus, 2005 y 1994).

En un sentido más amplio, la reforma agraria no sólo implicó la movilización de la propiedad de las tierras y otros recursos, generando cambios en el manejo del territorio; también tuvo otros efectos materiales al convertirse a la larga en una demanda sostenida por parte de nuevas generaciones de campesinos (Villafuerte *et al.*, 1999). Por eso es que, en algunas regiones, el reparto agrario (tan largamente cultivado por el imaginario y las políticas nacionales entre los años treinta y noventa, pero realizado de manera desigual), en lugar de ser el resultado de una intervención gubernamental directa, fue producto de movilizaciones y enfrentamientos entre actores locales, como ocurrió en Simojovel, en el norte de Chiapas, en los años ochenta (Toledo, 2002), o en la zona tojolabal, al sureste del estado, en la misma época (Van der Haar, 2001), o como ocurriría en la última década del siglo en varias regiones del estado, a raíz del levantamiento zapatista (Estrada, 2007). La existencia de fincas (aunque fueran legalmente inafectables por su dimensión) era suficiente fundamento para generar entre los campesinos de los alrededores la expectativa de nuevas asignaciones de tierra.

En general, las relaciones de poder pocas veces representan esquemas unidimensionales, de posicionamientos claros y permanentes, pues-

to que estas relaciones son relativas a los diferentes actores involucrados y a ciertas circunstancias. Al mismo tiempo, el cambio en la configuración social no se produce como una ruptura simple de los arreglos sociales ni del imaginario social preexistentes, ni se convierte en una reelaboración del mundo en su totalidad. Tampoco es expresión de un sujeto o actor que libre de determinaciones diseña estrategias de confrontación o de negociación (una especie de sujeto de la historia). Las transformaciones tienen implicada una parte de reproducción y surgen de arreglos y tensiones preexistentes, así como de una serie de condiciones emergentes combinadas.

Estos estudios se vinculan entonces con los grandes temas de la reproducción y la transformación de las relaciones de poder (del mundo social en su conjunto). En general se podría decir que las nociones del poder se dirigen a dos grandes ejes de análisis: el *poder como relación social* (dominación, explotación, violencia, violencia simbólica) y el *poder como acción* (estrategias, identidades estratégicas, ideologías localistas, ideologías pragmáticas). Sin embargo, en muchas de las perspectivas sobre el poder ambas problemáticas aparecen combinadas de manera muy afortunada (como ha sucedido también en la formulación de conceptos como *habitus* o *agency*).

Finalmente, estos estudios vuelven a colocar en el centro del análisis las contradicciones que se generan en el mundo social a partir de las relaciones de poder y las acciones que en su dinámica se producen, con toda su heterogeneidad pero también en su mutua referencialidad al participar del mismo campo de fuerzas. Se puede así decir que el estudio del poder (como perspectiva conceptual y metodológica) implica poner énfasis en diversos aspectos interconectados:

- a) Las relaciones y las acciones fundadas en la *distribución desigual del poder* (como control de personas, objetos, saberes, discursos, ámbitos o capacidades) concibiendo al poder no como objeto o cosa sino *como relación social*.
- b) Las *contradicciones* de corto y largo plazos que se generan en esas configuraciones de relaciones de poder, que son el centro de la reproducción de esas relaciones pero también de su transformación (Marx, *El Capital*, Tomo I, 1946 [1867], Elías, 1982).

- c) Las *luchas* inmediatas entre grupos y actores específicos que surgen de esa distribución desigual de poder y de las contradicciones que se producen en la propia dinámica de reproducción de las relaciones (la lucha de clases en términos de Marx y Engels [1845 y 1848] o la lucha de posiciones en la perspectiva de Gramsci, 1971).

Se puede decir, entonces, que el objeto central de análisis del poder es el *proceso permanente de producción y de transformación social*. Esto que nos remite a términos ampliamente utilizados como el de hegemonía como proceso, en la definición propuesta por Florencia Mallon (2003), el campo social como permanente producción de relaciones y de posicionamientos desde la perspectiva de Bourdieu (1977 y 1999) o de Roseberry (1989, 1994 y 1998) o la noción de Marx de la historia como lucha de clases y su análisis del capital como relación social y sus contradicciones (Marx y Engels, 2005 [1845] y 2005 [1848]).

Haciendo una recapitulación de las conclusiones del anterior apartado y del presente, se puede decir, que *el poder no constituye un ámbito o un nivel específico de las relaciones sociales; por el contrario, se trata de un componente transversal a diversos ámbitos de acción y a distintos niveles de la interacción social; tampoco se puede entender a partir de un enfoque sólo en las estructuras o sistemas de relaciones de poder separados de los actores y sus estrategias para reproducir o transformar esas relaciones, ni tan sólo en actores como entidades individuales y libres de disposiciones; el enfoque etnográfico en el poder nos muestra que los procesos mismos de reproducción y transformación del poder implican tanto la actualización de diversas relaciones como la generación de diversas estrategias por parte de los actores. Por ello, una antropología del poder como la que aquí se propone implica poner en el centro del análisis (como perspectiva metodológica) las configuraciones de relaciones de poder, sus contradicciones diversas y aquellas luchas concretas que expresan tanto los procesos de reproducción como la transformación de estas relaciones*. Es necesario, sin embargo, agregar un aspecto más a este esbozo de una antropología del poder: las formas en que se interpreta y se produce el mundo social desde la perspectiva de los múltiples sujetos involucrados, que son a la vez producto de la dinámica del poder y agentes de su reproducción y cambio.

V. Poder y producción simbólica (o los lenguajes para objetivar el poder)

Un aspecto que se ha trabajado regularmente en estos acercamientos etnográficos es el de las interpretaciones o representaciones que los actores tienen de su propio mundo social, un mundo que abarca mucho más que el entorno social inmediato; un mundo que como perspectiva metodológica puede ser aproximado como una configuración de relaciones de poder, pero que también puede ser interpretado por los actores involucrados como un mundo de contradicciones y ambigüedades producidas por diferencias, contradicciones y luchas. Es decir, una antropología del poder como la que aquí se propone pone también atención en las formas en que las diferencias sociales, las contradicciones y las luchas se representan a los propios sujetos que las reproducen y las cuestionan. Por ello, no se puede partir de figuras recurrentes en la etnografía, como las de “cosmovisión” o “cultura indígena” como conceptos que se refieren a entidades autosuficientes y autocontenidas, como síntesis claramente diferenciadas e inconmesurables frente a otras (y que muchas veces, en sus formulaciones más conocidas, son más bien parte de una ficción política de largo aliento en el imaginario sociopolítico, producidas momentáneamente, bajo circunstancias de disputa específicas, tanto por algunos actores involucrados en las disputas como por algunos etnógrafos). Por el contrario, metodológicamente se propone que son necesarias diversas maneras de atribuir sentidos a las relaciones de poder y, sobre todo, los variados elementos discursivos que están presentes en el momento histórico y en la población específica en que se hizo el estudio, incluyendo aquellos aspectos que resultan ambiguos o que, en una perspectiva superficial, son concebidos como ajenos al grupo en cuestión. Los trabajos historiográficos y etnográficos aquí analizados han abarcado (de diversas maneras y en distintas intensidades) no sólo aquellos aspectos que se identifican como parte del mundo indígena (en el caso de comunidades indígenas) sino también la presencia de los lenguajes y los discursos indigenistas y agraristas de diversos momentos, los que hablan de género y derechos de las mujeres, los de la libertad religiosa, los de la movilización política, e incluso los discursos médicos, jurídicos o religiosos que se refieren al cuerpo y a la persona.

Ya se han mencionado varios ejemplos de la importancia que tuvieron las políticas agraria, indigenista y educativa en el surgimiento de nuevos actores y en la modificación de las relaciones de poder en varios escenarios de la comunidad y la finca. Así, se pueden analizar las transformaciones más amplias generadas por políticas nacionales también a partir de la resonancia local que pueden tener los discursos (en diversos formatos orales, escritos o audiovisuales) en el corto y en el largo plazos, más allá de la vida de esas políticas amplias que les dieron origen. Muchos elementos de los amplios discursos dominantes a nivel nacional aparecen en la producción discursiva local con diversas interpretaciones, como en el caso del tema del indígena y el campesino como figuras míticopolíticas en el imaginario nacional. Estas figuras se han convertido en elementos de la movilización social, de la *acción* y de la conformación de los *actores*, en distintos momentos de la historia. Eso fue lo que ocurrió en la época de Erasto Urbina, en el momento en que se impulsaban el agrarismo y el indigenismo y se creaban las instituciones correspondientes; eso mismo ocurrió en la movilización campesina de Simojovel, en un momento en que eran organizaciones opositoras al gobierno y al partido las que de diversas formas recuperaban estos discursos, especialmente el de la reforma agraria y el campesino. Lo mismo ocurría con el llamado movimiento campesino en Chiapas en los años ochenta, que recuperaba, modificándolo, el discurso agrarista convertido de política oficial en demanda política (Toledo y Garza, 2003; Garza, 2002). Eso mismo ocurrió, podríamos decir, también en la ola de tomas de tierras que siguió al levantamiento zapatista de 1994. En este sentido, el estudio de Estrada habla de cuatro procesos de organización y transformación social ocurridos en la región tojolabal en la segunda mitad del siglo XX: la creación de la comunidad agraria como parte del proceso de reparto agrario dirigido por el gobierno nacional, la república de masas impulsada por las organizaciones sociales no gubernistas que impulsaban la asociación popular basada en las asambleas comunitarias y regionales, la *civitas christi* promovida por la Iglesia católica como una forma de comunidad religiosa regional con líderes locales, y la comunidad armada rebelde impulsada por el movimiento armado que creó al EZLN. Estas diversas influencias implicaron una agregación de discursos sobre el mundo

social que tuvieron un importante efecto en la organización social y política en la región tojolabal de las cañadas, uno de los núcleos del zapatismo pero también de la conversión religiosa y de la organización en centrales campesinas como la CIOAC (Estrada, 2007). ¿Hasta dónde esos discursos, que forman parte del amplio imaginario social, han dejado de ser una imposición o una influencia externa y se han convertido en parte de la reproducción y de la transformación de las relaciones sociales? Las investigaciones muestran que su presencia es desigual y contradictoria, pero que ya es parte de la conformación de los actores y sus estrategias.

Con respecto al género, un análisis interesante lo presenta Garza cuando se aproxima a la manera en que diversas discusiones y agendas creadas sobre ese tema en ámbitos académicos o de mujeres urbanas fueron llegando a los mundos rurales y, en particular, al mundo de las mujeres indígenas, paulatinamente. Ese es el caso de las reuniones de mujeres en Chenalhó en las que han participado antropólogas y donde se registra la influencia, también desigual y contradictoria, de los discursos elaborados en el contexto de la formación de las organizaciones sociales o en el surgimiento de la llamada ley zapatista de mujeres y su discusión en grupos de mujeres indígenas. A este respecto, el análisis de Garza y Toledo sobre el desarrollo del movimiento de mujeres nos muestra cómo diversas circunstancias, entre ellas los discursos producidos en el mundo urbano académico, así como el proceso de formación de las uniones campesinas, fueron conformando el movimiento de mujeres, que se fue concretado en diversas organizaciones y en la aparición de una agenda específica de género en ellas (Toledo y Garza, 2003).

El estudio de Rus sobre el surgimiento y paulatino fortalecimiento de los grupos de Chamula afiliados a iglesias no católicas (muchos de ellos expulsados del municipio por el abandono de la costumbre) también hace referencia a un proceso complejo de emergencia de nuevos actores que implica la adquisición de nuevos lenguajes, y con ello de nuevas formas de representar verbalmente al mundo social (Rus, en esta publicación). En un nivel etnográfico más específico, Gómez nos muestra cómo los discursos de las nuevas iglesias se fueron traduciendo en nuevos rituales y arreglos en el caso del matrimonio, en un pueblo

tojolabal, dando origen a variaciones en los discursos y en las prácticas rituales de matrimonio combinadas con las formas previamente establecidas, como en la introducción del refresco en lugar del alcohol en los regalos que se ofrecen entre las familias como en las formas de respaldar el matrimonio ya no sólo con los arreglos entre familias ni con la ceremonia en un templo o iglesia sino exigiendo la celebración de la unión en el juzgado constitucional (Gómez, 2002). En la zona tojolabal, otro estudio nos muestra cómo la adquisición de nuevos referentes discursivos, nuevos lenguajes, se puede incluso registrar en elementos aparentemente desconectados, como la adopción de un nombre para los hijos: los nombres pasaron de la reproducción de los nombres del santoral católico y de la familia de ascendencia, hacia las referencias a la biblia, la creación de nombres indígenas entre los que tienen contacto con académicos o políticos indigenistas (o lo son ellos mismos) o la recreación de nombres tomados del mundo urbano más lejano o de los viajes a los Estados Unidos (como el nombre Yoni. Escalona, 2008).

Sin embargo, en todos los casos referidos, los discursos nunca son reproducción simple o copia directa de aquellos de donde se adquieren; tampoco implican un desplazamiento total de discursos y lenguajes previos; y finalmente, no todos adquieren un mismo nivel de influencia en las vidas de las personas, surgiendo así formas discursivas de uso estratégico al lado de otros que producen sentidos más elementales en la vida cotidiana, como ontologías (es decir, teorías locales del ser) que no se expresan como filosofías o cosmovisiones ordenadas, sintéticas ni sistemáticas, sino más bien como formas de experimentar el mundo en la práctica y en el discurso, con espacios también ambiguos e inciertos. Lo que surge en las disputas cotidianas no son cosmovisiones o culturas como unidades homogéneas, sino lenguajes mixtos y cambiantes que generan visiones contradictorias y ambiguas del mundo social.

Hay diversos ejemplos etnográficos en los que estos lenguajes diversos aparecen en toda su complejidad de mezcla, significación y uso. Ese es el caso, por ejemplo, de los alegatos y disputas sostenidos en el juzgado local de Chenalhó, analizados por Garza (2002). Allí, cuando se presentan los casos para resolver agravios buscando arreglos, se producen mediaciones discursivas y arreglos con entregas de regalos en alco-

hol y otros objetos, rituales que han sido largamente usados (y descritos en la etnografía) como parte del mundo jurídico local; sin embargo, al mismo tiempo se invocan interpretaciones locales de las leyes y los derechos nacionales, e incluso aparecen algunos ecos de las discusiones nacionales sobre los derechos de las mujeres. Las asambleas (un escenario masculino) analizadas por Gómez también nos remiten a una diversidad de elementos discursivos, que van desde las distinciones locales que hablan de hombres fuertes o con poder natural o de acusaciones de brujería, hasta las referencias a leyes y derechos esgrimidas por los jóvenes letrados locales, aquellos que han accedido a nuevos discursos por su trayectoria de vida en instituciones y organizaciones alternativas a los de los ahora ancianos: la escuela, los programas de catequización de la Iglesia católica o la evangelización por parte de otras Iglesias, o las centrales campesinas (Gómez, 2005). La profesionalización misma de los actores no sólo en las organizaciones sino también de las burocracias de las instancias de derechos humanos, de las iglesias, de la academia y del gobierno, es parte fundamental de estos procesos de adquisición de nuevos lenguajes y de la generación de nuevos discursos (legitimadores y cuestionadores del mundo social). Pero aún hace falta hacer ese análisis de estos procesos con mayor detalle.

En un proceso opuesto, las curaciones entre los choles analizadas por Imberton se refieren a ciertas lógicas para entender el infortunio (que se asocia al malestar corporal) que tienen que ver con la envidia o la vergüenza, combinadas con distintos objetos. Esos objetos pueden ser tanto los del mundo campesino heredado de la generación anterior, como la tierra o los animales de granja, como objetos campesinos emergentes relacionados con formas de trabajo y consumo que vinculan a este mundo campesino con otros espacios de reproducción social, como los techos de lámina, los tractores y las despulpadoras de café. Esto nos muestra que los mercados emergentes, entonces, también son medios de circulación de nuevos símbolos y nuevos elementos discursivos.⁷ Sin embargo,

⁷ Igualmente, los curanderos encuentran un ambiente de lenguaje institucional que les permite obtener certificación oficial de sus prácticas y de su prestigio al recibir credenciales como “médicos tradicionales” por parte del entonces INI, ahora CDI (Imberton, 2002).

en tanto la vergüenza como enfermedad es atribuida localmente a disputas por recursos escasos o por su desperdicio, los curanderos y la población en general han creado toda una serie de categorías para hablar de ella en diversas circunstancias, generándose así diagnósticos de vergüenza de olla, de puerco, de lámina, de tractor o de despulpadora como enfermedades. Así, la llamada “enfermedad” de la vergüenza (y los procesos de curación que se valen de los objetos a los que se atribuye la disputa) generan un lenguaje específico sobre el infortunio, sobre la lucha por recursos escasos y sobre las responsabilidades sociales de los involucrados (Imberton, 2002). Pero la lógica prevaleciente (en estos escenarios de rituales de curación y narraciones sobre la enfermedad) parece tener más que ver con las formas previas de concebir el infortunio y las contradicciones, que con la lógica de la medicina o la del derecho, por ejemplo. Así, los lenguajes emergentes influyen de manera desigual y diversa a las formas de entendimiento del mundo social, produciéndose un imaginario y un lenguaje cargado de mezclas y contradicciones (independientemente de que pueda haber personas que sinteticen lógicamente partes de estos elementos para el etnógrafo en el momento específico de una entrevista). Al mismo tiempo, las palabras con que se explican su propio mundo los actores no expresan una misma profundidad de sentido y tampoco están sujetas a las mismas posibilidades de manipulación. Pero no son fórmulas como “cultura indígena”, “matriz mesoamericana” o “cultura occidental” las que pueden sustituir el estudio específico de la compleja mezcla de sentidos y de manipulaciones que se producen en la interacción discursiva cotidiana en las relaciones de poder.

Finalmente, estas mezclas de diversas fuentes discursivas en el lenguaje y los múltiples usos de esas palabras no constituyen sólo una retórica vacía o inocua; por el contrario, son parte del proceso de reflexión sobre el mundo, parte también de los diálogos y de las formas en que se produce la acción, como en los casos de la movilización para tomar tierras o para matar a una persona acusada de brujería. Eso se debe a que la reproducción y los cambios en los discursos acompañan otros procesos de reproducción y de cambio, y se insertan en las luchas cotidianas como parte de ellas y como parte también de las posibilidades de insertar esas luchas cotidianas en nuevos escenarios (como los espacios donde operan

las lógicas, por ejemplo, de la legalidad o del derecho). Se trata de palabras, metáforas, figuras discursivas diversas, lenguajes en fin. Yo prefiero la metáfora del lenguaje o, en un sentido más amplio, la de producción simbólica (producción de signos, de significados y de sentidos) puesto que implica una mayor flexibilidad en la combinación de elementos y en la variedad de usos y significados de los mismos elementos, tan objetivos y materiales, además, como la tierra misma (a diferencia del sentido que generalmente se da al término de “cultura”, referido a sistemas o estructuras significativas más o menos estables y coherentes, que además son entendidos a veces como opuestas a “lo material”). Es en esta dimensión del análisis del poder en donde *las categorías o los lenguajes* se vuelven un elemento central.

Estos aspectos etnográficos de los lenguajes y los entendimientos del mundo social nos dirigen a otros temas centrales de la discusión sobre el poder. Kersting (2003), por ejemplo, al hacer una clasificación de las diversas aproximaciones al poder produce un esquema parecido al de Wolf, ya referido antes, que se refiere a formas de poder en la interacción, en el control de espacios o recursos por parte de sujetos específicos y en las relaciones más bien estructurales, que trascienden a los sujetos y sus luchas específicas. Sin embargo, también establece una distinción que resulta interesante aquí entre el poder objetivo y el intersubjetivo. Para él, el poder objetivo correspondería a los parámetros sociales referidos por Wolf como poder estructural y organizacional. En cambio, él habla de otra forma de aproximación al poder que se refiere al poder de los actores sociales, al que surge de las interacciones y de los diálogos, es decir, del ámbito público y del intercambio discursivo. Por ello es que para él la propuesta de Hannah Arendt implica una redefinición de la noción de poder, al poner atención en éste como acción que resulta del diálogo, del intercambio discursivo. En ciertas circunstancias, en las que el diálogo permite superar las relaciones de subordinación, las violencias y las dinámicas de la dominación, este diálogo produce formas de consenso sobre la acción que se vuelven elementos claves en la transformación del mundo social. La idea de una esfera pública en Arendt (2005) es una forma equivalente al espacio público del que habla Habermas (2002). Sin embargo, y como muestran muchos de estos trabajos, el intercambio

discursivo no se produce de manera transparente; implica *procesos de sublimación, normalización o naturalización* del entendimiento del mundo (como lo que pasa con las interpretaciones jerárquicas de las relaciones hombres-mujeres) y de los formatos mismos del discurso (como el formato de la asamblea ejidal que excluye a una parte de la población). Es decir, el intercambio discursivo produce en parte una reafirmación de significados y es parte de los procesos de reafirmación de ordenamientos sociales preexistentes. Es por ello que vuelven a ser relevantes temas como el fetichismo, el habitus, la hegemonía, la ideología y la disciplina; pero también es relevante el tema del surgimiento de espacios públicos de intercambio discursivo en donde puedan surgir perspectivas alternativas acerca del mundo social.

Recapitulando nuevamente los párrafos conclusivos de los dos apartados anteriores, podemos parafrasear lo hasta ahora dicho al respecto del poder: *el concepto de poder no se refiere a un nivel ni a un ámbito específico de relaciones y acción social en el que se presenten diferenciaciones y contraposiciones; se trata más bien de una dimensión transversal a todos los ámbitos y niveles de configuración social. Esta dimensión se refiere sí a las diferenciaciones y contraposiciones, pero sobre todo se dirige a aquellos aspectos que muestran las contradicciones centrales de la reproducción y el cambio social. Eso sólo es posible al analizar las relaciones y la acción como partes complementarias de esos procesos y, además, las representaciones múltiples que los propios actores producen acerca de ese mundo social contradictorio, jerárquico, diferenciado y cambiante.* Es en este entendimiento del poder en el que la producción de ciencias sociales adquiere un valor no sólo heurístico sino, también, social, como se analiza en el apartado siguiente.

VI. Poder y conocimiento (más allá de la dicotomía neutralidad-compromiso)

Las etnografías aquí analizadas nos vinculan con el tema de la relevancia de los lenguajes en la producción del mundo social. Este mismo problema está planteado y resuelto en el análisis de Pierre Bourdieu acerca de

cómo “las palabras producen cosas” (Bourdieu, 2001) o la definición de Foucault del poder como fuerza proactiva, que produce cosas, a diferencia del poder que sólo reprime y que implica una disciplina del cuerpo desde fuera, por dispositivos de castigo (Foucault, 1979). ¿Hasta qué punto los lenguajes y los discursos son parte de la reproducción y de la transformación del mundo social? De diversas formas estas etnografías se refieren al trabajo de producción simbólica que implica tanto la reproducción de significados y usos como a la transformación de ellos y la emergencia de entendimientos novedosos del mundo social. Quizá ese es el proceso mismo en el que la propia producción científica está inmersa, en particular en el segundo sentido: la búsqueda de miradas alternativas. Pero las miradas alternativas no se reducen simplemente a algo nuevo en un campo específico de producción de interpretaciones del mundo.

Por una parte, la producción científica en ciencias sociales podría contribuir a esta tarea al profundizar en el entendimiento de la dinámica del poder. La pregunta es: ¿cómo los lenguajes, al renombrar las cosas, pueden ser un elemento fundamental en el entendimiento de la dinámica del poder? La revisión de esta literatura es un intento por sintetizar (hasta donde eso es posible) algunas de las consecuencias de estos análisis etnográficos sobre el poder. El resultado es una agenda amplia de asuntos que se pueden insertar como problemas de investigación sobre el poder y también para la relectura de trabajos etnográficos y de análisis conceptuales previos. Pero esta agenda, de muchas formas, también implica un cuestionamiento de figuras o imágenes (de lenguajes) dominantes, que no sólo reproducen ciertas formas de entendimiento del mundo sino que implican una naturalización o reificación de ese mundo y de las relaciones de poder que le dan forma.

No es extraño que diversos autores de una amplia influencia en las ciencias sociales (varios de los aquí referidos) tengan propuestas que implican siempre un cierto nivel de cuestionamiento de las representaciones del mundo (incluidas las de las ciencias sociales). Marx no sólo previene contra las reificaciones del mundo implicadas en las ideologías (incluyendo a las filosofías y a los discursos políticos) sino que asume un formato de debate directo y permanente en contra de esos discursos ideológicos en sus diversos escritos. Norbert Elías define al sociólogo en par-

te como un cazador de mitos, de las mitologías que producen visiones simplificadas y reificadoras del mundo, en especial de las relaciones de poder (Elías, 1982). Bourdieu desarrolló una serie de discusiones en torno a la importancia de cuestionar la “sociología espontánea”, es decir, los entendimientos del mundo que se producen como parte de esta experiencia práctica del mundo, desde diversas posiciones en los diversos campos que lo componen (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1975 [1973]). El estudio del poder implica entonces también un proceso de desmitificación (por ejemplo, de crítica del fetichismo de la mercancía). Esa es, en parte, una de las cualidades del trabajo en las ciencias, que no surge más que del trabajo crítico de las fuentes y de los discursos: la posibilidad de trascender los posicionamientos espontáneos (posicionamientos que están socialmente formados). Es así como el científico puede convertirse en un generador de miradas alternativas (relativamente alternativas frente a un campo específico de discusión o confrontación). Se podría decir que parte de la metodología consiste justamente en este posicionamiento alternativo relativo. Eso implica cuestionar los discursos que hablan del posicionamiento nacional, étnico, clasista o político justamente como el impulso fundamental de la generación de miradas alternativas. De muchas formas el científico está socialmente formado e informado por estos y otros múltiples condicionamientos, tanto como todos aquellos a los que estudia y para los que escribe o para los que genera conocimiento. Eso es ineludible. Sin embargo, la cualidad específica del trabajo científico sería la de poder trascender metodológicamente esos posicionamientos espontáneos, develando los diversos entendimientos sociales que los producen.

Es decir, no se trata ni del antropólogo neutral ni del antropólogo partisano. La antropología se puede convertir en una actividad generadora de miradas alternativas frente al poder al develar los mecanismos de su operación en las relaciones concretas y complejas y al develar, de diversos modos, los soportes que le brindan los lenguajes con que la acción social produce y reproduce las relaciones de poder. Esa es la manera en que, me parece, se podría definir una manera de entender la antropología del poder (y el poder de la antropología).

V. Conclusión

Seguramente los autores de la literatura aquí citada no compartan esta interpretación de sus trabajos. No es la intención de este trabajo el sintetizar una noción de poder que en ellos se maneja. Por el contrario, es una convocatoria al diálogo sobre el trabajo científico en antropología y sus posibles impactos en el mundo social en el que es producido.

La antropología del poder que aquí se propone, a manera de una agenda para discutir con más detalle en lo subsiguiente, refiere a un ámbito que *rebasa la política*, pues abarca aspectos que podrían ser considerados como de economía (como la explotación), del conocimiento y las instituciones (como en los estudios de Foucault sobre los hospitales y las cárceles), de la educación (como en la relación entre el consumo cultural y las clases en Bourdieu, la escuela y la escolarización, el museo, las artes y el consumo cultural) o de la “cultura” en general (como en los análisis de la violencia simbólica de Bourdieu, o la hegemonía en Gramsci).

Lo que propongo es que una distinción entre estos términos podría ser útil de entrada, pues implica separar a la política (como un ámbito específico de las relaciones de poder), de la noción de poder como una categoría que se refiere a un ámbito más amplio de acciones, relaciones y procesos sociales. Tampoco se refiere a un ámbito acotado de relaciones y de acción, sino a una *dinámica* particular de las relaciones sociales y de la acción. En términos metodológicos se propone que esta dinámica es el centro de la reproducción y transformación de las sociedades (como en el caso del enfoque en el modo de producción en Marx, en las relaciones de dominación en Weber, en la lucha por la hegemonía en Gramsci, o en las luchas y los campos en Bourdieu). Esa dinámica incluye la producción y transformación de las representaciones que se producen de ese mundo social y, desde las ciencias, una actitud de cuestionamiento metodológico de esas representaciones como precaución epistemológica del investigador (entre otras, que tienen que ver con la crítica de fuentes, por ejemplo). Este esbozo de una perspectiva de investigación antropológica llamada antropología del poder lo que busca es generar una agenda para el diálogo y, por supuesto, interlocutores.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Sobre la violencia*, España, Alianza, 2006 [1970].
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, España, Paidós, 2005 [1958].
- Bobrow-Strain, Aaron, *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*, Durham, London, Duke University Press, 2007.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *El oficio de sociólogo: Presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI, 1975 [1973].
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar?* Madrid, Akal, 2001.
- Cancian Frank, *The Decline of Community in Zinacantan, Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford University Press, 1992.
- Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI, 1976.
- Elías, Norbert, *Sociología fundamental*, Barcelona, Gedisa, 1982.
- Escalona Victoria, José Luis, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de México (en prensa).
- Escalona Victoria, José Luis, *Cultura, historia y poder. Algunas perspectivas actuales de la antropología en Chiapas*, *THULE, Rivista italiana di studi americanistici*, Italia, Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano", Universidad de Perugia, v. 8/9. 2000, pp. 185-202.
- Estrada Saavedra, Marco Antonio, *La comunidad armada rebelde y el EZLN: Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la selva lacandona (1930-2005)*, México, El Colegio de México, 2007.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.

- Garza Caligaris, Anna María, *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Chiapas, 2002.
- Gómez Hernández, Antonio, *El Ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, (Colección científica 7), 2002.
- Gómez Hernández, Antonio, La asamblea ejidal: Diferenciación social y estrategias de poder en una localidad tojolabal, tesis de Maestría, México, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 2005.
- Gramsci, Antonio, *Selections from The Prison Notebooks*, New York, International Publishers, 1971.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, México, Taurus, tomos I y II, 2002.
- Imberton, Gracia, *La vergüenza. Enfermedad y conflicto en una comunidad chol*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Colección científica 5), 2002.
- Kersting, Wolfgang, "Hannah Arendt y las teorías del poder", en Marco Antonio Estrada (ed.), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, UAM-Azcapotzalco, Plaza y Valdés, 2003, pp. 65-88.
- López Moya, Martín de la Cruz, Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas, tesis de maestría en Antropología Social. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999.
- López Reyes, Yasmina Areli, El café en Yajalón. Cambio social en una región cafetalera, tesis de licenciatura en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, 2004.
- Mallon, Florencia, *Campesinos y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, 2003.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, "De la ideología en general", en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, Manifiesto del partido comunista, Ideología Alemana*, México, Colofón, 2005 [1845], pp. 9-92.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, "Manifiesto del partido comunista", en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, Manifiesto comunista, Ideología Alemana*, México, Colofón, 2005 [1848], pp. 122-165.
- Marx, Karl, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, Tomo I, 1946 [1867].
- Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparativa. Chiapas*, CONECULTA, Biblioteca Popular de Chiapas, 2003.

- Pinto Astrid, *Finca Chichihuistán: Etnografía de la fidelidad y la reciprocidad*, tesis de maestría en Antropología Social, Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, 2000.
- Roseberry, William, *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1989.
- Roseberry, William, "Hegemony and the Language of Contention", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, NC and London, Duke University Press, 1994.
- Roseberry, William, "Cuestiones agrarias y campos sociales", en Sergio Zendejas y Pieter de Vries (eds.), en *Las disputas por el México rural*, México, El Colegio de Michoacán, vol. I, 1998.
- Rus, Jan, "The Struggle against Indigenous Caciques in Highland Chiapas, Dissent, Religion and Exile in Chamula, 1965-1977", en Alan Knight and Wil Pansters, (eds.), *Cacique and Caudillo in the Twentieth Century Mexico*, Institute of Latin American Studies, University of London/Brookings Institution, Washington, 2005, pp. 169-200.
- Rus, Jan, "'Comunidad Revolucionaria Institucional', The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968", en Gilbert Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, NC and London, Duke University Press, 1994, pp. 265-300.
- Rus, Jan y Robert Wasserstrom, "Civil-Religious Hierarchies in Central Chiapas: A Critical Perspective", *American Ethnologist*, vol. 7, no. 3, Aug. 1980, pp. 466-478.
- Toledo, Sonia, "El santo patrón de Simojovel. Las disputas simbólicas entre la población indígena y 'mestiza'", *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 2000.
- Toledo, Sonia, *Fincas, cultura y poder en Simojovel*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas (Colección científica 4), 2002.
- Toledo, Sonia y Anna María Garza, "Las mujeres en el movimiento agrario en Chiapas, Imágenes y estereotipos", en *Anuario de Estudios Indígenas IX*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, 2003, pp. 247-267.
- Trench, Tim, "From 'Orphans of the State' to the Comunidad Conservacionista Institucional: The Case of the Lacandón Community, Chiapas", en *Identities*, 15: 5, 2008, pp. 607-634.
- Van Der Haar, Gemma, *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highland of Chiapas, México*, FLACSO-CLACS, Thela Latin America Series, 2001.

Villafuerte, Daniel *et al*, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Valdés, 1999.

Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1964 [1922].

Wolf, Eric, "Facing Power—Old Insights New Questions", en *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2001 [1989], pp. 383-397.

HANNAH ARENDT Y EL NEOZAPATISMO. SOBRE LOS USOS SOCIOLÓGICOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

*Marco Estrada Saavedra
El Colegio de México
msaavedra@colmex.mx*

A la memoria de Alfredo Gutiérrez,
maestro y amigo.

*Por lo demás, ¿qué razón hay para que
sepamos más que los de allí afuera...?*

Claudio Magris

Introducción

Al menos desde finales de la Segunda Guerra Mundial, la profesionalización e institucionalización universitaria de las ciencias sociales y el establecimiento de la hegemonía norteamericana sobre la concepción y práctica de éstas, ha habido un creciente divorcio entre la filosofía y las ciencias sociales. La actitud empírico-analítica de éstas últimas descalifica, de antemano, todo razonamiento que no se presente bajo el manto de la operacionalización metodológica de las proposiciones teóricas, su fundamento empírico y en su capacidad de ser refutado. De tal suerte, el conocimiento generado en las diversas ramas de la filosofía suele ser ignorado por la gran mayoría de los científicos sociales. Por su parte, los filósofos tampoco parecen invertir muchos esfuerzos en acercarse seriamente a la producción en nuestras ciencias. Así, entonces, entre ambos grupos domina el desconocimiento y, en no pocas ocasiones, el desdén hacia la contraparte.

No ha sido diferente la suerte que ha corrido la obra de Hannah Arendt entre sociólogos y politólogos, ipero también entre los mismos filósofos sociales y políticos! por ejemplo, para Isaiah Berlin el pensa-

miento teórico-político de la autora judeoalemana no era más que una “corriente metafísica de asociaciones libres”. (Berlín y Jahanbegloo, 1991:82). Por su parte, Hans Mommsen, el reconocido historiador del nacionalsocialismo, afirma que su obra carece de “método”, por lo que “con una fuerza de asociación caracterizada por el impresionismo y la empatía, [el pensamiento de Hannah Arendt] procedía conjugando objetos de lo más diversos en una perspectiva general marcada por categorías ontológicas” (Mommsen, 1995:36). Entre los politólogos profesionales no era mejor su fama, por lo que, a juzgar por sus expresiones, uno podría preguntarse si la filósofa no era sino una helenista melancólica perdida en la sociedad industrial. Se podrían citar otras voces en el mismo tenor y todas concordarían en que, si bien original (por no decir, en realidad, “bizarro”), su pensamiento político sería anticuado para la comprensión y explicación de la política en las sociedades modernas, además de que, por su impronta “normativa”, sería irrelevante para la investigación empírica en las ciencias sociales. En fin, su teoría política representaría un impresionante monumento metafísico en una época postmetafísica.

Todo esto no habría que preocuparnos y sería perfectamente aceptable si la descalificación del pensamiento arendtiano estuviese acompañada de refutaciones sólidas que lo hayan tomado en serio como para someterlo a pruebas de falsación y, de esta manera, verificar su utilidad o no para la investigación científica. En realidad, nos encontramos frente a un prejuicio que nos echa más luz sobre las prácticas académicas imperantes en nuestras universidades que sobre la obra misma de Arendt. En este artículo me ocupo, primero, del discurso político del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y su “aparente” cercanía con la filosofía política de Hannah Arendt. A continuación, presento, a grandes rasgos, el pensamiento político de la autora. Y, por último, en los siguientes dos apartados expongo cómo he utilizado metodológicamente sus ideas para observar, describir, comprender y explicar las *dimensiones políticas* del neozapatismo en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona en Chiapas.

I

A primera vista se antoja improbable hacer la travesía de la mano de Hannah Arendt desde los modernos Estados Unidos de América a la exuberante Selva Lacandona para estudiar el levantamiento armado indígena de 1994 y sus reverberaciones actuales. Tal atrevimiento requiere, sin duda, una explicación.

La mañana del 1° de enero de 1994, México amanecía con dos grandes acontecimientos: por un lado, el inicio de las relaciones comerciales del país con los otros dos miembros firmantes del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, que para la mayoría de la población conllevaba la fatua promesa del ingreso del país “al primer mundo”; y, por el otro, el levantamiento neozapatista en el sureño y fronterizo estado de Chiapas, que nos recordaba, en cambio, lo lejos que estaba México de la modernidad política, social, económica y cultural que tanto se anhelaba, y, por tanto, lo cerca que nos hallábamos de la injusticia y la pobreza en la que los pueblos indígenas, principalmente, pero también más del 50% de la población nacional se encontraba y hasta hoy día se encuentra inmersa. Como es de todos conocido, el enfrentamiento militar entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y las fuerzas armadas nacionales no duraron más de diez días y las bajas humanas, todas ellas lamentables, fueron realmente pocas si se les compara con experiencias bélicas de otras regiones americanas. Entonces empezaron las negociaciones y diálogos de paz entre las partes en conflicto sin que, hasta hoy día, se halla llegado a firmar la paz “con justicia y dignidad”, como dicen los zapatistas, pero sin que la situación se halla desbordado en una guerra civil permanente.

Gracias a los modernos medios de masas, el EZLN se hizo planetariamente conocido y sus legítimas causas ganaron la simpatía de grandes segmentos de la población nacional e internacional. Diferentes factores influyeron en la creciente popularidad de los neozapatistas. Los enumero sin jerarquizarlos: 1) su renuncia a la lucha armada y su búsqueda de vías políticas para alcanzar sus objetivos; 2) lo razonable y legítimo de sus demandas en torno a la democracia, la justicia social, la libertad y los derechos y culturas indígenas; 3) el deseo de acelerar la

transición democrática en México o, en su caso, de crear nuevas formas democráticas de convivencia más allá de las propias de la democracia liberal y representativa; 4) la composición mayoritariamente indígena de los cuadros y bases zapatistas, que en Europa, en particular, se aunó a las proyecciones románticas y antimodernistas del “buen salvaje” y, en consecuencia, al retorno ecologista a la naturaleza y autenticidad del orden comunitario premoderno; 5) el renacimiento de la utopía socialista -iuna vez más desde la periferia! tras el colapso del socialismo realmente existente y el inicio de la hegemonía neoliberal; y, por último, 6) la resignificación y la renovación de la forma y el contenido del discurso político con fuertes componentes éticos con el que los zapatistas expresaban, a través de su carismático portavoz, el subcomandante insurgente Marcos, la manera en que, según ellos, practicaban la política y organizaban cotidianamente sus comunidades ejidales.

Es justo este último punto, el de una nueva forma de entender y hacer política, el que, a la vez, me fascinó, me intrigó y me motivó a hacer una investigación sobre el zapatismo echando mano, entre otros medios conceptuales, de la teoría política de Hannah Arendt. En efecto, si uno recuerda algunos de los gestos, acciones, divisas y principios políticos zapatistas, al menos tal y como se expresaron *discursivamente*, encontrará, *a primera vista*, una similitud sorprendente con las ideas de nuestra autora. Primero, como ya mencioné, los zapatistas renuncian, por diferentes razones, aunque no de manera definitiva, a las armas e inician una nueva etapa de su lucha política. En su propio orden discursivo, resumen las etapas de su historia clandestina y privada de más de treinta años como “el fuego y la palabra”.¹ Mientras que en el primer período se prepararon política y militarmente para la toma revolucionaria del poder estatal mediante una guerra de guerrillas, en el segundo buscan nuevas formas de hacer política a través de la formación de territorios en rebeldía en los que se expresara su autonomía política, jurídica, económica, cultural, educativa, sanitaria y educativa frente “al mal gobierno”. La concepción y praxis políticas zapatistas se sustentaría en tres grandes principios: 1) “mandar obedeciendo”; 2) “para todos todo, para nosotros

¹ Sobre el tema en particular, véase Muñoz Ramírez (2003).

nada”; y 3) “un mundo en el que quepan todos los mundos”. Estos principios se traducirían en una forma de hacer política que “no busca el poder” institucional ni hacer uso de modos de organización tradicional ligados a la lógica del sistema político, como por ejemplo los partidos políticos; al contrario, pretendería “organizar las diferentes rebeldías en la sociedad civil” sin que ello fuese en detrimento de objetivos, intereses, experiencias y formas de participación y lucha políticas particulares de cada uno de los que se sientan interpelados por el discurso zapatista. Así, el *telos* de la concepción política zapatista apuntaría a que “se mande obedeciendo” con el fin de “servir al pueblo” para vivir en libertad, democracia y justicia social “para todos”. De este modo, entendiendo el poder como dominación, el rechazo zapatista a la política institucional (“no aspirar a ejercer cargos públicos o puesto de elección popular”) conllevaría no a la conquista de “espacios de poder”, sino a la construcción de “espacios de democracia” en la que “todos los mundos quepan y sean posibles” y se escuchen y resuelvan las demandas e intereses de los “hombres y mujeres libres y dignos”. Todo ello sólo sería posible si se construye “desde abajo” y con la participación de todos y no sólo de las elites políticas, pues si ese “nuevo mundo” no se erige autogestivamente, la toma del poder estatal sólo repetiría los errores y vicios de las luchas de liberación revolucionarias anteriores, cambiando una clase dominante por otra, pero sin beneficios del pueblo.²

Esta exposición analítica no hace justicia a la atractiva forma de expresión del discurso zapatista, que, entre tanto, se ha gastado mucho y hoy día suena a mera cantaleta, pero para los que la escuchábamos hace diez años, contrastándola con el discurso de los políticos tradicionales, nos resultaba fresca, novedosa, irónica, inspiradora y provocativa. Todo ello generaba entre el gran público de simpatizantes la idea de que la política realmente revivía en las palabras y los actos zapatistas, por lo que no era disparatado pensar que en un lugar lejano de México se estaban echando los fundamentos para que “otro mundo fuese posible”.

² Para el “discurso político” neozapatista, consúltense los comunicados de su comandancia en EZLN (1998, 2001a, 2001b, 2001c y 2003).

Para aquel que estuviera familiarizado con la obra de Hannah Arendt en aquellos días, seguramente habría escuchado resonancias de su pensamiento político en los numerosos comunicados zapatistas que se publicaban en ese entonces: por ejemplo, en éstos encontraríamos ecos de las nociones arendtianas de acción, discurso, poder, espacio público, etcétera, así como una dura crítica a la política institucionalizada y burocratizada. Sin embargo, el encanto y la seducción de la novedad zapatista resultaban problemáticos, desde una lectura arendtiana del neozapatismo, porque tras todo este discurso libertario y radicalmente democrático había una guerrilla, el EZLN, cuya misma existencia debía llevar a interrogarnos si realmente la fabricación, la violencia, la dominación y la obediencia habían sido superadas en el neozapatismo a favor, en sentido arendtiano, de la palabra y el poder.

Siguiendo esta consideración, me propuse por tanto dejar atrás todo análisis *simplemente discursivo* del zapatismo para estudiar su historia, las relaciones y conflictos entre la guerrilla y sus bases de apoyo, la organización militar y civil de este actor colectivo, los mecanismos de toma de decisiones al interior de las comunidades zapatistas, las relaciones entre los zapatistas y los actores no zapatistas. Todo ello se realizó gracias a la información generada por el trabajo de campo de tres años en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona, en el municipio chiapaneco de Las Margaritas (Estrada Saavedra, 2007b).

II

En esta sección deseo exponer, con suma brevedad, cómo interpreto el pensamiento político de Hannah Arendt para dar cuenta, más adelante, de la manera en que lo he utilizado en la investigación empírica.³ “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los seres humanos” (Arendt, 1993:9). Este es el principio fundamental desde el cual Hannah Arendt piensa y despliega su teoría política. Para que la coexistencia entre los diferentes sea *auténticamente* política, ha de estar organizada de tal ma-

³ Este no es el lugar más adecuado para presentar, en detalle, la filosofía política de Hannah Arendt. Para una exposición sistemática del tema, consúltense Estrada Saavedra (2001, 2002, y 2006).

nera que sea compatible con la igualdad y la libertad sin negar la pluralidad. Esto significa que la política sólo es posible allí donde se construye un “espacio” de libertad en el cual los diferentes se garanticen, en reciprocidad, derechos y se reconozcan entre sí como (jurídicamente) iguales. “La política organiza de antemano a los absolutamente diferentes en vista a una igualdad *relativa* y para diferenciarlos de los *relativamente diferentes*”, (Arendt, 1993:12).

De manera preeminente, Arendt concibe la política desde “la acción”, la cual se puede definir como la capacidad de iniciar algo nuevo desde la libertad en cooperación con nuestros semejantes. Los pluralmente diferentes logran entenderse y cooperar entre sí para emprender una acción, que siempre es una empresa colectiva, gracias al intercambio de juicios que legitiman y autorizan el actuar en concierto a través del mutuo convencimiento y confianza generados en el espacio público. El “espacio público” es el auténtico recinto de la política, porque es el lugar en el mundo donde se garantiza el reconocimiento a la diferencia y, a su vez, se constituye la igualdad *política*. Allí donde los actores se reúnen gracias a la acción y el discurso surge un “*entre* espacial”, es decir, “el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita”, (Arendt, 1998:221). Si bien el espacio de aparición se configura y organiza en y por medio de relaciones, sin embargo “no sobrevive a la actualidad del movimiento que le dio existencia, y desaparece no sólo con la dispersión de los hombres..., sino también con la desaparición o interrupción de las propias actividades”, (Arendt, 1998:222). En otros términos, su presencia sólo es *potencial* ya que depende del acontecimiento de la acción. Es el lugar potencial y actualizable de la acción que el poder y el juicio generan y mantienen unido, y que, en reciprocidad, posibilita la existencia de la acción política. Además, el espacio de aparición goza de un carácter fundador de sentido. “Lo que queda fuera de él... no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto” (Arendt, 1997:129). Este espacio es la esfera en la que se hace realidad el derecho a actuar y a opinar, es decir, el derecho a tomar parte activamente en los asuntos públicos.

El espacio público es una red confederada de relaciones dentro de la cual se articula comunicativamente el poder de los actores. La acción resulta ser el talento “de la combinación más amplia de poderes”, (Arendt, 1988:172). Esto significa que la acción en concierto no es una unidad preexistente, sino, más bien, conforma una asociación plural con fines específicos. En este sentido, el poder no es ni violencia, ni dominación, como tampoco fuerza o autoridad. No consiste en ordenar y obedecer. Al contrario, le subyacen relaciones horizontales entre los actores. En tanto que es originariamente político, el poder presupone la igualdad y surge sólo en la asociación y cooperación participativa. La condición material del poder es la presencia de los hombres en forma del “estar juntos”. Dicho de otra manera, necesita el apoyo y el consentimiento activo de los co-actores para ser generado. “No puede permitirse más el 'poder sobre', ni el 'poder para', sino que ha de ser, lógicamente, el 'poder con'. Precisamente este 'poder con' corresponde a la identidad del poder como un *entre*”, (Penta, 1985:54). Por ello, siempre es poder compartido y no existe nunca como posesión o recurso ni de un individuo o de un grupo. De tal suerte, puesto que el poder surge de la acción asociada, es *acéfalo* y *acéntrico* o, más bien, *policéntrico*, porque siempre se genera allí donde los actores se reúnen para emprender algo. En su carácter compartido se encuentra la razón de su poderío. El individuo es por definición impotente y les es imposible generar poder; su acción solitaria es políticamente irrelevante. Así, se puede definir la acción política como el talento para “la combinación de los grupos de poder existentes” (Arendt, 1994:218), cuyo poder se multiplica gracias a las alianzas establecidas entre los diversos actores. De esta manera, todo actor individual se volverá más poderoso mediante la asociación. El espacio político de aparición es el lugar en donde aumenta el poder de los muchos a través de los *vínculos recíprocos* establecidos sin confiscarle al actor individual su parte de poder. El espacio político de aparición está destinado principalmente a *constituir poder por medio del juicio*, fungiendo así como *generador* y *conservador* de poder. La trama de relaciones organizada políticamente se revela como un “campo de poder”, lo cual señala, en última instancia, que en este espacio existen las condiciones de *posibilidad de la acción política auténtica*: la pluralidad, la igualdad, la libertad, la publicidad, la comunidad y la solidaridad.

Ahora bien, en tanto que dependen esencialmente de la pluralidad humana, el poder es *divisible* y el juicio parcial: ambos son sólo efectivos como parte de un todo. El poder y el juicio se enlazan en el “espacio de aparición”. El poder está supeditado a la opinión de los actores asociados, puesto que es generado gracias al intercambio colectivo de opiniones, y mantiene su vitalidad en la medida en que los actores persigan en concierto su empresa. *El actuar en concierto es, en todo caso, una opinión compartida movilizadora a través del poder común*. La autorización para actuar juntos depende del consentimiento cosechado en el espacio público mediante la formación colectiva de juicios. Tal consentimiento, que se muestra como un tener confianza en el develamiento de una realidad común o en su creación, configura un vínculo comunicativo efectivo entre los actores. De este modo, *el discurso y la acción sólo valen como políticos en tanto que fundan una asociación libre entre los actores en un espacio compartido*.⁴

En consecuencia, la acción política se configura únicamente en relaciones horizontales y equitativas entre los asociados, es decir, donde no hay dominados ni dominadores y la coordinación de la acción no se realiza a través de mandatos o amenazas, sino mediante el convencimiento razonado. Por tanto, nadie actúa políticamente aislado o solo. Para actuar, se necesita el consentimiento (*juicio*) y el apoyo (*poder*) de los otros. El gran peligro para la acción política yace en su transformación en dominar-ordenar y en obedecer-ejecutar mandatos, respectivamente. En otras palabras, en la suplantación de la acción por el trabajo-fabricación.

Junto a la labor y a la acción Arendt cuenta al trabajo-fabricación como elemento integrante de la tríada de las actividades fundamentales de la *vita activa*. Al trabajo corresponde la condición humana de la “mundanidad”, o sea, “la dependencia de la existencia humana a la coseidad y objetividad” (Arendt, 1992:14). Al fabricar tomamos la responsabilidad por la “reificación” del mundo. Los productos de la fabricación sobreviven su proceso de elaboración y se convierten en parte tangible del mundo, entregándole a éste su estabilidad y durabilidad. Así, el *homo*

⁴ Sobre la concepción del juicio de Arendt, véase Arendt (1985). Para una interpretación sistemática de esta facultad mental y política, consúltese Estrada Saavedra (2002).

faber fabrica con “el trabajo de sus manos” las cosas artificiales que habitan nuestro mundo -un mundo de cosas que sólo puede ser erigido haciendo uso de la violencia destructiva sobre la naturaleza. “El proceso de la fabricación está en sí mismo determinado enteramente por las categorías de medios y fin. La cosa fabricada es un producto final en el doble sentido de que el proceso de producción termina allí... y de que sólo es un medio para producir este fin... Tener un comienzo definido y un fin 'predictible' es el rasgo propio de la fabricación... Esta gran confianza del trabajo se refleja en que el proceso de fabricación, a desemejanza de la acción, no es irreversible: toda cosa construida por manos humanas puede destruirse. El *homo faber* es efectivamente señor y dueño, no sólo porque es el amo o se ha impuesto como tal en toda la naturaleza, sino porque es el dueño de sí mismo y de sus actos” (Arendt, 1998:163s).

La racionalidad instrumental es la forma de pensamiento típica del *homo faber* y la legítima de la actividad del trabajo-fabricación, en la que debe gobernar necesariamente una relación adecuada entre los medios y el fin. “Aquí sí es cierto que el fin justifica los medios; más aún, los produce y los organiza. El fin justifica la violencia ejercida sobre la naturaleza para obtener el material, como la madera justifica la muerte del árbol y la mesa la destrucción de la madera” (Arendt, 1998:171). Sin embargo, más allá de la esfera de la fabricación este modo de pensar y hacer se torna problemático, puesto que la finalidad, que sólo reconoce la utilidad como criterio, genera una cadena ilimitada en el que cada fin se convierte en medio de otra cosa más y así *ad infinitum*. En un mundo bajo el imperio de la mentalidad de los medios y fines cada cosa y cada ser son degradados constantemente a meros medios para alcanzar un fin determinado. Como Midas, el fabricante transforma todo lo que cae en su radio de actividad en material para fines heterónomos. Nada le es suficientemente autónomo o valioso en sí mismo. No experimenta, juzga o piensa la naturaleza o el mundo como naturaleza en sí o mundo en sí, sino como útiles y efectivos “con el fin de”. Bien visto, el *homo faber* entiende algo sobre la *utilidad*, pero nada sobre el *sentido*.⁵

⁵ Vid. Arendt (1998:172ss).

La utilización y aplicación por parte del experto de reglas, procedimientos y leyes en el terreno político, bajo las cuales sean subsumibles una variedad de acciones particulares y únicas, implica la tecnificación y cientifización de la vida social y política. El experto conoce la acción únicamente como un comportamiento orientado a la obtención de fines aplicando los medios más adecuados para el caso, y cuyo “sentido” se puede verificar en el éxito o no de lo planificado. Todo lo que se ubique fuera de la legalidad controlable y que no arroje resultados claramente satisfactorios, se le antoja abominable y absurdo. Siguiendo el credo de la *social engineering* sería posible explicar, gobernar y construir lo social y lo político objetiva, racional y científicamente. Las relaciones humanas –que consisten en la urdimbre del lenguaje y la acción– y que, de verdad, no están puestos a nuestra entera disposición serían cosificadas y fabricadas tal como se hace, por ejemplo, con una mesa o una estatua. La objetivación cientificista no implica sin embargo una mejor comprensión de la complejidad de la realidad de los fenómenos humanos, sino, muy al contrario, su simplificación, puesto que se parte del falso supuesto de que el mundo humano está estructurado, como la naturaleza, legaloidemente, por lo que es explicable y manipulable en términos de leyes causales.

Así como el maestro fabricante, el experto se niega a dialogar con el lego en el campo de su ciencia. Excluyendo toda posibilidad de discusión el perito destruye, sin embargo, la multiplicidad de las perspectivas mundanas expresadas en la opinión y, con ello, la realidad pública. Iniciado en el conocimiento de lo regular y universal, le es claro como el sol mismo que sólo hay *una* solución correcta y óptima para cada problema. Para el fabricante, la forma adecuada de compañía surge de “la necesidad que el maestro tiene de ayudantes o el deseo de éste de adiestrar a otros en su oficio” (Arendt, 1998:179). Esta compañía típica del artesanado es la relación humana que descansa en el saber hacer, es decir, en la relación que supone una desigualdad necesaria entre el que sabe y es capaz de aplicar su conocimiento, y el neófito que requiere de instrucción y dirección. La comunicación entre ambos no podría ser más ajena al discurso político: la orden y la instrucción desplazan la discusión y el consejo recíproco; la obediencia, la acción espontánea; la violencia soberana, al poder generado comunicativamente.

Por último, la mentalidad instrumentalista se presenta como *neutral*, lo cual significa en relación a los asuntos humanos, *indiferente* ante principios políticos o valores éticos. Puesto que de lo que se trata en su trabajo es la eficiente maximización de recursos, esta forma de pensar descalifica todo otro criterio para la evaluación de las acciones. Así, reduce de verdad la acción a un mero rendimiento incapaz tanto de abrir el mundo en su multilateralidad mediante el discurso, así como de ampliarlo estableciendo nuevas relaciones y de revelar el “quién” de la persona a través de su aparición pública.

En fin, la introducción de la lógica de la racionalidad instrumental en la práctica política conlleva necesariamente a tratar al *otro* más que como un actor con el cual, a pesar de (o, precisamente, por) sus diferencias, se tiene que compartir el mundo, como un contrincante ante el cual el comportamiento estratégico que se despliega para enfrentarlo no varía significativamente de aquél que manipula e instrumentaliza las cosas y la naturaleza para satisfacer deseos e intereses propios. Si el *homo faber* quiere seguir siendo dueño y señor de sus propios actos y de sus consecuencias en el terreno político, tiene que renunciar a la libertad de iniciar algo emprendiendo una acción colectiva y entregarse a la dominación ilimitada del *otro*, destruyendo irremediablemente la pluralidad y la igualdad, como también la publicidad y solidaridad políticas. El pecado original de la filosofía política, diría Arendt, es haber sustituido la acción como la forma de actividad adecuada para el ámbito de los asuntos mundano-políticos por medio del trabajo-fabricación con la esperanza quimérica de lograr confiabilidad, precisión y control en este campo, porque sospechó apresuradamente que la acción es incapaz de generar continuidad y estabilidad en la esfera política y que de ella sólo se podría esperar irracionalidad, desorden y sinsentido.

III

¿Es posible comprender y explicar fenómenos políticos de acuerdo a la teoría política de Hannah Arendt? A despecho de los que la denuestan como metafísica, anacrónica o normativa, no sólo afirmo que sí lo es sino, además, explicaré brevemente cómo he utilizado su filosofía políti-

ca, en el marco más amplio de una teoría de la acción colectiva, para el estudio del neozapatismo.⁶

Con el objetivo dar cuenta, política y sociológicamente, de la constitución del actor colectivo zapatista, las relaciones y conflictos entre el EZLN y sus bases sociales, así como las interacciones entre los neozapatistas y las demás organizaciones campesinas en la región tojolabal, tomé, básicamente, los pares conceptuales de su teoría de la acción y el juicio político (lo político vs. lo social, la acción vs. la fabricación, el poder vs. la violencia, el juicio-convencimiento vs. el mandar-obedecer, el espacio público vs. el espacio privado, etcétera) y los utilicé como dimensiones analíticas que me permitieran observar y distinguir las acciones, relaciones y discursos de los zapatistas y los no-zapatistas, ubicándolos de uno u otro lado de estas casillas, es decir, clasificándolos como *políticos o no-políticos*.⁷ De tal suerte, estos pares conceptuales fungieron, a la vez, como criterios de observación y evaluación para el trabajo etnográfico realizado en los diferentes ejidos campesinos estudiados.

De este modo, por ejemplo, podía estudiar las dinámicas de las asambleas ejidales, el espacio público comunitario en donde se discuten y toman decisiones colectivas vinculantes, echando mando, a la vez, de la distinción analítica juicio-convencimiento vs. mandar-obedecer. ¿Qué se puede observar con esta distinción? Si una camarilla de autoridades zapatistas imponía decisiones de antemano tomadas sin la participación de la mayoría de la comunidad; si había algún grupo, como el de las mujeres, que fuese excluido de la deliberación colectiva; si la cooperación con la organización zapatista se realizaba de manera libre y convencido o bajo coacción como amenazas por perder un bien colectivo o el miedo a excluirse de la vida comunal si no se aceptaba la opinión pública dominante; si había las mismas oportunidades de acceder a cargos comunitarios y organizativos entre todos los miembros del movimiento rebel-

⁶ Sobre el marco teórico de la acción colectiva que utilicé en la investigación, véase Estrada Saavedra (1995).

⁷ En el espacio de lo no-político cabe, inclusive, una subdivisión categorial del tipo: apolítico y antipolítico.

de o si existían elites que monopolizaban el acceso a posiciones de autoridad, prestigio y recursos; y, también, para dar un último ejemplo, si en las asambleas comunitarias eran las bases de apoyo zapatistas las que, siguiendo la lógica del mandar obedeciendo, primero “daban su palabra” para ordenar y autorizar acciones de la Comandancia zapatista y del EZLN en su nombre o si ocurría lo contrario. A través de entrevistas individuales y colectivas con zapatistas y otros grupos de la región y mediante observaciones etnográficas durante el trabajo de campo, podía comprender, contrastando el discurso público y oficial del zapatismo con sus actos y hechos, si, por ejemplo, la democracia y pluralidad que defienden en los principios “un mundo en el que quepan todos los mundos” y “para todos todo, para nosotros nada” se verificaban y concretizaban en prácticas que nos permitieran hablar de que, en verdad, se estaba creando una “nueva forma de hacer política”.

Pero no sólo eché mano de la teoría política de Hannah Arendt sino, también, utilicé, en parte, su metodología historiográfica del *storytelling* para reconstruir la historia colectiva de los tojolabales desde el período del fin de las fincas agropecuarias, a partir de la tercera década del siglo pasado, pasando por la fundación de sus ejidos, producto de la expropiación de los grandes latifundios existentes, así como su experiencia de colonización de la Selva Lacandona y su creciente politización gracias al contacto con la diócesis de San Cristóbal de las Casas, de innegable orientación teológico-liberacionista, y los grupos de activistas políticos maoístas durante las décadas de los sesenta y setenta, hasta su radicalización e incorporación al EZLN en las dos últimas décadas del siglo pasado.⁸

Como la de la mayoría de los pueblos subordinados, difícilmente se puede dar cuenta de la historia de los tojolabales por falta de documentos escritos, propios o ajenos. Si no fuera por su robusta memoria colectiva, podría cometerse el error de creer que son un “pueblo sin historia”. De tal suerte, para entender el levantamiento armado de 1994 y sus consecuencias posteriores, me resultó ineludible remontarme a la historia moderna de los tojolabales, que hube de reconstruir a través de entervis-

⁸ Sobre la metodología historiográfica de Hannah Arendt, véase Estrada Saavedra (2003).

tas colectivas con los más ancianos de las comunidades y otros informantes claves. Para ello, no asumí el prejuicio de que los tojolabales son una etnia homogénea internamente, sin divisiones, jerarquías o relaciones de dominación, sino que, más bien, partí del principio de que cada narración se hacía desde una “posición en el mundo” y que, en consecuencia, desde allí abría y develaba un aspecto del mundo común (*dokei moi*, “me parece”). Siendo así, habría que reconstruir, historiográficamente, un *relato coral* que diera cuenta de la fragmentariedad y multilateralidad de la realidad mundana compartida. Pero como el mundo tojolabal no sólo está habitado y es construido por estos indígenas mayas, también era necesario integrar las “voces” de los “ladinos” o “mestizos” con los que comparten y disputan su mundo. Por tanto, incluí en este relato coral las narraciones de ex finqueros, rancheros, agentes de pastoral, activistas políticos, funcionarios públicos, etcétera, sin tratar de nivelar la pluralidad de experiencias y sentidos narrados, sino, en lugar de ellos, contraponiéndolos para enfatizar la “perspectividad”, las “posiciones de poder” y las disonancias de los actores-narradores, así como la contingencia e indeterminación de sus acciones y la identidad individual de los actores.

En conclusión, utilizando la filosofía política de Hannah Arendt para el estudio del neozapatismo, realicé un ejercicio de pensar *políticamente* la *diferencia* en el mundo sociohistórico, intentando evitar los discursos homogenizados y homogeneizantes sobre el zapatismo. De esta manera, he pretendido enriquecer *políticamente* el análisis sociológico.

IV

En esta última sección me gustaría hacer un recuento breve de los hallazgos empíricos de la investigación. Para ello, quizás sea necesario hacer un resumen de la manera en que se percibe el zapatismo en la opinión pública y en amplios sectores de la “academia comprometida”. Esto se puede sintetizar en ocho puntos:

- 1) El EZLN nacería como un ejército de autodefensa de las comunidades indígenas chiapanecas.

- 2) Su lucha política sería por la libertad, la democracia, la justicia, los derechos y las culturas indígenas.
- 3) Aunque es un movimiento armado, no serían los mandos de la guerrilla los que deciden las acciones del movimiento zapatista, sino, más bien, serían las bases de apoyo las que deliberarían libremente sobre sus intereses y objetivos y, una vez que alcanzarían un consenso ("el acuerdo", como lo denominan los tojolabales), lo remitirían a los mandos militares para que éstos procedieran a organizar, coordinar e implementar la estrategia político-militar decidida por las bases.
- 4) El campesino zapatista de la base de apoyo sería noble, desinteresado, solidario, ecologista, comprometido y consciente políticamente.
- 5) La mujer zapatista viviría una situación mejor que las indígenas no zapatistas, porque en sus comunidades o ya se viviría una igualdad entre mujeres y hombres o se estaría en camino de formar una conciencia de respeto por las féminas.
- 6) La vida en las comunidades zapatistas sería mejor que en las no zapatistas, porque las bases de apoyo serían capaces de autogestionar servicios públicos sin la intervención corporativa, manipuladora y corrupta del Estado y sin perder su dignidad y rebeldía.
- 7) En cuanto a las relaciones externas del movimiento zapatista con diferentes actores de la sociedad civil, el EZLN se caracterizaría por su espíritu democrático a la hora de entablar alianzas políticas.
- 8) Por último, el zapatismo estaría creando una nueva forma de hacer política que no buscaría el poder y que estaría orientada a la más amplia y plural participación.

Como se percibirá, los resultados de mi trabajo ofrecen una imagen muy distinta a la dominante.⁹

Entre 1986 y 1993 se configura la *comunidad armada rebelde* en las Cañadas Tojolabales gracias al trabajo político y militar del EZLN que, tras el desencanto campesino por la vía política para resolver sus proble-

⁹ La información que a continuación sigue resume sólo algunos aspectos políticos relevantes para la discusión presente del cuarto y quinto capítulos de mi libro Estrada Saavedra (2007b).

mas, logró refuncionalizar la estructura de la *comunidad republicana de masas*. De esta manera, las comunidades ejidales tojolabales iniciaron un proceso interno de diferenciación social caracterizado, sobre todo, por su acoplamiento estructural con el EZLN. Con ello, se crearon nuevos modos de integración social mediante la participación en los diferentes “colectivos” de trabajo zapatista, constituyéndose, a la par, una nueva identidad social zapatista que sostenía las nuevas orientaciones colectivas de acción enmarcadas en un proyecto revolucionario, cuyo fin último, era el asalto del Estado mexicano y su transformación en una república popular socialista.

Histórica y analíticamente, se puede distinguir el movimiento zapatista en dos sistemas sociales: por un lado, el “EZLN” como guerrilla, y, por el otro, las “bases de apoyo” o la parte “civil” del movimiento armado. Cada uno de estos sistemas sociales tiene sus propias estructuras, funciones, organización y formas de autoridad. Idealmente, las bases de apoyo sólo estarían coordinadas con el EZLN en asuntos políticos y militares. En todo lo demás, las comunidades siguen manteniendo su soberanía ejidal. Ambos sistemas sociales se encuentran vinculados, sin embargo, por el “Comité Clandestino Regional”, es decir, por una estructura jerárquica de autoridad y representación constituida por los “responsables” de la comunidad, el “responsable” regional y el “mando militar” regional, que enlaza a las bases de apoyo con la Comandancia del EZLN. Mediante esta estructura de autoridad se crean canales de comunicación y mecanismos de coordinación entre ambos sistemas sociales. En términos ideales, se supone que la legitimidad y autorización de las acciones del EZLN provendrían, según la lógica del “mandar obedeciendo”, de las comunidades armadas rebeldes que deben expresar primero “su palabra” para consentir cualquier acción y discurso en su nombre.

De esta manera, se dio una estrecha relación entre las bases de apoyo y el EZLN bajo el signo de la revolución. En dicha relación, las bases de apoyo cumplieron cinco funciones básicas para el movimiento en su conjunto: la protección de la clandestinidad de la guerrilla; el ofrecimiento regular de reclutas que se incorporarían a la insurgencia; la garantía de bastimentos para el sustento de los guerrilleros en los campamentos; la participación en movilizaciones políticas de protesta; y, por último, la

realización de trabajos colectivos de infraestructura y servicios (inter)comunitarios. A cambio de ello, la guerrilla asumía el compromiso de preparar, organizar y dirigir política y militarmente a los neozapatistas para la toma revolucionaria del poder y, de esta manera, resolver de una vez y para siempre, como creyeron los campesinos, sus añejos problemas agrarios, sociales y políticos. Así, los tojolabales vieron en la oferta de la lucha zapatista el medio de lograr por fin su “liberación”.

No obstante, aún antes del levantamiento armado de 1994 y después de éste y hasta nuestros días, el zapatismo ha estado sometido a constantes problemas estructurales y organizacionales que han derivado en una auténtica crisis en las Cañadas Tojolabales.

Debido a que el tiempo del que dispongo en esta presentación es limitado y que este no es el lugar para presentar *in extenso* los resultados de investigación sobre el zapatismo, me concentraré en los conflictos generados entre dos modos de coordinación de la acción al interior del zapatismo, uno que denominaré político y otro militar, con el fin de ilustrar uno de los posibles usos de la filosofía política en la investigación sociológica. No me detendré en explicar las disfunciones organizacionales de la guerrilla, aunque es importante mencionar que, entre ellas, se encuentra la de la dominación de la Comandancia General del EZLN sobre el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), es decir, el predominio de la autoridad militar sobre la civil, que ha subvertido la presunta lógica democrática del EZLN resumida en el principio “mandar obedeciendo”. En efecto, en términos discursivos-propagandísticos se supondría que la legitimidad de toda decisión, acción y discurso del EZLN se fundamentaría en el amplio consenso alcanzado anteriormente entre las bases de apoyo durante largas y múltiples asambleas comunitarias que ordenaría y autorizaría al ejército a actuar en su nombre. De este modo, la fuente del poder residiría en las bases civiles zapatistas y la organización militar sólo obedecería lo que se le haya mandado.

La sólida presencia del EZLN en las Cañadas Tojolabales no fue resultado únicamente de las “tomas de comunidades” y del posterior “trabajo político” que realizaban los cuadros de propaganda política de la guerrilla para ganar la simpatía y apoyo de la población campesina de la región para su proyecto revolucionario; sino también de la infiltración de

las organizaciones campesinas para ponerlas al servicio de la lucha armada. De este modo, empezó a haber una “migración” de los líderes y de las bases sociales de las organizaciones campesinas hacia el EZLN que, por la manera que se llevó a cabo, generó disfunciones estructurales en el zapatismo, como en seguida veremos. En este sentido, los orígenes del movimiento zapatista son heterogéneos por lo que hay que analizarlo como una “amalgama” entre organizaciones campesinas y sus bases sociales y la guerrilla de las Fuerzas de Liberación Nacional.

Los problemas estructurales y funcionales del zapatismo se perfilaban, con mayor claridad, a más tardar en los años inmediatamente posteriores a 1994, cuando, desde la perspectiva de los involucrados, ya había las primeras ganancias que disfrutar. El levantamiento zapatista creó un contexto político de movilización agraria en Chiapas que facilitó a las organizaciones campesinas la invasión o recuperación de tierras, dependiendo del punto de vista.

Las luchas locales entre los líderes zapatistas por el usufructo de los recursos súbitamente disponibles provocaron conflictos con el EZLN, que a veces implicaron la salida del movimiento armado de estos líderes *con sus* bases sociales. Por ausencia de una identidad social zapatista, que fuese la base del compromiso y la motivación convencida con los objetivos e ideales de la lucha, imperó entre este tipo de líderes y comunidades la búsqueda pragmática de beneficios particulares y a corto plazo. Hay que tomar en cuenta que esta ausencia de una identidad zapatista y del compromiso convencido con el proyecto revolucionario tiene también su origen en una dimensión temporal. En efecto, varias de las organizaciones campesinas que se integrarían al zapatismo lo haría un par de años antes de 1994 o poco después del levantamiento. En otras palabras, estos líderes y bases sociales no habían participado en un proceso de socialización zapatista. No eran “zapatistas convencidos” sino sólo “compañeros de ruta”.

En efecto, una vez obtenidas las ganancias y ante la perspectiva de que a través del zapatismo no se conseguirían más recursos excepcionales y de que el levantamiento armado no había tenido ni los resultados ni la trascendencia nacional que habían esperado, las organizaciones campesinas y sus bases sociales evaluaron la conveniencia de su permanen-

cia en el zapatismo. Esta evaluación consideró, por un lado, los resultados de los proyectos productivos en el zapatismo; así como, por el otro, las relaciones políticas al interior del movimiento.

Por el otro lado, el autoritarismo y la pérdida de autonomía en la vida organizacional y comunitaria, así como los costos del mantenimiento de las tropas insurgentes y la cooperación en la participación en las diferentes comisiones y trabajos zapatistas, llevaron a estas organizaciones campesinas a separarse del zapatismo. En especial los líderes de las organizaciones campesinas resintieron la merma de su autoridad a la hora de integrarse al zapatismo. Ya no eran ellos los dirigentes de sus organizaciones sino que estaban subordinados a los mandos y estrategias militares del EZLN.

Ahora podemos posar la mirada en cómo se reflejaban estos conflictos en las bases de apoyo.

Primero, el creciente número de insurgentes que había que sostener implicó para las bases mayores cargas materiales para su economía básicamente de subsistencia; es decir, esto supuso la renuncia a recursos escasos a favor de la lucha armada, la cual prometía resarcir las pérdidas presentes con las ganancias tras el triunfo revolucionario. Para los campesinos este triunfo era todavía creíble antes de 1994; después se fue haciendo más improbable, por lo que la cooperación para la manutención de un cuerpo de guerreros improductivos se hacía más costosa y molesta. Empezaron, pues, a sospechar que lo que habían invertido en el zapatismo no lo recuperarían.

A esto hay que agregar que las cargas materiales de la manutención de la guerrilla empezaron a ser exigidas con mayor rigor y autoritarismo por las autoridades zapatistas, sobre todo ante la proximidad del escenario de guerra. La decisión de levantarse en armas aceleró el desplazamiento de la activa vida pública ejidal por la militarización de la organización comunitaria. En efecto, el sistema de autoridades “paralelas” a las ejidatarias creado por el EZLN como “medio de comunicación y coordinación” entre éste y las comunidades campesinas empezó a asumir tareas de decisión y control de acuerdo a las necesidades e intereses estratégicos de la Comandancia.

Así, las asambleas comunitarias dejaron de operar como contrapesos a la dominación de la Comandancia del EZLN. De este modo, se convirtieron en rituales escenificados para la creación de legitimación de decisiones y proyectos de antemano definidos más allá del conocimiento, interés y voluntad de las comunidades selváticas, que se convirtieron, literalmente, en *bases de apoyo*, es decir, en un colectivo de hombres y mujeres movilizado simplemente para *ejecutar* acciones cuyos objetivos y sentido no habían acordado. Pero a la larga, el trastrocamiento del “mandar obedeciendo” ha provocado procesos de deslegitimación y pérdida de apoyo.

Por otro lado, tras la insurrección de 1994 y el éxito político-mediático de la guerrilla zapatista, los esfuerzos e intereses estratégicos del EZLN se volcaron hacia las arenas nacionales e internacionales con el fin de influir en la política de la república, lo cual ocasionó un descuido sistemático de los ámbitos locales y regionales. En efecto, se desatendieron las necesidades y demandas de las comunidades, generando tensión entre las bases de apoyo que percibían el impacto político-mediático de su movimiento, pero que no observaban su traducción en beneficios tangibles *tal y como lo había prometido la Comandancia* como recompensa a su cooperación y lealtad.

No es sorprendente que, bajo estas condiciones, haya brotado el descontento por la “política” de distribución del botín de guerra y de los beneficios de la solidaridad de la sociedad civil con el zapatismo. Debido a ello aparecerían comunidades armadas rebeldes de primera y segunda categoría y un sentimiento justificado de un trato diferenciado y nada equitativo entre los “compañeros de armas”. En otras palabras, de la “tierra recuperada” *sólo* se beneficiarían las comunidades zapatistas ubicadas por casualidad en las cercanías de tales tierras invadidas. Lo mismo sucedió en relación a la distribución del acopio de las caravanas civiles prozapatistas nacionales e internacionales, así como con respecto a la implementación de programas de desarrollo comunitario, que se destinaban *principalmente* a las comunidades mediáticamente populares o de más fácil acceso para los grupos solidarios con el zapatismo

La desorganización interna, así como los conflictos dentro del zapatismo, impidieron utilizar de manera racional los recursos materiales,

simbólico y humanos provenientes del exterior, porque las comisiones encargadas de utilizarlos muchas veces no tenían la capacidad técnica para administrarlos e implementar dichos proyectos, generando así despilfarro y actitudes discrecionales para beneficiar sólo a las clientelas internas.

A lo anterior hay que agregar que la política insurgente de la “resistencia”, es decir, la no-negociación con el gobierno federal y el rechazo a aceptar “ayuda” oficial, pondría a las bases de apoyo zapatista en una situación harto precaria, pues su economía ejidal se hallaba extenuada por su transformación, desde finales de los años ochenta, en una “economía de guerra”, orientada al mantenimiento de las tropas insurgentes.

En términos comparativos con las comunidades no zapatistas, era cierto que los campesinos rebeldes percibían cómo sus contrapartes se beneficiaban de la derrama de recursos públicos en sus comunidades; sin embargo, aún estaban lo suficientemente convencidos de la justeza y necesidad de su lucha como para seguirlos descalificando como “priístas traidores y haraganes” y poder soportar con entereza su precaria condición económica. En cambio, lo que de verdad contrariaba a las bases de apoyo eran las diferencias entre ellas y las autoridades rebeldes.

La presencia del EZLN en las comunidades desató una dinámica de diferentes tipos de conflicto en torno a la integración de las comunidades. Voy a mencionar sólo un tipo de conflicto para contrastarlo con los populares principios zapatistas de “un mundo en el que quepan todos los mundos” y “para todos todo, para nosotros nada”.

Allí donde el zapatismo fue una opción casi mayoritaria, apareció un grupo minúsculo de no-zapatistas que, resistiendo a la intimidación para incorporarse a la “organización” o hasta sobreviviendo la expulsión temporal de sus comunidades, lograron permanecer en sus hogares y seguir trabajando su tierra al costo de convertirse en *parias*, es decir, personas inexistentes socialmente, despreciadas y vejadas por la comunidad zapatista y sin oportunidad de participar en las actividades sociales como la misa dominical, las fiestas tradicionales o la escuela y la asamblea ejidal, ni de beneficiarse de los servicios zapatistas ni mucho menos gubernamentales. En realidad, el contacto con este grupo paria fue reducido al mínimo y, *de facto*, prohibido como manera de castigo y control social. Los parias sociales bajo el zapatismo ni siquiera forman una opo-

sición en contra de la mayoría, sino, más bien, se caracterizan por su atomización y desorganización.

Conclusión

¿Por qué utilizar el pensamiento político de Hannah Arendt para el estudio de la acción colectiva, en general, y del zapatismo, en particular, si la sociología tiene una gran variedad de teorías de la acción y de concepciones sobre la política? Mi interés por apropiarme de la obra de Arendt nace de la sospecha de que hay un *vacuum teórico* en las ciencias sociales sobre la distinción entre lo social y lo político. En efecto, las ciencias sociales comprenden la política como una forma colectiva de “dominación”, más o menos legítima, y, en consecuencia, conciben la acción política (casi exclusivamente) como una acción instrumental orientada al control sobre los otros y los recursos (públicos) que garanticen autoridad y dominio. Por tanto, no pueden dar cuenta de los fundamentos intersubjetivos y comunicativos de la política, ni de modos de acción política que no se basen en la coacción sobre el otro. En otras palabras, carecen de un concepto auténtico de la política.

Por otro lado, el desinterés de los científicos sociales por la obra de la filósofa judeoalemana no es sólo producto de su sospecha ante la filosofía en general; la misma Arendt contribuyó, en cierta medida, a esta desconfianza e incomunicación entre las partes. En efecto, la filósofa denuesta a las ciencias sociales como ciencias que, con el objetivo de encontrar regularidades estadísticas, leyes y tendencias sociales, reducen todo tipo de actividad al común denominador del comportamiento social normativamente controlado y determinado; con ello borran además las diferencias fenomenológicas entre las actividades de la labor, el trabajo y la acción; y, por último, privilegian lo normal, típico y cotidiano frente a los eventos singulares e históricamente trascendentales surgidos de la libertad de la acción política. En este sentido, su concepto de sociedad sería equiparable con el reino de la necesidad, que se distinguiría del reino de la libertad, es decir, el de la política. Peor todavía, la sociedad moderna se caracterizaría por ser una sociedad apática, administrada y consumista. El conocimiento generado por las ciencias socia-

les no sería, entonces, sino el fiel reflejo del “espejo de Medusa”, para utilizar la afortunada expresión de Adorno –otro crítico de las patologías de la sociedad moderna–.¹⁰

Finalmente, el entusiasmo por el pensamiento político de Hannah Arendt no debería hacernos perder de vista, sin embargo, sus evidentes limitaciones para el análisis sociológico. Como ya he mencionado, la teoría política de Arendt resulta novedosa porque aborda la política *desde* la acción y no, como es costumbre, a partir del Estado y sus organizaciones e instituciones. Y si bien esto la hace especialmente afín a las corrientes de la sociología interpretativa y muy útil para el estudio de la acción colectiva, los movimientos sociales y la sociedad civil, por ejemplo, no obstante comparte los problemas con todas estas escuelas, a saber: la dificultad de explicar entramados de interacción más complejos y abstractos que van más allá de la “copresencia” de los actores involucrados y que forman sistemas sociales que ya no pueden ser controlados por lo simples actos y palabras de los actores y que se dejan analizar mejor a través de un instrumental teórico diferente (como el de la teoría de Niklas Luhmann); además desatiende las constricciones objetivas que las estructuras sociales imponen a la constitución y libertad de la acción. En mi propio trabajo, por ejemplo, percibí una y otra vez la tensión entre la perspectiva de análisis mundanovital y la sistémica para observar y explicar la lógica funcional del EZLN en tanto organización militar y sus relaciones y acoplamientos estructurales con las comunidades armadas rebeldes, las organizaciones no gubernamentales, los grupos de solidaridad, las iglesias, los partidos políticos y, por supuesto, con el gobierno. Pero este es ya otro tema...

¹⁰ Sobre el tema, véase Arendt (1992, en especial p.p. 38-48, 64-70 y 115-123).

Bibliografía

- Arendt, Hannah, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, editado y con un ensayo interpretativo de Ronald Beiner, Munich, Piper, 1985.
- Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 1992.
- Arendt, Hannah, *¿Was ist Politik?*, editado por Ursula Ludz, Munich, Piper, 1993.
- Arendt, Hannah, *Über die Revolution*, 4. Auflage, Munich, Piper, 1994.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1997.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Berlin, Isaiah y Jahanbegloo (editores), *Conversations with Isaiah Berlin*, New York, 1991, 2003.
- Estrada Saavedra, Marco, *Participación política y actores colectivos*, México, Plaza y Valdés y Universidad Iberoamericana, 1995.
- Estrada Saavedra, Marco, "Acción y razón en la esfera pública", en *Revista Sociológica*, UAM-A, sep.-dic, año 16, número 47, 2001, pp. 65-100.
- Estrada Saavedra, Marco, *Die deliberative Rationalität des Politischen. Eine Interpretation der Urteilslehre Hannah Arendts*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2002.
- Estrada Saavedra, Marco, "Decir cómo fue: el juicio y la narración en la obra de Hannah Arendt", en Marco Estrada Saavedra (editor), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Plaza y Valdés y UAM-A, 2003.
- Estrada Saavedra, Marco, "Pluralidad y mundo: una perspectiva desde la teoría política del juicio de Hannah Arendt", en Oliver Kozlarek (editor), *Entre cosmopolitismo y "conciencia del mundo". Hacia una crítica del pensamiento atópico*, Siglo XXI, México, 2007a.
- Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico de los zapatistas en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1935-2004)*, México, El Colegio de México, 2007b.
- EZLN, *Documentos y comunicados*, tomo 3, México, Era, 1998.

EZLN, *Documentos y comunicados*, tomo 1, México, Era, 2001a.

EZLN, *Documentos y comunicados*, tomo 2, México, Era, 2001b.

EZLN, *Democracia social, democracia sustantiva*, México, Ediciones del FZLN, 2001c.

EZLN, *Documentos y comunicados*, tomo 4, México, Era.

Mommsen, Hans, "Hannah Arendt und der Prozess gegen Adolf Eichmann", en Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, introducción de Hans Mommsen, Munich, Piper, 1995.

Muñoz Ramírez, Gloria, *20 y 10, el fuego y la palabra*, México, La Jornada Ediciones y Rebeldía, 2003.

Penta, Leo Joseph, *Macht und Kommunikation. Eine Studie zum Machtbegriff Hannah Arendts*, tesis doctoral, Berlín, 1995.

REEVALUANDO LAS REBELIONES CAMPESINAS EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

Mehmet Kucukozer
City University of New York Graduate Center
MKucukozer@gc.cuny.edu

Introducción

La ola de revueltas campesinas que siguió al período de reformas neoliberales en países en vías de desarrollo, después de los años ochenta, “sin precedentes”, según Marc Edelman (2000), así como los recientes conflictos rurales en China, Nepal y la India, convierten en asunto urgente cuestiones que han quedado por mucho tiempo sin resolver dentro de la literatura sobre las revoluciones campesinas. La crítica de Theda Skocpol a trabajos clave sobre campesinos y revoluciones en países tercermundistas, evaluando textos de Jeffrey Paige, Eric Wolf, Joel Migdal y James Scott, trae a la luz los conflictos dentro de la literatura misma. Ella intenta “[...] presentar claramente lo conocido hasta el momento sobre los campesinos y las revoluciones e indicar los asuntos no resueltos y los caminos potencialmente viables para la investigación” (Skocpol, 1982: 352-353). Skocpol evalúa los estudios arriba mencionados, basándose en los temas principales que comparten y que se pueden desglosar en tres preguntas fundamentales: “(1) ¿Cuáles son los campesinos más proclives a la revolución y por qué? (2) ¿Qué papel tienen las organizaciones políticas y militares en las revoluciones campesinas? (3) ¿Crea el capitalismo imperialista¹ condiciones para las revoluciones campesinas? De ser así, ¿cómo lo hace?” (*Op.cit.*: 353).²

¹ Skocpol propone que el capitalismo imperialista tiene que ver con: 1) la penetración del mercado internacional (“el capitalismo expandiéndose globalmente”) en las zonas rurales en forma de grupos interesados en convertir la economía local en agricultura de exportación; 2) el impacto de los precios mundiales que crea divisiones de clases sociales y; 3) la dominación de regímenes coloniales que buscan explotar a las poblaciones nativas.

² Hay también más preguntas, o variaciones de las preguntas mencionadas arriba, que otros estudios han empezado a formular. Estas son: ¿Cómo se diferencian los campesinos de nuestra era y sus

El propósito de este artículo es ocuparnos del análisis de Skocpol sobre los debates en dicha literatura, a partir de las preguntas citadas. Proporcionaré además respuestas a las preguntas aquí formuladas, por medio de un análisis preliminar de datos que recolecté sobre campesinos que han participado en dos grandes revueltas campesinas en el Tercer Mundo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México y, el Partido de Trabajadores de Kurdistán (PKK) en las provincias al sureste de Turquía –ocurridas durante el período de reformas económicas y políticas posterior a los años ochenta–.

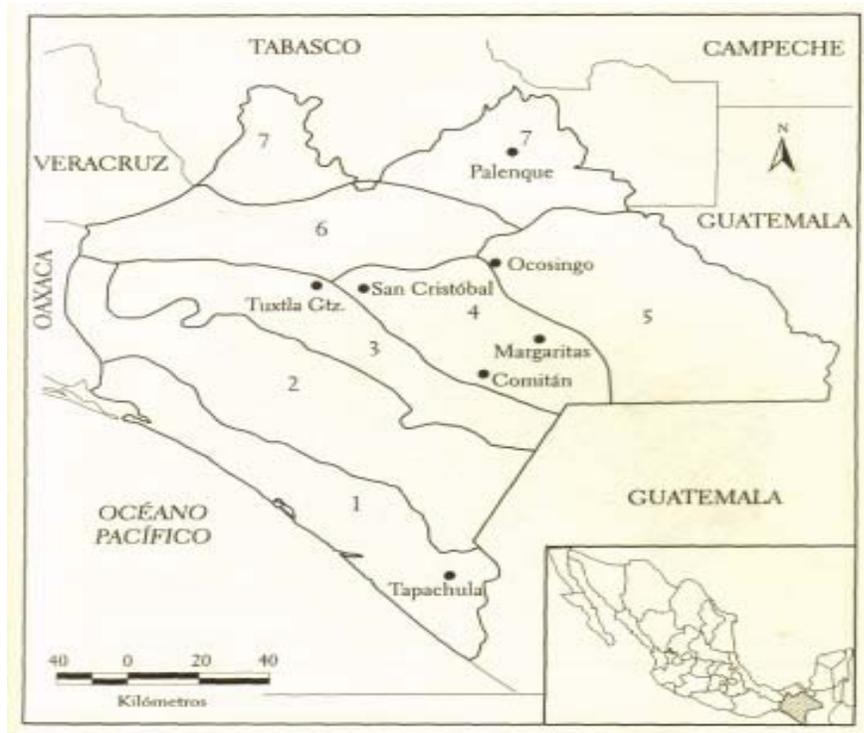
Las preguntas anteriores apuntan hacia las variaciones en la constitución social de las poblaciones rurales, la forma en que dichas comunidades interactúan con organizaciones revolucionarias y cómo la estructura social y la interacción entre comunidad y organización son afectadas por la penetración adicional de los mercados globales capitalistas en las economías. Como tales, el EZLN y el PKK sirven como casos particularmente buenos para añadir nuevas perspectivas. Whitmeyer y Hopcroft (1996: 517), por ejemplo, alegan que el movimiento zapatista es un caso de estudio ‘ideal’ “[...] porque presenta un experimento casi natural para probar las teorías de las revueltas campesinas; es decir que en Chiapas encontramos dos distintos grupos de agricultores (uno de la sierra de Chiapas y otro de la selva lacandona) que se distinguen en un número de factores de interés teórico, sobre todo en su intervención en la rebelión reciente, su solidaridad comunal y su participación en actividades del mercado”. A esta variación podemos añadir la gran diversidad étnica y lingüística que también existe en Chiapas. La misma variación de campesinos agricultores, en lo que se refiere a geografía, nivel de implicación en la rebelión, niveles de solidaridad comunal e integración al mercado (sin mencionar la diversidad étnica, lingüística y religiosa) se aplica también al caso del PKK kurdo (ver O’Shea, 2004).

movimientos de los de otras épocas históricas? Con una mayor penetración del capitalismo en el campo ¿cómo interactúan las cambiantes estructuras de clase con los límites étnicos, tribales y religiosos, así como los patrones históricos de conflicto social? Finalmente, ¿cuáles son las razones y las oportunidades para participar en una acción colectiva que están ligadas a la actual reorganización de estados tercermundistas? (ver: Isaacmen, 1990; Waterbury, 1991; Ilcan, 1994; Kearney, 1996; Edelman, 2000; McAuley, 2003; Warman, 2003). Pero para los propósitos de este artículo me apegaré sólo a las tres preguntas generales formuladas por Skocpol.

En segundo lugar, estos dos casos pueden decir mucho sobre el papel de las organizaciones militares y políticas, que son en ambos casos productos y sucesoras históricas de importantes organizaciones estudiantiles urbanas e izquierdistas de los años 60 y 70 (Kampwirth, 2003; De Vos, 2002; White, 2000; Imset, 1992).

En tercer lugar, ya que el EZLN y el PKK han tenido su origen en el contexto de importantes crisis económicas y políticas en sus respectivos países, que a su vez han dado lugar a una reestructuración neoliberal, ambos levantamientos tienen una relevancia particular en lo que respecta a la cuestión del imperialismo capitalista en la creación de las condiciones para dichas revueltas (Collier, 2000; White, 2000 y 1999).

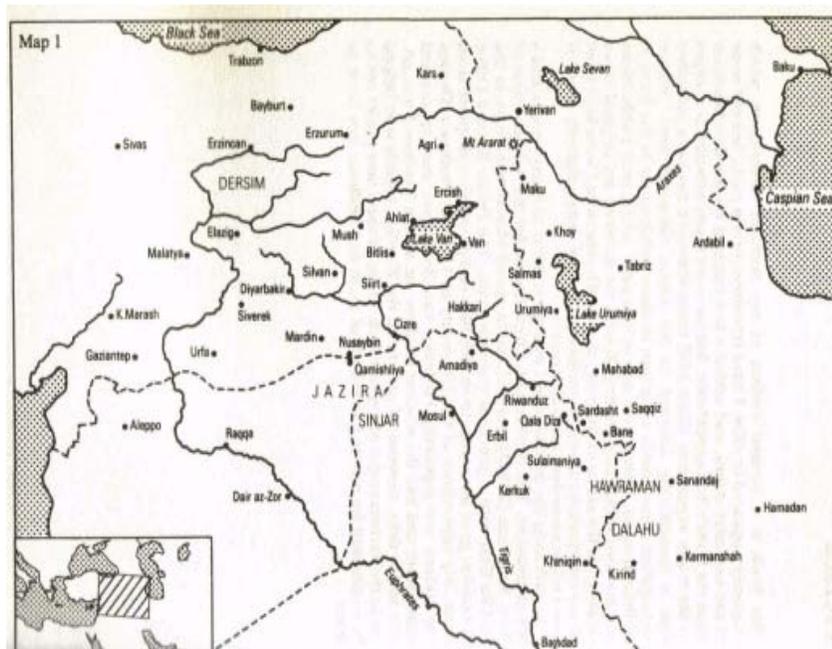
Los datos que uso consisten en: 1) entrevistas semi-estructuradas que realicé con ex-insurgentes, ex-miembros de ambos movimientos, simpatizantes y testigos que podían hablar sobre la vida en sus aldeas y los diferentes cambios que los afectaron a través de los años, y cómo y por qué se unieron al movimiento o fueron testigos de su crecimiento; 2) fuentes documentales que incluyen viñetas biográficas de militantes muertos en acción (publicadas por el PKK), diarios y memorias escritas por los insurgentes mismos, entrevistas realizadas por otros con miembros de ambos movimientos y con campesinos, así como historias registradas en fuentes secundarias.



MAPA 1. *Chiapas y sus regiones fisiográficas*

1. Llanuras costeras del Pacífico
2. Sierra Madre de Chiapas
3. Depresión del Alto Grijalva
4. Altos de Chiapas
5. Montañas de la Lacandona
6. Montañas del Norte
7. Llanuras del Golfo

Fuente: De Vos, 2002: 417



MAPA 2. *Kurdistán*

Fuente: Van Bruinessen 1992:X

Criterio para la comparación entre el EZLN y el PKK

Influido por los notables análisis de comparación histórica sobre los movimientos revolucionarios de Ellen Trimberger (1978) y Skocpol (1979), acerca del impacto de las revoluciones en la transformación de los Estados, particularmente en los países no occidentales, leí el libro editado por John Foran sobre el porvenir de las luchas revolucionarias. Varios de los autores se enfocaban en el EZLN como un modelo potencial para las revoluciones de una etapa nueva. Karen Kampwirth hace la importante pregunta de si los movimientos de resistencia del futuro van a

emular el Talibán o el EZLN. Lo que me llamó la atención fueron las semejanzas entre las raíces del EZLN y las del PKK (véase White, 2000). Los dos son producto de grupos radicales que se escindieron de los movimientos comunistas más amplios en sus respectivos países durante los años setenta.

Durante su época corporativista/populista, que empezó en los años 30 bajo el mando del caudillo-presidente Mustafa Kemal, Turquía siguió como México una política de asimilación hacia sus minorías, particularmente hacia los kurdos, el grupo étnico más grande del país. Los Estados corporatistas/populistas de México y Turquía promueven una sociedad de clases sociales con un propósito común: modernizar sus países, en vez de hablar de las diferencias étnicas que podrían dividir el estado-nación. Sin embargo, Turquía trató de negar la existencia de este grupo. En ese sentido, podemos decir que Turquía siguió una política de asimilación más radical que la de México.³

George Collier argumenta que el fin de la Guerra Fría trajo consigo una deslegitimación de la visión marxista según la cual la sociedad era una arena de la lucha entre las clases sociales. En cambio, el activismo indigenista en México después de las reformas políticas en los años ochenta, trató de establecer una sociedad plural basada en las identidades. “Los desplazamientos de la cuestión del campesino hacia la de los indígenas, de la clase social a la identidad étnica, de los derechos humanos del individuo hacia los derechos colectivos de los indígenas, están presentes en el Zapatismo” (Collier, 2000: 3).

³ Yakin Ertürk (1980: 24-25, 44-45) en su estudio etnográfico sobre el sureste kurdo de Turquía utiliza el concepto de "colonialismo interno" de Rodolfo Stavenhagen para apuntar las semejanzas y diferencias de la relación histórica del Estado turco con su población rural kurda y las relaciones de los Estados de México y Guatemala con sus poblaciones indígenas. Ertürk nota que los kurdos del este y sureste de Turquía son marginados económica, política y socialmente. Agrega que, en su mayoría, los kurdos no se ven físicamente distintos de los turcos y no hay un comportamiento establecido de los kurdos para distinguir su posición social. Los kurdos legalmente tienen todos los derechos de la ciudadanía. Sin embargo, el Estado lleva una ideología oficial en la que todos los ciudadanos son 'turcos' y con esto el racismo y la opresión cultural se hacen evidentes. Las expresiones culturales kurdas son severamente reprimidas. Quiero añadir que, de todos modos, sí hay discriminación basada en la apariencia física como en el caso de los indios de México. La vestimenta rural kurda es distinta y se usa como una manera de identificar a la minoría, similar a la situación en México.

Una evolución semejante sucedió con el PKK, el cual es un producto del movimiento de Centros Culturales Revolucionarios del Oriente (DDKO), fundado en 1969. Este grupo fue el primero en hablar de una opresión colonial en la zona subdesarrollada rural del sureste del país, el área kurda, en términos de clase social y de cultura, y sostener que solamente la izquierda progresista podría traer una doble liberación sin buscar necesariamente la independencia (White, 2000).

El PKK⁴ surgió a mediados de la década de 1970 en Ankara, entre ex-alumnos universitarios, como una versión más radical del DDKO. El PKK se identificó como un grupo izquierdista kurdo. Sus miembros cortaron sus lazos con los grupos izquierdistas turcos que solamente se enfocaban en la lucha de clases. El PKK oficialmente se organizó en la aldea de F1s, cerca al pueblo de Lice, en la provincia de Diyarbakir. Allí empezó a movilizar a los campesinos. Según Paul White (2000, 1999) encontraron su oportunidad con los programas neoliberales instituidos por la junta militar que llegó al poder con el golpe de Estado de 1980, después de la severa crisis política de la deuda externa de 1978-79 que impactó fuertemente al sector agrícola en cuanto a los precios del algodón, situación que duró hasta 1986. Los kurdos, en su mayoría rurales, sufrieron particularmente con la terminación de las políticas corporativas/populistas kemalistas. “El precio político” de todo esto fue que mientras el estatismo turco pudo incorporar más o menos a las varias clases sociales y grupos étnicos, los kurdos, que conforman el grupo menos integrado, “[...] se han sentido más excluidos, menos que nunca participantes en la economía y en la sociedad turca” (White, 2000: 106).

⁴ El EZLN y el PKK tienen algunas semejanzas como organizaciones militantes guerrilleras. Los dos están formados por varias divisiones jerárquicas que llevan a cabo actividades especializadas -la armada (dividida por insurgentes y las milicias), varios niveles de comandancia y oficiales, reclutamiento, propaganda y educación (ver Estrada, 2007; Imset, 1992). El EZLN se constituye, según Estrada “[...] por el Estado Mayor, Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), la Comandancia, los oficiales, las tropas insurgentes y las milicias”. Dentro de las comunidades armadas rebeldes’ o ‘las bases de apoyo’ se encuentran ramas vinculadas que trabajan en la educación y la promoción de salud (2007: 398-399). El PKK se constituye por: el Secretario General Central, el Comité Central Ejecutivo, la rama armada de los insurgentes de tiempo completo conocida como la Unidad Kurdistana de Liberación (HRK), que incluye una sección que se llama el Frente Kurdistán de Liberación Nacional (ERNK) dedicada al reclutamiento y su organización, funcionando como base de apoyo local y sirviendo como milicia (ver Imset, 1992).

Al igual que Collier (2000) y June Nash (1995) en sus análisis sobre la formación de la identidad pan-étnica para los mayas en Chiapas, Martin van Bruinessen (1998: 3) teoriza sobre el desarrollo de la identidad étnica entre los kurdos en Turquía desde 1980. Él se refiere a cuatro factores principales en este proceso: 1) la represión extrema de los sentimientos separatistas kurdos en Turquía, Iraq e Irán, que ha causado el desplazamiento de un gran número de poblaciones, internamente y a través de las fronteras nacionales; 2) los avances importantes en la tecnología de la comunicación y el transporte y la incapacidad de los gobiernos para controlarlos, lo que permite tener al movimiento kurdo una amplia convocatoria para la difusión de sus ideas y para reunir cada vez más gente; 3) la existencia de grandes comunidades de inmigrantes kurdos en Europa occidental con un discurso político en pro de los derechos de las minorías y; 4) el fin de la guerra fría, asociado a la desintegración de la Unión Soviética, que generó el primer conflicto del Golfo Pérsico.

Así que podemos aplicar los argumentos de los nuevos teóricos de los movimientos sociales que se han enfocado casi exclusivamente a los movimientos populares en América Latina, incluyendo a Chiapas- también al caso de los kurdos en Turquía. Por ejemplo, el argumento de que las violaciones de los derechos civiles y políticos cada vez más severas juegan un papel central en los levantamientos campesinos, se puede aplicar claramente en Turquía. Harvey escribe que para los casos de levantamientos rurales en Chiapas después de 1980 “[...] encontramos la politización de los espacios sociales, no como consecuencia de la reacción de las sensibilidades post-industriales a la crisis de la modernidad, sino simplemente como una necesidad al vivir bajo una autoridad militar” (1998: 26). Sin duda, el PKK creció después del golpe de Estado de septiembre de 1980, que trajo consigo una ley marcial que cayó como una capa sobre todo el sureste del país. Según La Liga Internacional de Derechos Humanos, 81 000 kurdos fueron detenidos entre septiembre de 1980 y septiembre de 1982 y dos tercios del ejército turco estaban ubicados en la zona kurda (McDowall, 1996).

El aumento de la represión política y militar, y de la violencia en general, implica regresar a una pregunta: ¿qué papel tiene el capitalismo imperialista en el desarrollo de los movimientos campesinos? Esta pre-

gunta depende a su vez de las cuestiones acerca del papel que juegan las organizaciones políticas en este proceso y, por supuesto, de cuáles son los campesinos que se hacen insurgentes. Pero para poder contestar estas preguntas tenemos primero que repensar qué es lo que constituye el campesinado.

La reconceptualización del campesinado y el análisis de sus revueltas

Skocpol, en su artículo, critica el trabajo de Paige quien propone que las revoluciones socialistas, como producto de la lucha de clases, son las verdaderas revoluciones agrarias. Según esto, los trabajadores dentro de 'sistemas descentralizados de medieros' son capaces de organizar su propio partido comunista, mientras que los minifundistas dependen políticamente de organizaciones urbanas foráneas. Skocpol, usando la experiencia histórica de Vietnam, muestra que el argumento de Paige es falso: la fuente de ingreso económico de los actores rurales no determina con precisión su formación política, como lo hace su contexto político y social. Tiene razón al criticar la rígida y arbitraria naturaleza de las diferencias basadas en ingresos económicos de Paige entre los medieros y los campesinos minifundistas. Así que, antes de proseguir, necesitamos reconsiderar cómo analizar las estructuras de clase rurales y buscar un modelo de activismo político campesino más dinámico.

El académico marxista mexicano Roger Bartra⁵ (1974) hace, como Paige, clasificaciones no demostradas. Bartra enuncia que el 'proletariado rural', o los jornaleros, son básicamente proletarios en su carácter y no campesinos, reduciendo a 'eufemismos' términos como 'campesinos sin tierras'; sin embargo, reconoce a la vez que su activismo político es

⁵ Los académicos marxistas de Turquía también han mostrado una tendencia a utilizar amplias categorías no demostradas. El experto turco Osman Devrez (1994) pasa por alto cualquier forma de variación en la región kurda del sureste de Anatolia, manifestando categóricamente que la región consiste en una estructura feudal en su totalidad. Curiosamente, otros académicos izquierdistas en Turquía, como Boratov, ven el predominio de pequeñas propiedades de producción (ver Aydin, 1986). Estas discrepancias explican por qué Zulkuf Aydin (1986: 4-13) se concentra en "La Tragedia de la Izquierda Turca" porque su trabajo está "teórica y empíricamente sin base".

‘canalizado’ a través de movimientos campesinos, sigue ‘manteniendo’ un carácter campesino y está haciéndose más militar, en el área campesina, con el aumento de las invasiones territoriales en México. Por lo tanto, ¿constituyen los medieros, los trabajadores rurales sin tierras y los campesinos minifundistas diferentes clases, como Paige, Bartra y otros expertos nos lo hacen creer? Paige y Bartra no han podido distinguir el potencial revolucionario y las formas de activismo político entre clases rurales supuestamente diversas.

La evidencia histórica demuestra que los campesinos se adaptan y son flexibles en cuanto a su habilidad para moverse entre diferentes, aunque similares en cierta forma, modos de producción y de organización laboral, alterando en ese proceso sus formas de interacción social; eso los lleva a tener identidades políticas flexibles (Barkey, 1994; Harvey, 1998). Allen Isaacmen (1990:16) ve una extensa diversidad entre campesinos en términos de actividad económica y estratificación⁶: “Productores de comercio informal, medieros, trabajadores ocupando tierra (ilegalmente) y campesinos que viven como trabajadores temporalmente han estado involucrados en varios sistemas de trabajo y de propiedad, que han variado además por cuestiones de género y de generación” (ver también Ilcan, 1994, sobre la estratificación en el hogar campesino). Di-

⁶ Ertürk (1980: 44-45) en su sección sobre el concepto de ‘colonialismo interno’ indica que mientras hay diferencias sociales y económicas dentro de la misma ‘entidad’ kurda, la comunidad indígena de México y Guatemala en su estructura mantiene más igualdad, relativamente hablando. Supongo que Ertürk se refiere al sistema ejidal. Turquía tiene un sistema de tierra similar al ejido; se llama *iltizam* bajo el régimen republicano. En algunas aldeas, las tierras fueron divididas igualmente entre los campesinos. Pero, por falta de supervisión oficial del Estado, la corrupción, y diferencias de poder local, hubo algunos que pudieron apropiarse de más tierras y así establecer fuertes diferencias de clases sociales (Aydin, 1986). Turquía no ha tenido un movimiento ejidal en la post-guerra como México. Sin embargo, Collier y Quaratiello (1999[1994]) señalan la creciente estratificación social en Los Altos de Chiapas, desde los años setenta, debido a cambios en los precios de petróleo y los grandes proyectos de infraestructura -como las presas, el aumento de la migración temporal laboral-, que han promovido la renta de tierras y una nueva economía de medieros. Mis propias entrevistas en Chiapas indican que gente de los ejidos de la selva también participaba en los trabajos temporales fuera de sus comunidades, trayendo consigo diferencias en las ganancias a los hogares y por lo tanto algo de variación económica. Aparte, la competencia entre los partidos políticos ha facilitado un mayor acceso a las tierras a algunos debido al juego de “palancas”. Estrada Saavedra (2007) habla de las nuevas diferencias de estatus social en las Cañadas Tojolabales en Chiapas gracias a la presencia de las organizaciones campesinas y de las distintas maneras en que las comunidades interactúan con el mercado internacional, lo que provoca la rivalidad de intereses políticos.

cha diversidad económica puede coexistir comúnmente en el mismo hogar campesino en diferentes países subdesarrollados. Por lo tanto no resulta sorprendente, como lo añade Isaacmen en aparente reto al postulado de Paige, que los movimientos campesinos hayan incorporado ideas tanto nacionalistas como socialistas en sus objetivos, como lo han hecho el EZLN y el PKK.

También debemos reconsiderar la dicotomía entre lo urbano y lo rural conceptualizada tradicionalmente, especialmente en regiones marginadas de los países en desarrollo. Debido a una falta de industrialización en dichas áreas, los pueblos y las aldeas se convierten en extensiones de la vida rural. Estos son principalmente centros para la mercadotecnia de productos agrícolas, el intercambio de mercancías y la administración (ver O'Shea, 2004). Como consecuencia, en regiones como Chiapas y el Kurdistán turco “[...] la frontera cultural entre la ciudad y la aldea es de fluidez” (Nalbantođlu, 1997: 193). Considerando dicha flexibilidad, Collier y Quaratiello (1999: 92), en su estudio antropológico sobre los orígenes de la rebelión zapatista, se refieren a Frank Cancian en su definición de ‘campesinado’ como los que

Tienen alguna capacidad de producir sus propios alimentos, o tienen una conexión familiar cercana con los que producen sus propios alimentos, o interactúan con gente en la economía local que tiene alguna capacidad de producir sus propios alimentos [...] Esta categoría incluye [...] productores de comercio informal [...] que venden lo que producen o lo intercambian en el mercado local [...]; y semiproletarios [...] que para la supervivencia trabajan por un salario dependiendo al mismo tiempo de su propio cultivo de alimentos, la producción de comercio informal o la de sus familiares.

Ante esta diversidad y complejidad crecientes, Rodolfo Stavenhagen (1972 [1969]: 86) propone ciertas precauciones en el estudio de sociedades campesinas en países en desarrollo:

En los países subdesarrollados en donde coexisten estructuras económicas precapitalistas y capitalistas, la diferenciación de la población campesina presenta características diversas y los procesos de diferenciación se encuentran aún en plena evolución. En consecuencia, es imposible establecer un número determinado de categorías sociales campesinas comunes de los países subdesarrollados.

Stavenhagen plantea algunos puntos muy importantes. En primer lugar, considerando el desarrollo diferenciado del capitalismo en países subdesarrollados, necesitamos reconocer un paradigma sobre la construcción de gobierno distinto del modelo europeo que ha dominado las ciencias sociales (ver también Barkey, 1994). En segundo lugar, tenemos que considerar cómo el desarrollo de las estructuras sociales se mezcla con otras bases de identidad social, tales como el origen étnico, el idioma, la religión, las diferencias tribales, las diferencias geográficas y locales, y las diferencias políticas en la estructura del poder. No obstante, Stavenhagen (1972 [1969]: 210) ve un rasgo común entre los campesinos que llegan a definir su forma de pensar y ser: aunque integrados en el sistema capitalista ellos ven la tierra como un medio para proveer sus necesidades básicas de consumo, y no como un lugar para invertir capital para obtener mayores ganancias económicas. Consecuentemente, el dinero que ganan por la venta de sus cosechas no es reinvertido en la tierra o en los medios de producción, sino que es usado para el sustento familiar; no se acumula capital. Consideremos la historia de un campesino desplazado de la aldea de Kavalkoy en Turquía: “Aun la familia más pobre de nuestra aldea tenía cien corderos, suficiente para vivir. Producíamos nuestro propio yogur y queso, y sólo comprábamos azúcar y ropa de la ciudad” (citado en Bird, 2004: 362). Varias de mis entrevistas con personas que han sido desplazadas de sus aldeas en Turquía presentaban una visión similar -aunque romántica- de la tierra como un lugar que provee su sostenimiento.

Dicha visión de la tierra ayuda a demarcar hasta cierto punto una inconfundible identidad campesina; en cambio, la ‘clase’ sigue siendo un concepto ‘amorfo’ en sí mismo, como lo sostenía Weber. Al hablar de actitudes campesinas hacia la tierra, Jennie Purnell (1999: 18) escribe en su análisis de la rebelión pro-católica contra el gobierno mexicano secular revolucionario de finales de la década de 1920: “No quiero decir que el movimiento cristero se tratara realmente de una lucha por la tierra, aunque los campesinos alzados pensaban que se trataba de religión, sino que los campesinos ven la tierra, la religión y la autoridad local como instituciones entremezcladas de manera que dependen mutuamente en su historia local”. Purnell dice básicamente que no debemos descartar el análisis de clase, como los teóricos de los nuevos movimientos sociales

nos harían creer (ver también Kearney, 1996), sino que la clase necesita observarse como un círculo de relaciones sociales que se mezclan y reciben influencia de instituciones políticas, legales, sociales y culturales, que varían –a veces de manera considerable– de lugar a lugar.⁷

Una visión institucionalmente interactiva de las interacciones sociales requiere que avancemos más allá del método utilizado por Skocpol –algo estático y fijo–, pero sin descartarlo del todo, para aplicar las clasificaciones opuestas de Moore sobre las formas de solidaridad en aldeas, calificadas como ‘conservadoras’ o ‘radicales’, y explicar el potencial de acción revolucionaria (ver también Whitmeyer & Hopcroft, 1996). Este modelo asume que la solidaridad entre aldeas y comunidades se da de manera completa y no problemática. Si aceptamos la idea de que la formación de una identidad (política) es a la vez ‘colectiva’ y ‘relacional’ (Tilly, 2002), y que la ‘movilización social’ es “la ruptura de lazos sociales, psicológicos y económicos establecidos” (Migdal, 1974: 13), entonces necesitamos poner más énfasis en la ruptura de viejas solidaridades (aunque muchas veces es más bien un estiramiento de esos lazos sociales, porque miembros de los movimientos regresan a sus aldeas y utilizan

⁷ Una base para dicha concepción es el planteamiento del historiador Marc Bloch para el estudio del feudalismo, el cual define como «un sistema de relaciones humanas», cuyo análisis se puede desglosar en sus elementos para determinar la naturaleza de los lazos sociales dentro de ese sistema. A fin de cuentas, esto significa mover nuestra conceptualización más allá de los procesos de producción. (Postan, en el prólogo a Bloch, 1965 [1961]). La visión dinámica e interactiva de la interacción social también encaja con la visión de Isaacmen del proceso de trabajo campesino, que se puede caracterizar como: 1) la organización y el agotamiento de la fuerza de trabajo campesina; 2) las interacciones entre trabajo ‘necesario’ y ‘superávit’ que toman la forma de migración de la mano de obra, el regreso estacional de esta mano de obra para cosechar, y la estratificación de la labor en el hogar según el sexo y la edad (ver también Ilcan, 1994); 3) el grado en que los campesinos pueden establecer una producción independiente de los terratenientes, el Estado y otras clases sociales dominantes; 4) el grado en que la labor campesina es supervisada por agentes externos y las obligaciones son impuestas por instituciones políticas y legales; 5) y el grado en que los campesinos llevan el riesgo de producción, que tiene que ver con cómo los mercados nacionales e internacionales impactan la vida del campesino, aumentando la desigualdad y la dependencia de los campesinos pobres hacia los terratenientes y comerciantes, pero también con cómo las instituciones financieras organizadas por el Estado interactúan con los usureros locales para crear un sistema de endeudamiento y de desplazamiento de la tierra (ver también Aydin, 1986).

Además, estudios etnográficos (Aydin, 1986; Ertürk, 1980) muestran variaciones considerables en términos de estructuras sociales y de clase en diferentes poblaciones kurdas en el sureste de Turquía.

los lazos sociales existentes para reclutar más gente) y/o en la formación de otras nuevas, para explicar quién, cómo y por qué los campesinos se unen a los movimientos insurgentes. Hay diferentes mecanismos involucrados en la ruptura de lazos sociales existentes y en la formación de nuevos lazos dentro del proceso de alianza con dichos movimientos. El nuevo planteamiento analítico se transforma en una identificación de los diferentes mecanismos involucrados en el proceso de movilización insurgente. Consideremos lo siguiente: apuntar hacia un mecanismo básico involucrado en la ruptura de ciertos lazos de interacción social en las aldeas implícitamente abre las puertas hacia la formación de nuevas conexiones sociales:

Los motivos que determinan las migraciones son los mismos en todas partes. Es necesario en primer lugar citar la necesidad de dinero para satisfacer el déficit de los presupuestos rurales. Se dice que antiguamente los jefes de familia designaban entre sus jóvenes a aquellos que debían partir para trabajar lejos; éstos enviaban regularmente a los suyos sus salarios y ahorros, pero conservaban una parte para adquirir los presentes acostumbrados a su regreso o bien la empleaban para dedicarse a algún comercio del cual podían obtener un lucro apreciable. Hoy en día el jefe de familia ya no interviene, su autoridad disminuida y discutida ya no le permitiría formular órdenes eficaces. Los jóvenes de ambos sexos parten libremente hacia los lugares de trabajo y las ciudades, lo que no obsta para que sigan mandando dinero a sus parientes en la comunidad [...] En la zona geográfica de estaciones alternadas, que contiene la proporción más elevada de emigrantes, éstos se ausentan en promedio durante 6 a 7 meses, de noviembre a mayo, es decir, entre la cosecha y la preparación de los campos cuando comienzan las lluvias. (Labouret, citado en Stavenhagen, 1972[1969]: 123)

No hay indicios de qué es exactamente lo que lleva a la ruptura de la autoridad de los padres en las familias campesinas, más que factores de empuje económico indirectos o abstractos. Sin embargo, sí podemos darnos una idea de quiénes son más susceptibles a adoptar nuevas identidades. Por eso es que el enfocarnos en los mecanismos de cambio de identidad política nos ayudará a identificar a los campesinos de la rebelión. Hay un número de mecanismos involucrados que con frecuencia trabajan en combinación para debilitar, cambiar o desafiar la naturaleza

de la autoridad social en las aldeas y sus lazos, y la combinación variada de estos mecanismos hace difícil hablar de un factor único, como el imperialismo capitalista, detrás del surgimiento de movimientos como el EZLN y el PKK. Dichos cambios, argumento yo, son los mecanismos preliminares que brindan las oportunidades por las cuales las insurgencias campesinas pueden desarrollarse. Intentaré identificarlos más abajo.

El imperialismo capitalista y las revoluciones campesinas

Skocpol, Wolf, Migdal y Paige ven, cada uno de diferentes maneras, “[...] al capitalismo imperialista del occidente como el principal promotor de revoluciones campesinas” Para Wolf el sistema cultural conocido como ‘capitalismo del Atlántico Norte’ es la amenaza global y socialmente disruptiva del siglo XX. El sistema de mercado destruye las provisiones tradicionales de seguridad que los gobernantes dan a los campesinos en sociedades pre-capitalistas. El acceso a la tierra es amenazado y los campesinos se convierten en ‘actores económicos’, lo que lleva a la ruptura de compromisos sociales y familiares anteriores. El uso del poder por parte de los grandes señores tradicionales, tales como los jefes tribales o las élites terratenientes, también cambia a formas más impersonales de explotación. Se forman nuevas élites. Las revoluciones campesinas surgen cuando las organizaciones armadas de los intelectuales y los profesionales de las nuevas élites se unen con los campesinos recientemente desplazados y excluidos.

Skocpol indica que Migdal explora más el carácter de la aldea campesina. La premisa básica para Migdal es que el cambio económico empuja a las aldeas a un proceso disruptivo en el cual su ‘orientación hacia al interior’, de subsistencia agrícola y comunalismo paternalista, se transforma en una creciente ‘orientación hacia al exterior’. Dicha orientación trae consigo un significativo aumento en las interacciones entre campesinos individuales y familias con, como los llama Migdal, “[...] mecanismos multiplicadores: mercado, dinero y salarios” (Skocpol, 1982: 368). Estos cambios equivalen a una profunda crisis para las comunidades campesinas porque ya no son capaces de enfrentarse a las irrupciones en la

esfera social a través de estructuras internas y tienen que buscar alternativas externas.

Skocpol señala un segundo elemento importante en la discusión de Migdal, quien llama imperialismo a la expansión capitalista que deriva de un proceso político. El imperialismo es el producto de una reorganización administrativa y burocrática de los gobiernos. Así como los programas gubernamentales de salud estimulan el crecimiento poblacional, las nuevas políticas de impuestos, de legalización de tierra y de inversión gubernamental en la infraestructura producen una mayor integración al mercado. Como consecuencia, los gobiernos aumentan su capacidad de extraer más riqueza de manera más eficiente de las áreas marginadas. Por su parte, obligados a una orientación al exterior, “[...] los campesinos tercermundistas han estado a merced de las condiciones económicas extra-locales que los dejan inseguros o explotados dentro de la sociedad nacional y la economía mundial” (*op. cit.*: 369). Las políticas gubernamentales, al invadir la autonomía de la vida de la aldea, son la causa fundamental de interrupciones en la esfera social. Los campesinos, a su vez, apoyarán virtualmente a los movimientos políticos y organizaciones que van desde lo conservador hasta lo revolucionario.

Desde el punto de vista de Skocpol, el análisis de Paige difiere porque no señala fuerzas exteriores como el capitalismo mundial. En su lugar, él describe la formación de ‘enclaves de exportación’ para los productos agrícolas en países subdesarrollados como respuesta a la dinámica de los mercados internacionales en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial. Anteriormente, las élites terratenientes dependían de la represión provista por el dominio colonial o imperial para controlar la mano de obra rural. Pero con el surgimiento de áreas de exportación en la postguerra, y el crecimiento de nuevas diferencias de clase, estas zonas económicas rurales constituyeron la base social para la lucha revolucionaria.

Skocpol evalúa a los teóricos, incluyendo al académico del ‘Viejo Mundo’, Barrington Moore, no por sus diferencias sino por sus convergencias, en torno al papel fundamental que ha tenido la comercialización capitalista en el impulso de las revoluciones campesinas. Skocpol nota que para Moore la comercialización es un proceso endógeno, mientras

que para los académicos ‘tercermundistas’, como Wolf, Migdal y Paige, es un proceso externo. Paige alega que un proceso así crea una nueva clase social con potencial revolucionario, pero los demás lo ven como una reacción defensiva entre el campesinado, debido a una mayor explotación y a nuevas oportunidades de movilización que aparecen cuando la élite tradicionalmente dominante se debilita. Como respuesta, Skocpol escribe “[...] hay [...] muchas dudas sobre si dicha comercialización es una causa necesaria de, o tiene incluso una relación esencial con las revoluciones campesinas” (*ídem*: 370). Ella analiza esta relación siguiendo el proceso histórico de China.

Skocpol indica que el norte de China, donde los comunistas tuvieron más éxito estableciendo lazos con el campesinado, no era una zona relativamente más comercializada que otras partes del país, ni había experimentado una modernización significativa. Las dificultades a las que se enfrentaban los campesinos de 1911 a 1949 tenían que ver más con ‘enormes’ aumentos en los impuestos y amenazas a su bienestar físico, productos de una grave guerra civil y de la invasión japonesa en ese período. Los comunistas tuvieron éxito reclutando campesinos para que los ayudaran en la toma del poder del estado porque, según Skocpol, ellos se encargaban de la seguridad y los impuestos y porque cambiaron la política local y la estructura social de las interacciones campesino-terrateniente. Consecuentemente, “[... e]n todo esto no hay indicaciones de que la creciente comercialización agraria –sea generada internamente o por penetración imperialista– fuera la causa decisiva de intervención campesina en la Revolución China” (*ídem*: 371).

¿Qué muestra la evidencia sobre Chiapas y las zonas kurdas de Turquía? Hay pocas pruebas que indiquen que la comercialización capitalista haya tenido un rol directo y primario (ver también Whitmeyer & Hopcroft, 1996). En primer lugar, hay mucha variación entre comunidades rurales en cuanto a su forma de integración al mercado y su relación con otros factores estructurales⁸ –como el acceso al crédito, al transporte

⁸ Marco Estrada (2007: 358), por ejemplo, habla de las diferentes comunidades que participaban en La Unión de Ejidos de la Selva durante la caída de los precios del café en 1989. Las comunidades ubicadas en las zonas altas de la selva producían una mejor calidad de café que las de las zonas bajas de las cañadas y por lo tanto podían vender el producto a precios más altos. "Con ello, las

de mercancías y a la calidad de la infraestructura, a la par de la variación geográfica. Las principales zonas rurales que han formado 'las bases de apoyo' para los movimientos son las más marginadas, que estaban menos integradas al mercado oficial, y, por lo tanto, que resentían menos la presencia del Estado, como la Selva comparada con la región de Los Altos, en el caso de Chiapas, y las zonas montañosas y fronterizas en vez de los valles donde se encuentran las plantaciones capitalistas en el caso de Kurdistán turco (Whitmeyer & Hopcroft, 1996; Karapinar, 2005; Imset, 1992). Así que, la presencia relativamente menor del Estado⁹ y del mercado sobre poblaciones cada vez más densas en estas zonas, las hicieron lugares de competencia entre las diferentes organizaciones que querían influir sobre la vida política y social de las comunidades y las aldeas. Estas zonas de presencia limitada del mercado más amplio son lugares donde los campesinos de pequeñas parcelas todavía reinaban. Las organizaciones con presencia en estas zonas incluyeron a los movimientos sociales, los partidos políticos, las organizaciones revolucionarias, el Estado y sus aliados.

ganancias para cada productor y su comunidad eran distintas, por lo que los menos beneficiados consideraban injusta tal distribución de ingresos para una unión ejidal basada en un principio de cooperación y solidaridad."

⁹ Tere García, activista revolucionaria que fue desde el centro de México a Chiapas para servir como asesora de la organización campesina Tierra y Libertad, platica en una entrevista: "Nuestros esfuerzos se encaminaron a Chiapas, porque el Comité Central vio que en el sureste del país había mucho mejores condiciones para crear esas bases sociales ya que existían condiciones geográficas de marginación, grupos con mucha sensibilidad y, una cosa importante que no veíamos claro entonces pero que ahora explica muchas cosas, no había Estado, lo que generaba condiciones muy propicias para poder hacer nuestro trabajo político" (citada en Estrada, 2007: 317). En 1984 el PKK declaró que iba a concentrar sus actividades en las provincias de Hakkari, Van, y Siirt porque, según los separatistas, "el control del enemigo [el Estado Turco y sus aliados] en esta área es débil comparado con la parte noroeste de Kurdistán, y su geografía consiste en montañas y tierras accidentadas". Aparte, "[e]ntre su gente, hay un patriotismo natural y tienen una empatía por una lucha de liberación, y la voluntad de participar y apoyar la resistencia" (citado en Imset, 1992). En su trabajo de campo en la aldea Sinan ubicada en las tierras bajas del valle de la provincia de Diyarbakir, Barýþ Karapinar (2005: 189) nota que los campesinos "nunca intentaron desafiar el Estado" y no habían participado en el conflicto ni en su época más intensa a principios de los años noventa. Sinan desde los años cincuenta se había integrado al mercado internacional con la producción del algodón y tenía una instalación militar cerca. La presencia y calidad de las instalaciones militares puede servir como indicador de la presencia y alcance del Estado. Las entrevistas de Nadire Mater (2005) con varios soldados turcos que sirvieron en la lucha contra el PKK revelan que en las zonas marginadas lugares de actividad principal para el PKK según la declaración del partido (ver arriba) donde el conflicto fue más fuerte, las instalaciones militares estaban en pobres condiciones comparadas con las de las zonas más integradas, como Diyarbakir.

Las variaciones en el mercado, como la caída mundial de los precios de café en Chiapas en 1989, sin embargo, pueden agudizar las competencias y las rivalidades entre las comunidades y organizaciones, aumentando la violencia o la posibilidad de violencia, que en su turno ayudan a los movimientos armados a reclutar miembros entre los campesinos. En las zonas rurales marginadas, la competencia es por tierras y recursos. La caída de precios aumenta la necesidad de tener más tierra para proveer los alimentos que necesita la familia después de haber dedicado una cierta parte de estas tierras a cultivar productos para el mercado.¹⁰ Estrada explica cómo crecieron las rivalidades y los conflictos en las cañadas de la zona tojolabal cuando cayeron los precios del café. El EZLN tuvo éxito en su desacreditación de las organizaciones campesinas como ‘organizaciones del gobierno’ cuando los campesinos empezaron a desconfiar entre ellos debido a las dificultades económicas. Con esta competencia creciente, “[en] efecto, los campesinos tenían cuentas pendientes por saldar, y los guerrilleros no sólo les dieron las armas para hacerlo sino, sobre todo, una nueva visión del mundo que debería culminar, tras el triunfo de la revolución, en una república socialista, en donde no hubiera ‘ricos ni pobres’” (Estrada, 2007:362). El EZLN, según Estrada, aprovechó una situación de frustración para muchos campesinos para llevarlos por el camino de las armas. En el caso turco, la crisis económica en el sector rural de 1976-1986 seguramente ayudó a agudizar el conflicto porque el Estado pudo contratar gente con un sueldo para servir como paramilitares de ‘las guardias de la aldea’ contra el PKK.

Si el crecimiento de un movimiento armado campesino fuera un producto de la mayor penetración del mercado, entonces tendríamos que esperar menos variación en los antecedentes sociales de los campesinos que se unen a las insurgencias. El indicador de clase social sobre 37 in-

¹⁰ Por eso Marco Estrada (2007: 376) señala que la caída de precios del café correspondía con el crecimiento del reclutamiento del EZLN en 1989 en la zona tojolabal de Las Cañadas. "La escasez de tierras ponía en peligro la sobrevivencia material de los jóvenes, así como la posibilidad de volverse miembros plenos de sus comunidades ('hombres cabales'), por lo que una estrategia alternativa y compensatoria de adquisición de reconocimiento social consistió en asumir diferentes cargos dentro de la comunidad armada rebelde y el EZLN".

surgentes del PKK que recaudé¹¹ muestra variaciones significativas, con 13, de los 33 que identificaron su clase social, como ‘media’ o de mejor condición, y sólo tres de los insurgentes que se identificaron como trabajadores rurales. De manera similar, el subcomandante Marcos, líder militar del EZLN, declara que: “Lo primero que aprendimos aquí fue que los [...] Zapatistas no eran los campesinos más atrasados, ni siquiera los más pobres, de Chiapas –mayas atados por tradición y pasividad a sus pequeñas y agotadas granjas en la sierra– sino más bien, los innovadores: los aventureros hombres y mujeres colonizadores que fueron convencidos de que podrían crear un mundo nuevo” (citada en Whitmeyer & Hopcroft, 1996: 519).¹²

Los campesinos que se unieron al EZLN vinieron de comunidades de inmigrantes que se establecieron en la Selva Lacandona desde la década de 1960. Consecuentemente, “[d]e todas las comunidades involucradas en la rebelión, no se puede decir que el creciente capitalismo esté cuestionando los modelos tradicionales de organización y vida en las aldeas, o que sus miembros estén siendo convertidos al proletariado” (*ibidem*: 519). Los hijos adolescentes de los pioneros que se adentraron en la selva para allanar nuevas tierras formaron la ‘base social’ del EZLN (Leyva y Ascencio, 2002 [1996]: 22). La mayor movilidad de los campesinos, como es el caso de los que se unieron al PKK, señala la menor importancia que tiene la solidaridad comunal como base para la organización rebelde o revolucionaria.

¿Qué es lo que induce a una sección más amplia de campesinos a unirse a la lucha? En una perspectiva general, los factores más directos fueron, por un lado, un ambiente de tensión creciente: las amenazas a la seguridad física debido a conflictos por la tierra y a la represión patrocinada por el Estado y sus aliados, principalmente contra campesinos

¹¹ La información aquí presentada está basada en viñetas biográficas de insurgentes caídos del PKK publicadas en *Serxwebûn*, en Alemania en idioma turco. Las ediciones específicas de *Serxwebûn* utilizadas para la preparación de las tablas son 04/1992, 03/1993, 01/1992, 04/1994, 12/1994, 01/1995, 02/1995.

¹² Marco Estrada (2007: 304) confirma las cualidades aventureras y ambiciosas de los que se unieron no solamente al EZLN, pero también a los catequistas y las organizaciones campesinas. Sin embargo, Estrada no da luz sobre el perfil socioeconómico de los insurgentes campesinos.

minifundistas con familias y tierras de variados tamaños; por otro lado, la oferta para el reclutamiento de los hijos de dichas familias por los movimientos organizados del EZLN y del PKK. El EZLN, por ejemplo, nació el 17 de noviembre de 1983 en la selva lacandona y sus alrededores, donde violentos desalojos ocurrían contra comunidades campesinas. Fue en este contexto que el EZLN pudo presentarse oportunistamente, como afirma Estrada Saavedra (2007), como una organización de autodefensa. “De hecho, este parece haber sido el pretexto inicial para la formación del EZLN. En Chiapas por lo menos, nació no como un movimiento guerrillero con una clara estrategia revolucionaria para tomar el poder, sino como una red regional de unidades armadas de autodefensa” (Harvey, 1998: 165). El subcomandante Marcos declaró en febrero de 1994 que “[...] en lo que concierne a los campesinos, el EZLN nació como un grupo de autodefensa contra los pistoleros contratados por los rancheros, quienes trataban de tomar sus tierras y maltratarlos [...]” (ver Whitmeyer & Hopcroft, 1996: 523).

Por cierto, podemos ver una correlación entre la zona donde el EZLN fue más fuerte y la cantidad de conflictos. Las estadísticas (López y Pérez, 1993) sobre los conflictos agrarios (que incluyen casos de desalojo, expulsión y detención) en el municipio de Ocosingo –el centro geográfico del EZLN– indican que tiene el mayor número de casos registrados entre 1989-1992, con 8 conflictos. Los autores de estos conflictos en lo general fueron una combinación o alianza de la policía de seguridad pública o la policía judicial con los propietarios, en contra de las comunidades indígenas o sus organizaciones campesinas.

También en Turquía muchas de las personas que entrevisté hablaron de haber padecido conflictos derivados de venganzas familiares o de confrontación entre tribus o clanes. Dichos conflictos eran básicamente en torno a la tierra. Una tercera parte de los 37 insurgentes del PKK (12 de 37) padecieron conflictos entre aldeas o en áreas locales. Uno de los entrevistados (que actualmente es un oficial de un partido político producto de la evolución del movimiento del PKK y basado en un programa de derechos a kurdos y otras minorías) relata cómo su familia entera fue obligada a dejar su pueblo e ir a la aldea de Idil en la provincia de Sirnak a finales de los años 70:

Todos los hijos de mi abuelo se mudaron. Al mudarse a Idil, todos los miembros de la familia, como los hermanos de mi abuelo que tenían el mismo apellido, se fueron a otros pueblos, porque otros parientes nuestros más lejanos estaban tomando nuestra tierra. Había también una o dos aldeas cercanas... que fueron atacadas [...] teníamos una pequeña granja. Mi padre se metió en una pelea por eso en la que una persona fue asesinada, lo que llevó a los soldados a meterse para aplacar a la población. Por eso es que mi padre se fue del pueblo. Me acuerdo muy bien, los sonidos todavía están en mis oídos. Quemaron la aldea y nuestra granja. Mi familia estaba ahí con nuestros parientes. Mi madre con mis tías, las esposas de mis tíos, mis tíos atrapados en la casa. Alguien dijo que iban a quemar ese lugar también. Otro dijo que había mujeres y niños en la casa, que cómo la iban a quemar. Pero cientos de animales murieron, quemados. Nos mudamos todos, la familia entera, a Idil. (TR4, 2006: 4-5)

A fin de poder comenzar a movilizar a los campesinos de la región, después de 1978, el PKK empezó a mezclarse en estas disputas, aprovechándose de ellas en algunos casos y motivando otras, así como también empezó a ofrecer sus servicios a familias importantes y políticos locales en la región de Urfa (McDowall, 1996). El Estado empezó a involucrarse más activamente en estas divisiones al reforzar su apoyo en el área. El primer ministro Demirel, por ejemplo, tomó medidas en 1979 contra aquellos que habían retado el poder de la opresiva familia Bucak, grandes latifundistas en el pueblo de Siverek y sus aldeas circunvecinas. Dichas acciones escalaron los conflictos y ayudaron al PKK a ganar popularidad. Mientras la guerra declarada cobraba fuerza después de 1984, el Estado continuó dividiendo a la población local al establecer el sistema de guardias de aldea al principio de 1985, por medio del cual armaba y empleaba a ciertos aldeanos para que actuaran como agentes de seguridad con el PKK. Algunos de estos guardias, por su parte, usaron su poder violento para correr a los campesinos de sus tierras (McDowall, 1996) o tomaron las tierras de aquellos desposeídos por el ejército (ver también Bird, 2004).

Pero los mayores niveles de represión vinieron directamente del Estado y sus fuerzas de seguridad. Desde 1982 y más explícitamente con la Ley 2 932 presentada en 1983, el Estado impuso severas restricciones lingüísticas y culturales a fin de detener cualquier posibilidad de propósitos separatistas o étnicos. Pero estas acciones sólo fomentaron oposi-

ción. Según McDowall: “La represión del Estado fue más abrumadora y constante en cuanto a abuso físico y tortura”. McDowall cita luego a un campesino que declara: “Yo estaba listo para confesar que había matado a cien hombres, porque ellos trajeron a mi esposa y a mi hermana, las desnudaron y amenazaron con violarlas ahí mismo” (McDowall, 1996: 425). Prácticamente todos los relatos sobre las aldeas de mis entrevistados dan fe de esos altos niveles de abuso.

Pero, otra vez, ¿fue la comercialización capitalista directamente responsable del incremento de la violencia local y entre aldeas y la represión del Estado? El crecimiento poblacional que induce a presiones territoriales tiene un papel más directo, provocando en los hogares inseguridad para satisfacer las necesidades de familias crecientes y aumentando una movilidad campesina que permite una mayor movilización social la ruptura de viejos lazos sociales y compromisos y la formación de otros nuevos. Dichas presiones, en combinación con un creciente activismo de organizaciones políticas y militares y la voluntad del Estado de utilizar o apoyar a esos elementos dispuestos a usar la violencia indiscriminada contra los campesinos, desataron una cadena de eventos que llevaron a la agudización de las tensiones.

Entre 1950 y 1980 en el sureste de Anatolia, la zona de la región kurda en Turquía en donde se originó la insurgencia, la cantidad de tierra cultivable que realmente se trabajaba aumentó de 1.6 millones de hectáreas a 3.5 millones (ver Karapinar, 2005: 167-168). La mayor parte de este aumento en tierras cultivadas el –cuarenta por ciento– estaba en manos de grandes terratenientes (familias que poseían más de cincuenta hectáreas), mientras que sólo el siete por ciento ocurrió entre terratenientes menores (familias con menos de cinco hectáreas).¹³ El número de familias en áreas rurales durante el mismo período aumentó a más de

¹³ Zulkuf Aydin (1986: 117-118) caracteriza al campesinado en la zona kurda del sureste de Turquía basándose en su trabajo de campo en la aldea de Gisgis. Según Aydin, familias que poseen menos de 5 hectáreas son consideradas terratenientes menores porque su propiedad no es suficiente para sostener a la familia, así que tienen que buscar ganancias adicionales. Familias que tienen de cinco hasta veinte hectáreas se consideran terratenientes medianos, aunque Aydin reconoce que hay bastante variedad dentro de este grupo. Los medianos tienen suficiente tierra para sostener a la familia ‘decentemente’ y hasta ahorran algo de dinero en algunos casos. Los que tienen más tierra y ahorros pueden invertir dinero en otras empresas, por ejemplo, el transporte, el comercio y las tiendas.

210,000. La mayoría (63 por ciento), sin embargo, se encontraba en la categoría de terratenientes menores. De acuerdo con cálculos estadísticos proporcionados por Karapinar, el área promedio de tierra poseída por terratenientes menores era de 2.55 hectáreas en 1950, y bajó a 1.49 hectáreas para 1980. Descensos similares también ocurrieron para las familias en las categorías de 5-9.9 hectáreas, 10-19.9 hectáreas y en la categoría fundamental de campesino medio de 20-49.9 hectáreas. Los grandes terratenientes también perdieron áreas de posesión en promedio y, junto con los datos anteriores, esto señala una mayor tendencia hacia una competencia por la tierra en la sociedad rural. El mismo oficial del partido mencionado anteriormente me explicó que los conflictos que tienen lugar dentro y alrededor de su aldea en el municipio de Idil tenían que ver con la competencia incitada por las carencias económicas de los años setenta y por una mayor densidad de población en el área:

A decir verdad, el pleito en nuestra aldea era sobre eso. Ahora que lo pienso, [nuestra aldea era] la más exitosa aldea a lo largo del tiempo, la aldea con la tierra más abundante de la tribu. Tiene 21 campos; hay agua y cultivos, todo. Con el tiempo, las aldeas de los alrededores se llenaron de gente que dejó de llevar rebaños a pastar en el verano, y quienes, al sentirse atraídos por establecerse y trabajar la tierra, inevitablemente empezaron a desafiar los límites territoriales, y empezaron a tratar de apoderarse de tierras vecinales, aún si uno tenía los títulos de tierra probando la propiedad. Hubo agitación. Hubo matanzas. No sé [...] cultivas un campo y luego en la primavera viene un hombre con cientos de ovejas y lo atraviesan. Esta fue la situación de 1970 en adelante. (TR4, 2006: 6)

El entrevistado continúa explicando cómo el gobierno fomentaba estos conflictos:

Ahora [...] por ejemplo, entre dos aldeas hay un conflicto. En vez de prevenirlo, el Estado traería tropas e irían a una de las aldeas [...] y recolectarían mucho dinero [...] acusándolos de un crimen. Entonces las tropas irían a la otra aldea y harían lo mismo. [Como era lucrativo] Tendrían a dos aldeas peleándose mutuamente. Así es como era. (TR4, 2006: 7)

El PKK se colocó exitosamente entre los espacios de las tensiones en ascenso. La desigualdad en la tenencia de la tierra empeoró entre 1980 y 1991, al tiempo que se intensificaba la guerra entre el gobierno y el PKK, con lo que al final de este período la mitad de la población sólo poseía un seis por ciento de la tierra.

El crecimiento poblacional y las presiones por la tierra se correlacionan fuertemente con la urbanización de la región. El sureste de Anatolia mostró las tasas de migración regional, de lo rural a lo urbano, más altas en el país (Karapinar, 2005) y el PKK pudo así ser capaz de reclutar integrantes entre el campesinado ambulante. En 1980 el sesenta por ciento de la población en la región era rural; esta proporción bajó a un cuarenta y cuatro por ciento para el año 2000.

La Selva Lacandona también enfrentaba un considerable crecimiento poblacional y mayores presiones por la tierra, y es precisamente en esas regiones donde el EZLN tuvo más éxito reclutando gente joven. En el municipio más grande de la región, Ocosingo, la población creció a más del doble entre 1970-1980, y 56% en la siguiente década, superando la tasa de crecimiento poblacional de Chiapas como entidad federativa (Harvey, 1998). Eso se debió en parte a la migración de campesinos ya politizados por sus propias tensiones por la tierra en Los Altos de Chiapas y las montañas de los alrededores, desde finales de la década de los sesenta. Como ejemplo, la comunidad de Zinacantán, en Los Altos de Chiapas, ha experimentado tanto crecimiento poblacional que para 1980 sólo el 10 por ciento de las familias podían producir el total de su propia comida (Rus y Collier, 2003). Las presiones resultantes por la tierra disponible (tierras comunales) forzaron a los hijos de los ejidatarios a adentrarse en la selva para abrir más tierra para la agricultura, generalmente de subsistencia. Harvey alega que la productividad había sido obstaculizada por la incapacidad del Estado para proveer créditos, ayudar con la comercialización –debido probablemente a la falta de infraestructura– (ver también Estrada, 2007) y con la asistencia técnica, una situación similar a la del sureste de Anatolia (ver Aydin, 1986). Por lo tanto, la colonización de nuevas tierras era la única solución.

La necesidad de colonizar más tierra en la selva chocaba directamente con los intereses de los rancheros privados de Ocosingo, según

Harvey. De nueva cuenta, por causa de instituciones débiles, los ranche-ros se dedicaron a la crianza de ganado con poca inversión de capital y de tecnología. Consecuentemente, los ranche-ros procuraban incrementar consistentemente las tierras para la pastura del ganado, lo que limita-
ba la tierra disponible para la agricultura. Los ranche-ros también alegaban que habían sufrido de falta de seguridad sobre la tierra, como ellos llama-
ban al hecho de que el gobierno revolucionario mexicano legalizara las invasiones territoriales de los campesinos.

La situación anterior interactuó con factores legales e institucionales que sólo aumentaron la ansiedad entre la población campesina. Las comu-
nidades campesinas como la de Las Cañadas de Ocosingo habían es-
tado esforzándose por un reconocimiento legal o entrega de títulos de
propiedad, sin los cuales los latifundistas y otros grupos de campesinos
podían desalojarlos. De hecho, las acciones de los oficiales de gobierno
involucrados en la certificación de las tierras asignadas a las comunida-
des podían fomentar conflictos entre campesinos y comunidades. Un
miembro del Comité Clandestino Revolucionario Indígena describe la
experiencia de su aldea a principios de los años ochenta:

Venían los ingenieros, medían y decían voy a necesitar que me des algo. Entonces la gente tenía que hacer un esfuerzo para juntar el dine-
ro y poder pagar. Pero después, los mismos ingenieros medían otros
terrenos, los ejidos, y los arrimaban cerca del otro ejido y lo querían
pasar y así lo hacían para que entre pobres campesinos indígenas nos
peleáramos, como quitándonos la tierra entre nosotros, aunque era el
mismo ingeniero el que hacía eso. Y entonces iba a unos y les decía: yo
voy a arreglar tu tierra, pero me das tanto. Y por el otro lado iba tam-
bién, los agarraba uno por uno y siempre hacía lo mismo, nunca arre-
glaba nada. (Citado en Rovira, 1994: 37)

En consecuencia, “[...] demasiada gente y conflictos por acceso a un espacio de tierra cada vez menos disponible causaron un sentimiento de desesperación, particularmente para los jóvenes de las comunidades. Para ellos, las reformas del Artículo 27 acabaron con las esperanzas que tenían de obtener tierra” (Harvey, 1998: 192). Las asociaciones de ran-
cheros habían aplaudido las reformas al Artículo 27 constitucional cuando fueron aprobadas en 1992, las cuales quitaban a los campesinos el

derecho de demandar la redistribución de la tierra. El empuje de las reformas hacia la privatización también impactó en el acceso a la tierra, provocando mayores divisiones entre comunidades campesinas cuando los caciques empezaron a comprar la tierra de los propietarios más pobres (Harvey, 1998; ver también Collier y Quaratiello, 1999 [1994]).

Más aún, el gobierno había impuesto una prohibición en 1989 a la explotación de madera en la Selva, incluyendo la tala de árboles para uso doméstico. El ejército fue enviado para poner en vigor la prohibición, lo que pronto desencadenó una ola de violencia. Aparte, con la caída de los precios del café en el mismo año, los campesinos sentían más urgencia por responder a las agresiones. En una entrevista colectiva de 2004 (citada en Estrada, 2007: 357-358) la gente de La Realidad Trinidad dijo que a principios de los noventa, tras la crisis de los precios del café, dejó de participar con la organización campesina:

[...] sólo vinieron [los asesores] a decir a la gente que se levante para organizarse, pero no es forma como es el mero real para hacer una organización, como la de ahora [es decir, como del EZLN...] antes era muy peligroso [participar en las organizaciones campesinas] por los pinches ricos, por que si hablas en contra de ellos te fusilan y persiguen.

En resumen, esta era la situación en la Selva: los rancheros habían establecido alianzas políticas con las autoridades gubernamentales, utilizaron paramilitares con impunidad y el gobierno usó al ejército aún más, al continuar la militarización en Chiapas, para atacar comunidades campesinas desde los años ochenta. Ya nos hemos referido arriba a las estadísticas (López y Pérez, 1993) sobre los conflictos agrarios en el municipio de Ocosingo que tenía el mayor número de casos registrados, por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, entre 1989-1992. Varios agentes de seguridad participaron con los propietarios en contra de las comunidades indígenas.

Existen similitudes importantes entre Siverek y Ocosingo. Las crecientes presiones sobre la tierra y la competencia debido a altas tasas de crecimiento poblacional, combinadas con el aumento de la represión por parte del gobierno, y su uso en nombre de las élites locales del área,

crearon espacios donde el PKK y el EZLN podían operar y formar seguidores entre las poblaciones rurales. La mayor tasa de migraciones y de movilidad campesina, combinada con mayores divisiones internas entre las familias campesinas, también indican que la solidaridad comunal y las aldeas autónomas había perdido alguna importancia como factores de movilización. Por último, ambos casos confirman las conclusiones de Skocpol en cuanto a los efectos del capitalismo en la sociedad rural, “[...] como propulsor de cambios en las relaciones entre los Estados y las clases sociales más que [...] una causa de la comercialización y la interferencia del mercado” (Skocpol, 1982: 372). El movimiento hacia la reestructuración capitalista por parte de Estados en países subdesarrollados ha tenido un papel principalmente en el largo plazo, traducido en cambios sociales y demográficos. La inseguridad física y la movilidad de los campesinos, y el papel de las organizaciones militantes en su organización, fueron las variables causales más directas en promover el crecimiento del PKK y el EZLN.

El papel de las organizaciones políticas y militares en las revoluciones campesinas

El EZLN y el PKK muestran que el compromiso con una nueva identidad política revolucionaria y su consolidación requieren, a fin de cuentas, de un movimiento con capacidad organizacional y de recursos para atraer y acomodar a un gran número de campesinos descontentos. Según Skocpol, a diferencia de Paige, quien ve los levantamientos rurales violentos como acontecimientos esencialmente autónomos e internos, Migdal da a las organizaciones políticas un papel central en la revolución. Por ello, Migdal procura explicar los patrones de interacción social entre partidos y campesinos que llevan a éstos últimos a participar y dar su apoyo.

De gran importancia es la aseveración de Migdal de que las revoluciones campesinas de la última parte del siglo XX son distintas de las épocas anteriores. La participación campesina en las revoluciones rusa y francesa fue más espontánea (‘repentina’ y ‘anómica’), comparada con el carácter más organizado e institucionalizado de las revoluciones china y

vietnamita. Migdal establece la comparación pero realmente no se ocupa de ella, según Skocpol. Para Migdal, los campesinos del siglo XX en países subdesarrollados enfrentan una crisis económica sin precedentes debido al capitalismo imperialista. Sin embargo, según Skocpol, “[...] él no muestra cómo los problemas económicos enfrentados por estos dos grupos de campesinos fueron distintos de manera que pudieran explicar las formas ‘anómicas’ e ‘institucionalizadas’ de participación revolucionaria” (Skocpol, 1982: 362).

La diferencia, según como lo ve Skocpol, no es tanto histórica, sino que depende del papel que los campesinos tengan en la formación del gobierno revolucionario.¹⁴ En las revoluciones francesa, rusa y mexicana los campesinos estaban bien organizados a nivel local y se sublevaron exitosamente contra los terratenientes y las clases conservadoras, facilitando su caída, cuando el Estado del antiguo régimen se derrumbó. Por su parte, “[...] los revolucionarios organizados han consolidado nuevas organizaciones del Estado, pero sin movilizar a los campesinos; más bien impusieron a fuerza su poder administrativo y militar sobre el campo” (*Op.cit.*: 363). Los revolucionarios organizados en China, Vietnam y Cuba, por otro lado, movilizaron a los campesinos de manera directa; además, éstos participaron en la construcción de nuevas estructuras e instituciones de gobierno. La cuestión de espontaneidad y autonomía, por lo tanto, es una cuestión de grado; el primer modelo de revolución es aún más grande en este sentido. Aunque Skocpol se enfoca en las diferencias

¹⁴ Florencia Mallon (1995), por ejemplo, enfatiza la importancia de la participación histórica de los campesinos en el proceso de creación del Estado en México y Perú durante un período fundamental, entre 1850-1900. Mientras que Sendero Luminoso enfatizaba “[...] la total bancarrota del gobierno peruano” (1995: 311), las coaliciones mexicanas de campesinos en 1991 protestaban por la traición de la tradición revolucionaria del país, por los intentos del gobierno de Salinas de reformar el artículo 27 de la constitución de 1917 que protegía las propiedades comunales en los pueblos. El extremismo de Sendero Luminoso y la aceptación por los campesinos mexicanos de la legitimidad de la ideología revolucionaria de su Estado reflejan el grado en que los objetivos populares fueron incorporados en sus ideologías oficiales. Debido al importante papel que los campesinos mexicanos tuvieron durante eventos clave del siglo XIX que ayudaron a consolidar el poder del gobierno, las élites estatales estaban mucho más dispuestas a incorporar cuidadosamente las ideologías populares con las oficiales a un grado mayor que en el caso de Perú, en donde las culturas políticas populares eran marginadas y reprimidas.

organizacionales y no en las históricas, tal vez los casos de China, Vietnam y Cuba sí marcan movimientos campesinos de una época histórica más tardía y el EZLN y el PKK parecen seguir este patrón, uno de mayor simbiosis entre los grupos revolucionarios y las poblaciones campesinas. Las épocas históricas mundiales, después de todo, dan estructura al carácter de las instituciones políticas y sociales.

Skocpol señala que cuando las organizaciones revolucionarias movilizan a los campesinos de manera directa, como en el segundo modelo de levantamiento revolucionario, entonces la importancia causal de las aldeas autónomas pierde significado. “Es más, muchos tipos distintos de campesinos –minifundistas en áreas marginadas, trabajadores sin tierra, aún aldeas de puros campesinos, o aldeas de combinación terrateniente y campesino– potencialmente pueden ser movilizados por los movimientos revolucionarios” (*ídem*: 364). Consecuentemente, debido al importante papel que tienen las organizaciones revolucionarias, Skocpol también tiene razón al indicar que la literatura le ha dado demasiado énfasis a las explicaciones económicas. Por lo tanto, no son únicamente los campesinos que sufren los cambios más drásticos por las nuevas interferencias del mercado los que van a participar en los movimientos organizados proponiendo soluciones a los problemas económicos, como argumenta Migdal. Skocpol de nuevo se refiere al caso vietnamita para mostrar que distintos tipos de ‘productores agrícolas’ participaron en ese levantamiento revolucionario, incluyendo grupos de minorías étnicas montañoses.

Basándome en la información que recaudé sobre los 37 insurgentes del PKK, podemos ver una anticipada falta de variación. Por ejemplo, podemos ver que los insurgentes no estaban establecidos en un matrimonio con hijos. Son también todos bastante jóvenes (edad promedio de 20 años). Sin embargo, podemos encontrar algunas diferencias en términos de género y también notable en términos de clase social, ubicación geográfica y nivel educativo, lo que confirma la aseveración de Skocpol sobre una variada población rural que participa en los movimientos. La información sobre los insurgentes confirma el argumento de Migdal, con el cual Skocpol está de acuerdo, de que el movimiento debe tener una capacidad organizacional a fin de atraer campesinos de diferentes zonas geográficas y la habilidad de entrenarlos para extender su poder. El PKK

reclutaba miembros de tres zonas en particular: la aldea local o el pueblo (13 de 35), la ciudad-nacional (18 de 35), o la trasnacional (4 de 35); luego los enviaba a su academia formal Mahsum Korkmaz (15 de 37) para su entrenamiento militar, educación y adoctrinamiento en el Valle Bekaa, Líbano, o a otros campos e instalaciones de entrenamiento (9 de 37) ubicados en Turquía o Europa.

Aunque no tengo datos sistematizados similares sobre los insurgentes del EZLN, el trabajo de Estrada (2007) y muchos de mis entrevistados señalan la extensa capacidad organizacional del mismo. Una entrevistada que proviene de Los Altos de Chiapas me dijo que fue reclutada cuando tenía 10 años, en 1984. La organización trabajaba muy de cerca con las familias de su comunidad: dando clases, ayudando con la siembra y la cosecha y, apoyándolos en sus demandas de tierra contra los rancheros. Consecuentemente, el EZLN se ganó la confianza de los habitantes prometiéndoles más educación para los hijos de esas familias. El EZLN era capaz de llevar a los niños pequeños a ciudades como Monterrey y la Ciudad de México para darles entrenamiento organizado y educación política. El esposo de esta entrevistada me dijo que él fue reclutado en su comunidad familiar ubicada en la Selva Lacandona a finales de los años ochenta y después lo enviaron a San Cristóbal para su educación y formación ideológica. Ahí trabajó en reclutamiento y propaganda. Otro entrevistado habló de cómo el EZLN venía a su comunidad, en Los Altos, para hablar y educar a los campesinos de ahí.

Por lo tanto, establecer confianza era un asunto importante (y aparentemente exitoso) para el EZLN y el PKK. Un entrevistado tojolobal de una de las comunidades ejidales del municipio de Las Margaritas me dijo que el EZLN hace lo que predica, no como los partidos políticos. De manera similar, un observador kurdo-turco que me habló de su aldea cerca de Lice en la provincia de Diyarbakir comentó el éxito que el PKK obtuvo el apoyo de la gente en el pueblo a mediados de los años ochenta por practicar lo que predicaba.

El haber estado implicado anteriormente con algún tipo de grupo político organizado también es un factor que lleva a las personas a incorporarse a los grupos revolucionarios. Un poco más de la mitad de los 37 insurgentes del PKK (19 de 37) habían estado involucrados con lo que yo

llamo organizaciones o grupos políticos precursores, que pudieron haber ayudado a formar los lazos con la organización revolucionaria, un factor que ni Skocpol ni Migdal mencionan en el proceso de movilización. Dichas organizaciones precursoras tienden a fundirse con la insurgencia verdadera. La historia (Mier y Terán, 2004: 22-24) de Jesús Santis Vázquez, nacido en 1967, muestra el papel que tienen las organizaciones precursoras. Después de volver a su comunidad en Morelia en el municipio de Altamirano, Chiapas, al haber completado dos años de servicio militar, fue nombrado presidente del Comité Agrario Ejecutivo Particular en octubre de 1985 por los jóvenes del pueblo que buscaban expandir los derechos de propiedad del ejido. El puesto envió a Jesús a la capital de estado, Tuxtla, en donde empezó a trabajar con miembros de organizaciones no gubernamentales (ONG). Según indicaciones de Francisco Gómez, un militante del EZLN que murió en la batalla de Ocosingo el 10 de enero de 1994, Jesús formó la organización Alianza de Campesinos de Altamirano (ACA), que más tarde se convirtió en la Organización Campesina Independiente Nacional Emiliano Zapata, de la cual él era representante de la región de Altamirano cuando ‘militaba’ en el EZLN bajo el nombre de *Nicodema*.

Jesús tenía numerosas experiencias de vida fuera de su comunidad rural. Muchos de mis entrevistados kurdos de las aldeas indican que había una intensa migración recíproca entre ciudades, pueblos y aldeas. La mayoría de los 37 insurgentes del PKK (29 de 37) tenía experiencias de vida fuera de sus aldeas antes de unirse al movimiento. Las migraciones ocurrían por varios motivos: escuela, servicio militar, migración familiar, trabajo, por escapar de la violencia o simplemente por llevar su ganado a las praderas veraniegas o zonas de campamento.

Dicha movilidad entre los campesinos podría ayudar en parte a responder la pregunta postulada por Skocpol: “¿Bajo cuáles condiciones de estructura-social e históricas han surgido partidos nacionalistas, comunistas, o ambos con intereses de comunicarse con las poblaciones rurales?” (Skocpol, 1982: 365). Los campesinos migrantes que se unen a las insurgencias o los campesinos que fueron reclutados en el campo y después enviados a ciudades para su entrenamiento en el caso del EZLN pueden, por su parte, conocer la geografía, los problemas de la gente del

área y tener conexiones sociales familiares y de comunidad, refugiándose y buscando reclutas entre la población rural. La poca infraestructura y el aislamiento geográfico también los protege de los agentes de seguridad del gobierno.

La debilidad del poder del Estado en el campo ciertamente puede facilitar la movilización de los insurgentes. Skocpol indica en este sentido que “[...] en los dos patrones de revolución, las derrotas de guerra y las intervenciones militares internacionales son las maneras más probables de que el poder del Estado se interrumpa abriendo el camino para las revueltas de los campesinos autónomos o a la posibilidad de que las organizaciones revolucionarias busquen el apoyo de los pueblos del campo” (*op. cit.*: 366). México y Turquía, así como otros países subdesarrollados como Perú, que han vivido levantamientos campesinos en el período posterior a los años ochenta, no sufrieron por guerra o intervenciones militares extranjeras. En su lugar estos países atravesaron un período de inestabilidad política y económica en los años setenta, durante el cual los gobiernos de manera activa, pero no completa, reprimieron a movimientos estudiantiles izquierdistas localizados en las ciudades, empujando a estos activistas al campo, en donde pudieron empezar a movilizarse entre los campesinos para finales de la década de los setenta y principios de los ochenta. La inestabilidad política y económica de los setenta también llevó a los gobiernos a involucrarse en reformas institucionales y burocráticas (identificadas con frecuencia como neoliberalismo) que requerían una mayor integración política y económica de áreas y poblaciones marginadas a través de un mayor uso de la fuerza. Una mayor integración de dichas áreas requiere primero que el Estado tenga la habilidad de imponer su sistema coercitivo, controlando a la población y sus fronteras con países colindantes, y apoyando ciertos intereses sociales y económicos. Pero el hecho de que Estados de poca capacidad intenten imponer el poder generalmente implica un mayor uso de la violencia contra poblaciones regionales, e incluye la creación o solidificación de alianzas con ciertos grupos sociales en las áreas, apoyándolos (y equipándolos) para que lleven a cabo actos de violencia.

En 1982, año que marcó un período de crisis económica en México y un influjo constante de refugiados debido a la guerra en Guatemala, el

gobierno mexicano empezó a ver a Chiapas como una amenaza a la seguridad nacional y la estabilidad social. De ahí que el partido nacional dirigente, el PRI, designara a un militar fuerte, el general Absalón Castellanos Domínguez, como candidato a la gubernatura estatal. Neil Harvey alega que la designación de Castellanos Domínguez “[...] puede ser [...] vista como una reacción a la militancia creciente de las organizaciones independientes de campesinos y al fracaso de estrategias corporativistas y represoras para controlar la demanda de reparto de tierras” (1998: 149). Su ascenso a gobernador del estado coincidió con una elevada presencia militar y el cierre de la frontera con Guatemala. Más aún, Castellanos Domínguez solidificó una alianza con los rancheros y los grandes productores de café y, empleando una mayor presencia militar, aumentó la represión sobre campesinos indígenas, entre otros grupos disidentes, en áreas en donde sus organizaciones estaban esforzándose por legalizar demandas de tierras.

De manera similar, en la última parte de los años setenta, el ejército turco tenía sus preocupaciones por la seguridad nacional y la estabilidad, empeoradas en gran medida por los significativos disturbios sociales y políticos en la región kurda. Los nacionalistas izquierdistas y derechistas habían aumentado a un ritmo constante sus enfrentamientos violentos en ciudades como Sivas, Erzurum, Maras y Malatya, a la vez que grupos estudiantiles izquierdistas chocaban con los protectores de estructuras islámicas y tribales tradicionales en aldeas y pueblos. En 1979 el ejército también había descubierto un contrabando de armas en la ciudad de Van que iba dirigido a kurdos iraníes y a kurdos luchando en Iraq (McDowall, 1996). Estos eventos coincidieron con la crisis de deuda externa de 1979. Consecuentemente, el ejército intervino con un golpe de estado el 12 de septiembre de 1980. El ejército se convirtió entonces en la herramienta autoritaria por medio de la cual una coalición de conservadores sociales derechistas y los intereses de grandes comercios pudieron establecer sus nuevos planes de austeridad para acabar con la hiper-inflación (ver White, 2000). Estos grupos sociales terminaron con las políticas corporativas del gobierno, a las que culpaban por la crisis. La presión del ejército estuvo desmesuradamente enfocada en las áreas rurales kurdas que eran arrolladoramente campesinas, con dos terceras partes del ejército des-

plegadas ahí, llevando a cabo olas de arrestos masivos y violaciones a los derechos humanos.

Simultáneamente, el crecimiento demográfico y las presiones poblacionales provocaron conflictos locales por la tierra y una movilización campesina más amplia, empezando la década de 1970. Las amenazas a la seguridad física combinadas con la ansiedad de un campesinado móvil, social y étnicamente marginado, dieron oportunidad a las organizaciones revolucionarias para reclutar personal entre esta población.

Podemos ver en los procesos mencionados arriba que la crisis económica es un factor en las reformas estructurales. Las élites que empujaron las reformas también ven las crisis políticas y sociales como el producto de la crisis económica. Sin embargo, las interacciones entre crisis económica y crisis política no son unilaterales, sino complejas. El carácter de estas interacciones es el que indica cuáles campesinos son los que se unen a los movimientos revolucionarios.

Los mecanismos de cambio de identidad política

Mi investigación indica que además de la búsqueda de nuevas oportunidades económicas (que pueden presentarse en una variedad de formas como la cercanía de un mercado negro transfronterizo, el crimen organizado, el mercado laboral transnacional, etc.) hay otros mecanismos de cambio de identidad política: por un lado, están los conflictos intra-familiares, los conflictos entre campesinos en áreas locales o entre aldeas - debido a factores demográficos como el crecimiento poblacional, la represión del Estado, los partidos políticos fomentando conflictos o el deseo de escapar de la represión de las figuras de autoridad en las aldeas. También están el papel de las organizaciones insurgentes o precursoras (menos militantes en el reclutamiento dentro de la aldea), el abandono de la aldea para asistir a escuelas en ciudades u otros pueblos (por falta de escuelas en las comunidades), a partir del cual se produce o intensifica un desplazamiento psicológico de la aldea y la familia, los movimientos políticos organizados que reclutan a jóvenes campesinos, el servicio militar (más en el caso de Turquía), o simplemente el deseo de imitar a

otros que han dejado la aldea y experimentado el mundo exterior. Debo agregar que, por lo menos en el caso turco, el encarcelamiento de activistas (y a veces no activistas) por el Estado para tratar de reprimir la actividad política, es también causa de la radicalización de esas personas y su reclutamiento en el movimiento armado. La cárcel provee una oportunidad al movimiento de organizar a los reos y darles clases sobre ideas de revolución, leyendo las obras de Marx y Engels y otros. Estos mecanismos se combinan con frecuencia, dando lugar a la formación o solidificación de nuevos contactos sociales.

En una entrevista, Alfonso Toledo Méndez (Legorreta y Bataillon, 2007), un ex-insurgente del EZLN, explica cómo fue que hizo sus primeros contactos con el movimiento. Su historia comienza cuando él se fue de su casa a muy temprana edad para asistir a la escuela primaria en un internado llamado Yaxoquintelá, dirigido por americanos protestantes, lejos de su comunidad en la Selva Lacandona. Esta situación propició que él empezara a alejarse de su familia y su aldea, a donde no regresaba durante las vacaciones por miedo a no poder volver a la escuela después. La escuela cerró sus puertas antes de que él pudiera terminar su educación primaria y fue obligado a regresar a su aldea en 1983. Allí comenzó a ayudar a su padre a cultivar sus campos de maíz y cosechar café. Sin embargo, el padre de Alfonso Toledo tenía un problema de alcoholismo y malgastaba el dinero de la familia en las cantinas del mercado de Ocosingo, muy cerca de su pueblo. La situación lo obligó a él y a sus hermanos a buscar trabajo en otras partes, por lo que se fueron a buscar trabajo construyendo casas en comunidades cercanas dentro de la selva; él también realizó labores de rancho fuera de su propia comunidad. Fue a través de este tipo de trabajo ambulante que en 1984, a los 15 años, conoció a Benjamín, un agente de lo que yo asumo eran las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), movimiento precursor del EZLN. Alfonso Toledo tenía interés en educarse y Benjamín le prometió la oportunidad de continuar sus estudios. En febrero de 1985 Alfonso Toledo fue a unirse al movimiento para su educación y entrenamiento.

De manera similar, no era raro entre los insurgentes kurdo-turcos el perder sus conexiones familiares y de la aldea como una forma de establecer nuevas conexiones sociales que les abrirían las puertas al recluta-

miento. Un entrevistado, que se definía a sí mismo como ‘campesino de clase media’, fue reclutado después de abandonar su aldea para asistir a una escuela secundaria en el cercano pueblo de Agrý, capital de la provincia del mismo nombre. Los pueblos en la última parte de los años setenta eran un foco de conflictos políticos entre izquierdistas y derechistas y grupos que buscaban politizar estudiantes y reclutarlos en las escuelas. Él fue reclutado en 1978, a la edad de 17 años, mientras asistía a la escuela secundaria. Su creciente activismo político fue la base del distanciamiento entre él y antiguas formas de pensar predominantes en su aldea:

Déjame decir que me sentí separado de mi aldea porque me decían que no debería ver las cosas así. Tenían miedo, como decía antes. Será como la rebelión del Jeque Said [...] Nos van a masacrar. Esos pensamientos todavía existían. Pensaban que no podías luchar contra el Estado. Aunque somos kurdos deberíamos estar contentos con la situación. Así pensaban. Pero en el movimiento estudiantil había una reacción contra esos pensamientos. Si somos kurdos, deberíamos poder expresarnos en donde sea, sea lo que sea. (TR2, 2006: 9)

Otro entrevistado me dijo que se hizo miembro activo en 1994, a la edad de 34 años, cuando fue reclutado en su aldea, cerca de Cizre: “[...] hice todo tipo de trabajo [para el PKK]. Había básicamente dejado a mi familia; ya no trabajaba para mantenerla ni apoyarla” (TR3, 2006: 19).

Los conflictos intrafamiliares tampoco son inusuales a la hora de explicar cómo y por qué la gente corta lazos y se vincula a los movimientos. Irma, una capitana en el EZLN que tenía un hermano mayor en el movimiento antes de que ella se uniera, dice: “En el pueblo, como las casitas son chicas y hay muchos hermanitos, ya me iban a casar sin que supiera yo nada de eso. Entonces, cuando me enteré, preferí salir que quedarme ahí. Yo no quería al hombre ese, pues, estaba yo muy chica todavía” (citada en Rovira, 1997: 68). De manera similar, Hamdiye Demir, quien se entregó a agentes de seguridad después de haber estado en el PKK por catorce años, dijo en la corte que: “Mi papá quiso casarme con un hombre viejo. No me gustó la idea del matrimonio; así que me uní con la organización. Tenía dieciocho años. Al ser obligada, vi al PKK como una ruta de escape” (citada en *Radikal*, “Niye daga çýktým”?, 10/01/06).

Los conflictos entre aldeas son un factor bastante común en la vida pueblerina en ambos casos. Un entrevistado tojolobal con el nombre de Rafael (entrevista 31/01/07), que servía como comisariado ejidal de su comunidad y que había formado lazos cercanos con militantes activos cuando se había ido al interior de la selva para trabajar en 1986, me indicó cómo la influencia de las religiones nuevas en su comunidad, como el protestantismo, llevó a la violencia física, y cómo lo aisló a él de los grupos principales. Otro que trabajó para el EZLN habló de cómo su tío fue baleado ante sus ojos por personas de su comunidad contratadas por el mayor terrateniente local. Muchos de mis entrevistados del PKK hablaron de la violencia, de venganzas familiares, que los alejó de sus aldeas.

El gobierno también es responsable de poner a unos vecinos en contra de otros. Un soldado turco describe la situación:

Tengo un amigo de la región. Su tía es terrorista. Me contó de su amistad con otro muchacho. Crecieron juntos hasta que tenían dieciocho años. Entonces, mi amigo hizo su servicio militar y después se volvió guardia de la aldea, y su amigo se unió con los terroristas. Un día se encontraron cara a cara con las armas apuntadas, pero ninguno de los dos disparó. Uno se fue por un camino y el otro por el otro camino. ¡Pobre gente! Un tipo tiene cinco tíos, tres de ellos son guardias de la aldea, los otros dos son terroristas. (Citado en Mater, 2005: 294)

Los guardias de las aldeas, un programa que inició en 1985, estaban conformadas por hombres de las aldeas en el Kurdistán turco, armados, entrenados y pagados por el gobierno turco para proteger dicha área del PKK. La violencia entre los guardias y los insurgentes del PKK ciertamente destruyó la estabilidad de los lazos sociales familiares y comunitarios. La historia de Zana (Uysal, 2001: 87-88), un militante del PKK que se unió cuando tenía 15 o 16 años, ilustra esta violencia y la destrucción de su familia, lo que, a fin de cuentas, fue la base para que él se uniera al movimiento. Cuando él tenía 10 u 11 años en 1987, un guerrillero del PKK llegó a su casa y tocó la puerta demandando que abrieran. Zana abrió la puerta. El guerrillero preguntó por el padre de Zana. Cuando Zana se volteó para llamarlo, su padre empezó a disparar y mató al

guerrillero. Se inició una balacera que duró desde la tarde hasta el amanecer. Durante el conflicto, la madre de Zana fue asesinada. Sus hermanos y parientes también resultaron heridos. Zana sufrió heridas por una bomba cuyas partes no pudieron ser completamente removidas con atención médica. Zana, ya como insurgente, se involucró en mucha acción militar en contra de los guardias de las aldeas, a quienes culpaba de la pérdida de su madre así como de sus propias heridas.

La represión por parte del Estado es un mecanismo común en el desarraigo de vidas humanas y la entrada a sus respectivas insurgencias. Silvia, una militante del EZLN (cuando fue entrevistada) de 18 años de edad de etnia chol, enlaza los conflictos intra-aldeas con la represión del gobierno:

En mi pueblo no todos estábamos con el EZ y en 1990 nos traicionaron. Llegaron como quinientos federales armados y registraron toda la comunidad y encontraron armas. Éramos pequeños grupos de organizaciones y por eso nos investigaron, querían ver quién es el dirigente, quién mueve el ejido. Uno habló, lo dijo todo, nombres, etcétera. Tomaron presos. Algunos se pudieron esconder. Pero a los dirigentes los llevaron y algunos no han vuelto a aparecer. Los que huyeron lograron venir hasta acá, a este pueblo, los estuvieron buscando por las montañas, dispararon por todas partes. Mataron, porque a algunos ya no los volví a ver. (Citada en Rovira, 1997: 64)

Uno de mis entrevistados kurdo-turcos (TR22, 2006: 19) habló de cómo el ejército turco se vengó con toda la aldea después de un ataque del PKK a una estación de policía ubicada en su localidad, en la provincia de Sirnak en 1991, cuando él tenía diecinueve años. Después de que lo obligaron a huir, llegó a Estambul buscando trabajo y medios para mantener a su familia. Ya en Estambul no pudo encontrar trabajo; no lo empleaban debido a su lugar de origen (la región kurda). Él se convirtió en un reclutador activo para el PKK. Indica que: “Aquí [en Estambul] era un campesino reclutando alumnos universitarios que querían luchar contra el Estado por razones ideológicas. Yo sólo quería venganza” (TR22, 2006: 21).

Conclusión

¿Qué nos indican el EZLN y el PKK sobre las revoluciones campesinas en la era de la globalización? Dichas organizaciones, como Skocpol ha teorizado, han alterado lazos y relaciones sociales en áreas rurales, y se han aprovechado de los cambios dentro de los lazos sociales rurales. Aún así, estos casos también presentan importantes diferencias frente a ciertos elementos de la teorización de Skocpol. En primer lugar, ella alega que las oportunidades para la acción revolucionaria se dan cuando las crisis y las interrupciones del gobierno conducen a un “vacío absoluto” del poder del Estado (1982: 372; ver también 1979). Mientras que México y Turquía padecieron un período de crisis (1982 en México, 1979 en Turquía), esto no resultó en un colapso total del poder del Estado, que ya era de baja capacidad relativa, particularmente en las regiones periféricas del Kurdistán Turco y Chiapas. Pero a lo que sí condujeron esos episodios de crisis fue a un intento por imponer su poder en las regiones en cuestión por medio de la militarización y la solidificación de alianzas con ciertos grupos sociales bastante dispuestos a usar la violencia en contra de grupos sospechosos de rebelión o activismo. En otras palabras, el poder del Estado, expresado de manera regional, no puede ser visto como una proposición de ‘todo o nada’, sino como una dimensión de la ‘capacidad de Estado’¹⁵ que varía históricamente, y que necesita ser analizada al explicar la aparición de movimientos campesinos. La relativa y diversa capacidad estatal nos pueden decir hasta qué grado y cómo interfiere el Estado en las sociedades rurales y cómo esto ha cambiado a través del tiempo. Hemos visto ejemplos de capacidad de un Estado débil en la falta de supervisión gubernamental sobre sus oficiales corruptos que sólo aumentan las tensiones y la violencia en el campo. Después de todo, la falta de ‘integridad organizacional’ definida como “la coherencia institucional, la competencia y la capacidad” (Woolcock, 1997:168), en la burocracia gubernamental y militar es un reflejo de la capacidad de Estado.

¹⁵ ‘La capacidad del Estado’ se explica así: “Los Estados fuertes son los que tienen una habilidad alta para ‘penetrar la sociedad, regular sus relaciones sociales, extraer recursos y apropiarse o usar los recursos de maneras determinadas’” (Özbudun, 1996:134).

En segundo lugar, debido al significativo crecimiento poblacional, a las crecientes presiones por la tierra desde los años cincuenta, a las migraciones campesinas y a la creciente interferencia de los oficiales de gobierno, los agentes de seguridad y los partidos políticos, las clasificaciones tales como solidaridades comunales, radicales o conservadoras, y la existencia de aldeas autónomas, han perdido parte de su poder explicativo en la determinación de la participación en movimientos de insurgencia. Las aldeas y las comunidades no son unidades sociales homogéneas inmunes a fuerzas exógenas, menos aún –particularmente– durante la era de la globalización. Lo que hay son cambios en las formas de interacción social en espacios rurales, que llevaron a la ruptura de viejos compromisos y la formación de otros nuevos, o lo que he identificado como ‘los mecanismos de cambio de identidad política’. Dichos mecanismos, a fin de cuentas, constituyen la base sobre la cual los movimientos revolucionarios pueden desarrollarse en nuestros días.

Bibliografía

- Aydin, Zulkuf, *Underdevelopment and Rural Structure in Southeastern Turkey: The Household Economy in Gisgis and Kalhana*, London, Ithaca Press, 1986.
- Barkey, Karen, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1994.
- Bartra, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Ediciones Era, 1974.
- Bird, Christiane, *A Thousand Sighs, A Thousand Revolts: Journeys in Kurdistan*, New York, Random House, 2004.
- Collier, George A y Elizabeth Lowery Quaratiello, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland, CA, Food First Books, 1999 [1994].
- Collier, George A., "Zapatismo Resurgent", *NACLA Report on the Americas*, vol. 33, 5, marzo/abril, 2000.
- De Vos, Jan, *Una tierra para sembrar sueños: Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Devrez, Osman, *Türkiye'de Köylük ve devrim*, Istanbul, Türkiye, Yasam Yayıncılık, 1994.
- Edelman, Marc, "The Persistence of the Peasantry", *NACLA Report on the Americas*, Vol. 33, 5, March/April, 2000.
- Ertürk, Yakın, *Rural Change in Southeastern Anatolia: An Analysis of Rural Poverty and Power Structure as a Reflection of Center-Periphery Relations in Turkey*, tesis doctoral, Cornell University, 1980.
- Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN: Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, México, Colegio de México, 2007.
- Harvey, Neil, *The Chiapas Rebellion: The Struggle for Land and Democracy*, Durham, N.C. & London, U.K., Duke University Press, 2005 [1998].
- Imset, I., *The PKK: A Report on Separatist Violence in Turkey, 1973-1992*, Ankara, Turkey, Turkish Daily News Publications, 1992.
- Ilcan, Suzan M., "Peasant Struggles and Social Change: Migration, Households, and Gender in a Rural Turkish Society", *International Migration Review* 28, 3, Autumn 1994, pp. 554-579.
- Isaacman, Allen, "Peasants and Rural Social Protest in Africa", *African Studies Review*, Vol. 33, No. 2, sep., 1990, pp. 1-120.

- Kampwirth, Karen, "Marching with the Taliban or Dancing with the Zapatistas? Revolution after the Cold War", en John Foran (ed.), *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*, London & New York, Zed Books, 2003, pp. 227-241.
- Karapinar, Baris, "Land Inequality in Rural Southeastern Turkey: Rethinking Agricultural Development", *New Perspectives on Turkey*, No. 32, Spring 2005, pp. 165-197.
- Kearney, Michael, *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in a Global Perspective*, Boulder, CO, Westview Press, 1996.
- Legorreta, María del Carmen y Gilles Bataillon, "Aventuras en el seno del Ejército Zapatista de Liberación Nacional: Una conversación con Alfonso Toledo Méndez", *Sociológica: Transformación social en Chiapas (investigaciones recientes)*, año 22, número 63, enero-abril 2007, pp. 213-244.
- Leyva Solano, Xochitl, y Gabriel Ascencio Franco, *Lacandonia al filo del agua*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 [1996].
- López Moya, Martín de la Cruz y Flor María Pérez Robledo, Conflicto social y derechos humanos en Chiapas, tesis de licenciatura en Sociología, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1993.
- Mallon, Florencia, E., *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, CA, University of California Press, 1995.
- Mater, Nadire, *Voices from the Front: Turkish Soldiers on the War with the Kurdish Guerrillas* (trad. Ayse Gul Altinay), New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- McAuley, Christopher A., "The Demise of Bolshevism and the Rebirth of Zapatismo: Revolutionary Options in a Post-Soviet World", en John Foran (ed.), *The Future of Revolutions: Rethinking Radical Change in the Age of Globalization*, London & New York, Zed Books, 2003, pp. 149-158.
- McDowall, David, *A Modern History of the Kurds*, London, I.B, Tauris, 1996.
- Mier y Terán Giménez Cacho, Mateo, "Autonomía zapatista en Altamirano, Chiapas: Estudio de vidas del municipio autónomo '17 de Noviembre'", tesis de licenciatura en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, A.C. (CIDE), Mayo, 2004.
- Migdal, Joel S., *Peasants, Politics and Revolution: Pressures Toward Political and Social Change in the Third World*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1974.
- Moore Jr., Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press, 1966.

- Nalbantoglu, Gülsüm Baydar, "Silent Interruptions: Urban Encounters with Rural Turkey", en Sibel Bozdoğan & Reşat Kasaba (eds.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, Wash., University of Washington Press, 1997, pp. 192-210.
- Nash, June, "The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas", *Latin American Research Review*, Vol. 30, No. 3, 1995, pp. 7-41.
- O'Shea, Maria Theresa, *Trapped Between the Map and Reality: Geography and Perceptions of Kurdistan*, London, Routledge, 2004.
- Özbudun, Ergun, "Ottoman Legacy and Middle East State Tradition", L. Carl Brown (ed.), *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, New York, Columbia University Press, 1996, pp. 133-157.
- Paige, Jeffrey M., *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the Underdeveloped World*, New York, The Free Press, 1975.
- Postan, M.M., Introducción, en Marc Bloch, *Feudal Society: The Growth of Ties of Dependence*, vol.1, (trad. L.A. Manyon), Chicago, Ill, University of Chicago Press, 1965 [1961].
- Purnell, Jennie, *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The Agraristas and Cristeros of Michoacán*, Durham, N.C. & London, U.K., Duke University Press, 1999.
- Radikal*, "Niye daga çiktın", 01/10/2006.
- Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz*, México, Ediciones Era, 1997.
- Rovira, Guiomar, *¡Zapata vive! La rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*, Barcelona, Virus Editorial, 1994.
- Rus, Jan y George A. Collier, "A Generation of Crisis in the Central Highlands of Chiapas: The Cases of Chamula and Zinacantán, 1974-2000", en Jan Rus, Rosalva Aída Hernández Castillo, Shannan L. Mattiace (eds.), *Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, New York, Rowman & Littlefield, 2003, pp.33-61.
- Scott, James C., "Hegemony and the Peasantry", *Politics and Society* 7 (3), 1977, pp. 267-296.
- Serxwebün* (PKK publication), 4/1992:7-9; 3/1993:15-21; 1/1992:16-22; 4/1994:23-26; 12/1994:23-25; 1/1995:8-12; 2/1995:21-22.
- Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, London and New York, Cambridge University Press, 1979.
- Skocpol, Theda, "What Makes Peasants Revolutionary?", *Comparative Politics* 14, 1982, pp. 351-375.

- Stavenhagen, Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, México, Siglo XXI Editores, 1972 [1969].
- Tilly, Charles, *Stories, Identities, and Political Change*, Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 2002.
- Trimberger, Ellen Kay, *Revolution From Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru*, New Brunswick, NJ, Transaction Books, 1978.
- Van Bruinessen, Martin, "Shifting National and Ethnic Identities: The Kurds in Turkey and the European Diaspora", *Journal of Muslim Minority Affairs*, vol. 18, 1, abril 1998.
- Warman, Arturo, *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Waterbury, John, "Peasants Defy Categorization (As Well as Landlords and the State)", en Farhad Kazemi y John Waterbury, *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, Miami, Fla., Florida International University Press, 1991, pp. 1-23.
- White, Paul J., "Citizenship under the Ottomans and Kemalists: How the Kurds were Excluded", *Citizenship Studies*, vol.3, No. 1, 1999, pp. 71-102.
- White, Paul J., *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers? The Kurdish National Movement in Turkey*, London, Zed Books, 2000.
- Whitmeyer, Joseph M. y Rosemary L. Hopcroft, "Community, Capitalism, and Rebellion in Chiapas", *Sociological Perspectives*, Vol. 39, No. 4, 1996, pp. 517-538.
- Wolf, Eric R., *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1999 [1969].
- Woolcock, Michael, "Social Capital and Economic Development: Toward a Theoretical Synthesis and Policy Framework", *Theory and Society* 27, 1998, pp. 151-208.

Segunda Sección
Estudios históricos y etnográficos
de las contiendas de poder

LEGITIMIDAD Y PODER EN UN BARRIO DE SAN CRISTÓBAL EL JUZGADO DE CUXTITALI EN EL SIGLO XIX

Anna María Garza Caligaris
Instituto de Estudios Indígenas
annagarz@hotmail.com

Cuxtitali, último de los barrios que nacieron en torno a los colonos españoles en el valle del Jovel durante el siglo XVI (Viqueira, 1997: 343), fue también el más alejado del centro urbano. Como el resto de los otrora barrios indígenas que habían rodeado Ciudad Real, fue incorporado a la capital luego que Chiapas se independizó. Sin embargo, no abandonó por completo los privilegios que se le habían otorgado como pueblo indio, sino que negoció una relativa autonomía que le permitió encargarse de sus asuntos internos. Estaba impedido, por ser parte de la ciudad de San Cristóbal, de tener ayuntamiento propio; sin embargo, en alianza con las autoridades administrativas, políticas y judiciales de la capital chiapaneca, mantuvo una estructura de autogobierno bajo la cobertura de un juzgado menor muy activo cuya responsabilidad legal era atender pleitos pequeños y asuntos civiles de poca monta. La documentación que ha sobrevivido de su pequeño archivo permite analizar la manera creativa en que los habitantes de este barrio marginal se apropiaron y acomodaron a la lógica de sus relaciones una institución que formaba parte de una estructura de administración de la justicia a escala estatal y nacional.

Las instituciones de las que el juzgado dependía –asociadas a poderes que surgían en el largo y difícil proceso de formación del Estado mexicano– definían en centros lejanos al ámbito de los cuxtitaleros las leyes, los procedimientos y las atribuciones de los alcaldes y ello condujo indudablemente en muchos sentidos los rumbos de lo que se desarrollaba en el juzgado. Estos poderes crearon una suerte de escenario, diría Wolf (2001: 20), en el que la gente podía dirimir sus conflictos y organizar

política y administrativamente su barrio, legitimando, acomodándose y oponiéndose a distintas fuerzas dentro y fuera de Cuxtitali.

Las ligas institucionales favorecieron que los cuxtitaleros participaran de un sendero que llevaría a reorganizar las relaciones sociales de los sujetos con el naciente Estado mexicano para hacerlos ciudadanos, contribuyentes e individuos con nuevos derechos y obligaciones civiles. Este fue un proceso que redefinió, como afirman Corrigan y Sayer (1985), las clasificaciones sociales y reestructuró otras formas de legitimación. Pero más allá del papel impositivo, interesa explorar la manera en que a través del funcionamiento cotidiano del juzgado las nociones y prácticas en relación con las instituciones y la ciudadanía se interrelacionaron con jerarquías sociales de más larga raigambre al interior del barrio –el género, edad, origen y la posición socioeconómica y ocupacional– y con la configuración del poder regional del que Cuxtitali formaba parte.

Los habitantes del barrio tuvieron mucho éxito en la utilización del sistema legal y administrativo durante la segunda mitad del siglo XIX, tiempo de vida del juzgado.¹ Sin embargo, la libertad de que gozaron fue bastante mayor antes del periodo porfiriano; las limitaciones que en adelante tuvo pueden explicarse por el fortalecimiento de la organización administrativa gubernamental y las transformaciones que este proceso comenzó muy lentamente a producir sobre las instituciones chiapanecas.

De San Cristóbal y sus barrios

El Altiplano chiapaneco ha sido una región muy estudiada por las ciencias sociales; pero paradójicamente el centro en torno al cual se construyó, la ciudad de San Cristóbal, ha permanecido poco investigado. Muchas imágenes, no siempre sustentadas, han suplido esta falta. Una de ellas es

¹ Este juzgado, según su propio inventario (JC, sin número, 1898), estuvo en funciones al menos entre 1850 y 1897, aunque es posible que se hubiera instalado años atrás. En 1898 se ordenó su supresión (AMSC/SM.exp. 4, 1898); sin embargo, algunas menciones posteriores (FHJSC II-3425-1, 1918) y unos pocos expedientes correspondientes a las primeras décadas del siglo XX dan cuenta de que pudo subsistir un tiempo más. Los habitantes más viejos del barrio recuerdan haber oído relatos sobre el funcionamiento de este juzgado (María López, Cuxtitali, julio 2005).

que San Cristóbal ha sido una ciudad no india durante gran parte de su historia. Fue difundida por el indigenismo y la antropología y hoy forma parte de una percepción muy extendida, fundada sobre un sentido común que supone la existencia de diferencias absolutas entre indios y ladinos. Algunos trabajos, por el contrario, comienzan a dar cuenta de las fronteras nebulosas y las manipulaciones a las que estas categorías sociales están sujetas (Obama, 2007).

En un inicio el asentamiento había seguido un modelo ideado en general para los espacios urbanos de Hispanoamérica colonial y separaba a la población según criterios establecidos en el marco de la conquista y colonización del área. Los orígenes de los barrios “extramuros”, llamados así aunque no hubiera división material entre éstos y el centro español, han sido documentados por diversos autores.² sin embargo las raíces de Cuxtitali no han sido todavía claramente establecidas. La versión de su procedencia guatemalteca es común entre la gente local y es retomada por la mayoría de los estudiosos. Flores Ruiz, sin citar fuentes, ni brindar más elementos, afirma que se trata de inmigrantes quichés establecidos en Ciudad Real cerca de 1560 (1973: 141); López Sánchez afirma que llegaron en 1608 (1960: 1083). Jan de Vos (1994: 81) también concede este origen a los cuxtitaleros y especula que pudieron haber llegado como auxiliares de Portocarrero en 1828 apenas unos meses después de la fundación de la Villa Real.³ No obstante, Viqueira (1997: 343) sostiene que el barrio no es mencionado en los documentos sino hasta tiempos muy posteriores a la llegada de los indios que acompañaron a Portocarrero desde Guatemala y ubica su fundación hacia finales del siglo XVI (*ibídem*). Este autor infiere del hecho de que sólo los indígenas de El Cerrillo y

² Entre los autores antiguos destacan fray Antonio Remesal, 1888 (1619) y fray Francisco Ximénez, 1999 (1929); entre los modernos Juan Pedro Viqueira, 1997 y 2007; Jan de Vos, 1994 y 1986. Andrés Aubry (1991) también ofrece información, pero algunos de sus datos no son muy fiables. Algunos escritores del siglo XIX y principios del XX (Jurrós, 1981; Flavio Paniagua, 1988 y 1990 (1873); Eduardo Flores Ruiz, 1973; Hermilo López Sánchez, 1960, aportan algunos datos, pero no siempre dan a conocer sus fuentes.

³ Pedro Portocarrero había llegado desde Guatemala al valle de Comitlán disputando a Mazariegos el poder sobre la futura provincia. Luego de un acuerdo entre las partes, una fracción de las huestes de Portocarrero se quedó a poblar Villa Real, creada unos meses antes. (Lenkersdorf, 1993: 178-200).

Cuxtitali pagaran, además del medio tostón de tributo como los demás barrios, unas fanegas de maíz –contribución de la que estaban exentos los colaboradores de la conquista– y que además, los macegales de Cuxtitali dieran siete reales de tributo, que no podían ser considerados parte de las huestes conquistadoras (*ibídem*).⁴ Estos indicios hacen suponer que pudo haber sido habitado por indígenas chiapanecos establecidos en las inmediaciones de la Villa, de manera forzada o por voluntad propia, para proveer de diversos servicios a los colonizadores.

Otros cinco barrios se habían establecido tiempo atrás en torno al asentamiento español. Sobre la procedencia de los fundadores de Mexicanos y de su anexo, Tlaxcala, no hay duda alguna: eran indígenas de habla náhuatl que llegaron con los conquistadores como auxiliares desde el centro de lo que ahora es México. Acerca de este barrio, además, ha sobrevivido información judicial indirecta sobre sus tierras de labor y sobre la ubicación original de su fundo urbano (FHJSC, I-5872, 1829).⁵ Los barrios de San Diego y San Antonio nacieron poco después. De acuerdo con diversos estudiosos (Viqueira, 1997: 341-343 y Ruz, 1989: 42), fuentes del siglo XVI aseguran que eran barrios mexicanos o de habla náhuatl.

En 1778, gracias al padrón censal levantado por orden del obispo Francisco Polanco, se sabe que Cuxtitali estaba habitado por indígenas, 67 hombres y 67 mujeres, y que habitantes de la misma clase tenían El

⁴ En una publicación reciente Viqueira concede que población quiché pudo haber llegado a Cuxtitali durante el siglo XVIII y así motivar las versiones del origen guatemalteco del barrio (2007: 40). Sin embargo, se trata de un error, como el mismo autor admite (comunicación personal) que una anotación con letra moderna sobre un padrón del siglo XVIII le llevó a cometer. Hasta ahora no se ha descubierto documento alguno que sostenga esta versión común.

⁵ El expediente fue abierto para indagar sobre la propiedad de un terreno frente al Convento de Santo Domingo que se disputaban los predicadores y el ayuntamiento de San Cristóbal, pero que resultó pertenecer al barrio de Mexicanos. El interés del expediente radica en que se hacen comentarios respecto de los títulos coloniales del barrio. Estos lo ubicaban “del otro lado del río”, probablemente en el lugar conocido como La Isla. Los documentos coloniales desafortunadamente no se encuentran agregados. No hay muchas esperanzas de puedan haber sobrevivido, pues por recomendaciones del funcionario encargado del caso, según consta en el expediente judicial de que hablamos, los procuradores de Mexicanos debieron haberlos entregado al ayuntamiento de San Cristóbal, cuyo archivo fue quemado en 1863. Copia de parte del expediente judicial se encuentra en Tulane (Latin American Library, Chiapas Collection, I Manuscripts, Box 3, Folder 15), agradezco a Juan Pedro Viqueira el habérmelo proporcionado. El expediente original está resguardado en el Fondo Histórico Judicial del Juzgado de primera instancia de lo civil San Cristóbal (FHJSC, I-5872, 1829) en el Archivo Judicial Regional de Los Altos.

Cerrillo, Mexicanos, San Antonio y San Diego (Polanco, 1985). Sin embargo, para entonces habían nacido nuevos barrios poblados por gente que no era considerada totalmente india, negra o española, y que dio origen a una serie de distinciones ambiguas y maleables de las que surgió posteriormente la categoría de ladino. Además de La Merced, creado hacia finales del siglo XVIII, había nacido el barrio de Santa Lucía, que fue ya mencionado en 1785 por el Justicia Mayor Ignacio de Coronado en la relación que envió a la Audiencia de Guatemala sobre la catastrófica inundación de Ciudad Real de ese año.⁶ Guadalupe fue reconocida como barrio o sección a mediados de la década de 1840 (FHJSC, I-5797, 1847; AHD SC.IV.D.1, 1845) y San Ramón cerca de 1860 (Paniagua, 1990: 125; Flores Ruiz, 1973: 81).

A inicios del siglo XIX los barrios indios más cercanos al centro se habían integrado a la ciudad con cierto éxito, El Cerrillo y Mexicanos aparentemente con mayor comodidad que los demás. Ya desde el siglo XVII, informa Juan Pedro Viqueira (1997: 359), había disminuido la población tributaria particularmente de estos dos barrios, y sugiere que esto podría indicar que algunos indígenas comenzaban a perder esta condición. El resto se incorporaron con mayores dificultades, especialmente Cuxtitali y Tlaxcala, que incluso mantuvieron durante el siglo XIX el mexicano, como se conocía popularmente la lengua náhuatl (AHD, S.C. IV D 1, 1845; Pineda, 1999: 49; Paniagua, 1990: 125), dominante durante gran parte de la Colonia en los barrios indios de San Cristóbal (García de Vargas y Rivera, 1988: 13). Para entonces el Centro mantenía el prestigio de concentrar a las elites sancristobalenses, quienes buscaban distanciarse del populacho, pero la separación no era ya tan fuerte frente a La Merced, El Cerrillo y Santa Lucía. En la periferia estaban los espacios urbanos de baja categoría: Cuxtitali, San Antonio, San Diego y Tlaxcala (Paniagua, 1990: 125 y ss). Cuxtitali estaba especialmente alejado y aunque formalmente parte de San Cristóbal, se mantuvo en las fronteras entre la ciudad y el campo y entre lo ladino y lo indio. Frecuentemente se

⁶ El Justicia Mayor Ignacio de Coronado relata que “se perdieron los barrios de Tlaxcala y San Diego, con la mayor parte los de la Merced, Mexicanos, San Antonio y Santa Lucía, quedando las casas sumerjidas [sic]...” Archivo General de Chiapas, Documentos Históricas de Chiapas. Boletín 3: 29.

consideró a sus pobladores como indios apenas distintos de aquellos que habitaban los pueblos del altiplano.

Los indios habían proporcionado la mano de obra que requería la ciudad durante la Colonia y después de la Independencia siguieron haciéndolo. Las autoridades solían apresar indios cuando llegaban a San Cristóbal; los acusaban de ebriedad u ocio cuando necesitaban su trabajo gratuito. En 1860, por ejemplo, el ayuntamiento ordenó a los alcaldes de Cuxtitali formar una comisión “capaz de poder contener a los indios ebrios en el camino Real de la Quinta, salga a recogerlos y conducirlos a las cárceles de esta ciudad y de este vecindario” (JC, exp. 10, 1860). Frecuentemente el ayuntamiento también ordenaba directamente a las autoridades de los pueblos cercanos –entre los que se incluía a los ayuntamientos, los alcaldes o los maestros– que enviaran la fuerza de trabajo que precisaran para obras diversas (*ídem*). Pero además de estos indios –y de los hombres presos que de manera voluntaria o forzada contribuían con trabajo a cambio de la reducción de su pena,⁷ la gente de este barrio periférico también se ocupaba gratuitamente de la construcción y mantenimiento de obras públicas (JC, exp. 31, 1862). Sabemos que colaboraban –incluso las viudas, pagando en efectivo– para la limpieza de los sumideros u hondonadas naturales que permitían el desalojo de las aguas de lluvia y que eran responsables del buen estado de la acequia que alimentaba con agua a la ciudad (JC, exp. 21, 1862).

Durante la segunda mitad del siglo XIX Cuxtitali tenía una identidad pueblerina marcada. A pesar de ello permitía la incorporación de nuevos habitantes procedentes de otros barrios y localidades: de Guadalupe, El Cerrillo, La Merced, Comitán. Además, el pasado indígena de Cuxtitali y otros barrios no había quedado tan atrás como para impedir que tzotziles y tzeltales sobre todo se establecieran en sus demarcaciones e incluso que hubiera matrimonios o uniones consensuales entre los vecinos y los recién llegados (JC, exp. 153, 1888). Es posible que arrieros y comerciantes de otros barrios también encontraran pareja en los pueblos por donde transitaban y que recibieran a indígenas conocidos que por las razones

⁷ Vale la pena agregar que a las mujeres presas no se les ocupaba para servicios comunitarios de ningún tipo y no podían por este medio reducir su sentencia (Cfr. Semanario Judicial. Órgano del Poder Judicial de Chiapas, 1896, 1ª época, año 1, vol. I).

que fueran llegaban a vivir a la ciudad. Con todo, en Cuxtitali no dejaba de señalarse que existían diferencias importantes entre los “naturales de San Cristóbal” y los indios avecindados.

San Cristóbal nunca había sido una ciudad próspera. Sin riquezas minerales o productos agrícolas de valor y alejada de las principales rutas de comercio (Remesal, 1988: Vol. II, Libro VII, Cap. XVI: 87), su única riqueza consistía en la abundante mano de obra indígena que habitaba la región bajo su control. El estancamiento económico de la capital chiapaneca era crónico y los escritores de la época dan testimonios de una constante emigración, sobre todo de varones en edad productiva (Pineda, 1999: 44; Paniagua: 1988: 55; Flores Ruiz, 1973: 145; Carlos Flores, 1909: 23). La emigración y la mortalidad temprana masculina podrían ser las razones fundamentales para que San Cristóbal haya tenido una población femenina bastante más numerosa que la de los hombres durante el siglo XIX (Garza, 2005: 116-117). Esta estructura de población y la pobreza de la gran mayoría de la población sancristobalense difícilmente permitían a las mujeres recluirse en sus hogares para atender a sus familias, de acuerdo con el ideal de las clases altas para las mujeres. En especial las mujeres solteras, dejadas y viudas, que conforman una parte muy significativa de la población femenina adulta, no tenían más remedio que trabajar para sobrevivir. Elaboraban una multitud de productos para el consumo local ropa e hilo, aguardiente, cigarros, puros, cera, velas, confites y otros alimentos, entre ellos los derivados del puerco; se dedicaban al pequeño comercio, o se empleaban como sirvientas con vecinos ricos y no tan ricos.⁸ Una multitud de niñas de entre los 5 y 19 años, procedentes tanto de los pueblos indios de Los Altos, como de los barrios pobres, habitaban las casas de sus amos el tiempo que durara su contrato (*ídem*). También había planchadoras, lavanderas y molenderas que desarrollaban trabajos por encargo (*ídem*). Sólo en Cuxtitali la cantidad de sirvientas hombres sobrepasaba a la de las mujeres, pues ahí se contrataba a muchachos jóvenes que realizaban todo tipo de actividades en las casas de sus amos: ayudaban en las labores agrícolas, en la matan-

⁸ La utilización de los prestaciones de un sirviente no estaba restringida a los ricos, algunas personas que apenas poseían bienes podían emplear a gente a quien se retribuía con salarios extremadamente bajos (véase Garza, 2004).

za de cerdos, servían como cargadores de mercancías, arrieros y conductores de puercos en viajes de comercio a los pueblos indios (Garza, 2004).

De acuerdo con los padrones de población de la ciudad de la segunda mitad del Porfiriato, sólo las mujeres del Centro y unas pocas de los barrios urbanos se acercaban a lo que las elites consideraban el estilo de vida y la conducta ideal para las mujeres (Garza, 2005: 134). Descontando a las sirvientas procedentes casi todas de los pueblos indios o de los barrios pobres, casi el 40% de estas mujeres declaraba en el padrón de 1884 dedicarse a la “profesión propia de su sexo”, mientras otro tanto es “costurera». El comercio era la tercera ocupación en importancia, con el 15% de la población femenina. Los varones que habitaban el Centro, en tanto, se dedicaban a la política, al comercio y al ejercicio de profesiones: había abogados, agrimensores, militares, escribanos públicos, médicos, farmacéuticos, profesores, sacerdotes. Los artesanos completan el cuadro ocupacional masculino del Centro.

Los hombres en edad productiva de los barrios, mucho menos numerosos que las mujeres, eran artesanos, sirvientes, agricultores y comerciantes. En Mexicanos, La Merced, Guadalupe, El Cerrillo y Santa Lucía se concentraban los artesanos; en Cuxtitali, San Diego, San Antonio, los agricultores. Los sirvientes y mozos varones componen una parte importante de la gente de Cuxtitali; en el Centro, sobre todo, pero también en Mexicanos, El Cerrillo y La Merced se contrataba gran cantidad de sirvientas. El comercio se ejercía a distintas escalas en todos los barrios y entre la ciudad y la zona rural.

El barrio de Cuxtitali y sus actividades

Se contabilizaban en el padrón de 1884, 690 habitantes, 313 hombres y 377 mujeres en Cuxtitali; es decir el 45 y 55% respectivamente (AMSC/SM, exp. 40, 1884). Era conocido por el negocio del puerco al que se habían dedicado durante largo tiempo.⁹ Para el siglo XIX ésta era una

⁹ En un documento sobre la rebelión de 1712, se informa que fue hecho prisionero por los rebeldes un indígena de Cuxtitali que compraba cerdos en Chilón y Yajalón "para traer a vender a esta ciudad que es lo que se ejercitan todos los naturales de su barrio", citado por Viqueira, 1997: 344.

ocupación muy bien establecida que se combinaba con el comercio itinerante de algunos productos como telas de algodón, hilos, pan, herramientas, velas y algunas baratijas. Los comerciantes –varones en su mayoría– se ocupaban de la compra de los animales y de la venta en los pueblos indígenas, y una parte importante de las cuxtitaleras, de matar y preparar los productos derivados de este animal. En muchos sentidos la organización doméstica y del barrio giraba en torno a estas actividades, aunque la estructura ocupacional estaba más diversificada.¹⁰ Las rutas de compra-venta incluían parte de Los Altos y la zona Norte, y el monto de las negociaciones dependía de la cantidad de dinero de la que disponían para invertir. Hacia finales del siglo, unos pocos comerciantes lograron acumular lo suficiente para emprender negocios más lucrativos: entraron a las subastas para el cobro de los impuestos que el municipio o el gobierno estatal imponía a sus habitantes;¹¹ se volvieron agiotistas y compraron tierras a lo largo de sus rutas de comercio que dedicaron a la producción de panela para elaborar aguardiente. La gran mayoría, sin embargo, operaba a pequeña escala, recurría a pequeños créditos y sus márgenes de ganancia no eran muchos. Se ayudaban a veces empleándose ellos mismos o a sus hijos como sirvientes en los viajes de sus vecinos con mejor fortuna.

Cuxtitali conservaba sus tierras de barrio, conocidas por su nombre *tzotzil* de *Chupactic*,¹² de modo que la mayoría combinaba sus actividades con el cultivo de la milpa. Sus poco productivas tierras boscosas les daban también leña para sus necesidades domésticas y para la venta en el barrio y en otras secciones de San Cristóbal. Muchos varones se contrataban estacionalmente como jornaleros o sirvientes en el mismo barrio, en la ciudad, o en fincas rurales especialmente a lo largo de las rutas tradicionales de comercio.

¹⁰ Una gran cantidad de mujeres eran hilanderas; también había sirvientas, molenderas y comerciantes de productos de primera necesidad, ropa y aguardiente. Entre los hombres, además de los involucrados en el comercio de cerdos, había labradores, sirvientes y algunos pocos artesanos (AMSC, exp. 4, 1884).

¹¹ Durante el Porfiriato, sin embargo, comenzó a subastarse la recaudación los impuestos al mejor postor (AMSC, exp. 8, 1885).

¹² Plural de *Chupac*, planta tuberosa utilizada para la elaboración de jabón.

Cuxtitali no había sido un barrio homogéneo durante su historia, pero las diferencias se incrementaron hacia fines de siglo coincidiendo con un periodo de crecimiento económico del estado (Benjamin, 1990: 57 y ss). Las asimetrías son notorias en las habitaciones que describe el catastro de 1892: podemos comparar, por ejemplo, la casa de Catarina Torres, hecha de bajareque con techo de paja y valuada en cinco pesos, con la de Caridad Alcázar, construida con adobe y techo de teja y tasada en \$400 (AMSC/SM, exp. 129, 1892). En las posesiones que se enumeran en algunos testamentos e intestados también pueden verse diferencias muy significativas, pues hay quienes legan una casita y un lote en el terreno mancomunado de Chupactic,¹³ hasta quienes dejan 1590 pesos en semovientes, 685 pesos en productos agrícolas, bienes muebles por 783 pesos, una finca de 1,755 hectáreas y otros bienes inmuebles que suman un total de 12, 232 pesos.¹⁴

El juzgado del barrio

Se sabe de la existencia de un juzgado auxiliar en Cuxtitali al menos desde 1850 según su propio inventario (JC, exp. sin número, 1898), pero hay evidencias de que podría haber surgido tiempo atrás.¹⁵ Estaba encabezado por dos alcaldes, propietario y suplente, con la atribución de atender pleitos menores que se resolvían por medio de la conciliación, negocios civiles menores y juicios criminales sobre injurias leves y faltas que no merecieran mayor pena que unos días de cárcel o una pequeña multa. Las cuestiones judiciales de mayor cuantía debían ser atendidas por el juzgado de primera instancia del ramo civil o criminal¹⁶ y los asuntos de

¹³ Legajo incompleto de escrituras privadas del año de 1893. Registro Público de la Propiedad en FHJSC.

¹⁴ Juicio testamentario de Elena Santiesteban, esposa del antes mencionado Caridad Alcázar (FHJCH, exp. s/número, 1907). Esta mujer murió en la finca Inapilá formada por distintos terrenos que junto con su marido había comprado en el municipio de Sitalá entre 1890 y 1905.

¹⁵ En la tesis que realicé en el Doctorado de Estudios Mesoamericanos, FFL/IIF de la UNAM, analizo estos indicios.

¹⁶ Los tribunales de derecho ordinario del estado en orden jerárquico eran: el Supremo Tribunal de Justicia (magistrados encargados de los juicios en segunda y tercera instancia, de las acusaciones

administración y gobierno correspondían, por supuesto, a la presidencia municipal de San Cristóbal, a la jefatura política del Departamento del Centro o al gobierno del estado.

El juzgado de Cuxtitali era el único en la ciudad vinculado a un barrio, pues los otros cuatro juzgados menores de la ciudad, llamados “locales” o “constitucionales” porque su existencia estaba prevista en la Constitución del estado, estaban ubicados en el centro de la ciudad y daban servicio a la población sancristobalense en general (AMSC/SM, exp. 45, 1880). En todas las cabeceras municipales del Departamento del Centro había juzgados locales con un número variable de alcaldes.¹⁷ Algunos de éstos pudieron haber tenido una relación con la población local similar a la que se establecía en Cuxtitali; sin embargo, no dejaron constancia documental que lo pruebe, seguramente porque la mayoría llevaba muy pocos asuntos por escrito. Ha subsistido el ejemplo del inventario del juzgado de San Andrés que así lo sugiere (FHJSC, II-889, 1900).

El juzgado de Cuxtitali, cobijado por un decreto publicado en 1847 (FHJSC, I272, 1847), actuaba como auxiliar de los juzgados de primera instancia civil y criminal y de los otros juzgados locales. Traslataba reos por órdenes de los jueces de lo criminal, llevaba órdenes, exhortos (solicitudes que un juez hace a otro de igual categoría) y cordilleras (correos)

a los jueces y funcionarios y de delitos especiales); los juzgados de primera instancia (civil, criminal o mixto establecidos en las cabeceras departamentales) que se ocupaban de los negocios civiles mayores a cien pesos y de los casos penales; el último lugar lo ocupaban los juzgados menores -locales, rurales y auxiliares (Ley reglamentaria de la administración de justicia del Estado Libre y Soberano de Chiapas. Expedida por el Congreso del mismo en 15 de enero de 1863. Chiapas: Imprenta del Gobierno a cargo de Manuel María Trujillo). En San Cristóbal, la capital del estado durante casi todo el siglo XIX, estuvieron ubicados el Tribunal Superior, los juzgados de primera instancia de lo civil y de lo criminal, cuatro juzgados locales (ubicados en el centro de la ciudad), el juzgado de Cuxtitali y dos juzgados rurales, en ocasiones más, ubicados en las rancherías y fincas con población numerosa: el Ejido Pedernal, a veces la ranchería del Huitepec y Agua de León.

¹⁷ En 1896 (Periódico Oficial, 18 de abril de 1896) había en el Departamento del Centro, además de los ubicados en la ciudad de San Cristóbal, los siguientes alcaldes y jueces menores:

Pueblo	# de alcaldes	Pueblo	# de alcaldes	Pueblo	# de alcaldes
San Felipe	1	Santiago	1	Tenejapa	3
San Lucas	1	Magdalena	2	Huistan	3
Zinacantán	2	Santa Marta	1	Amatenango	2
Chamula	3	San Pedro Chenalhó	3	Chanal	1
San Andrés	3	San Miguel Mitontic	1		

del ramo civil y criminal a Huixtán y Tenejapa, pueblos con los que los cuxtitaleros tenían estrecha relación. Dentro del barrio los alcaldes tenían atribuciones para elaborar documentos y constancias sobre pequeñas transacciones que por su reducido monto no pagaban impuestos, hacer contratos por servicios menores, especialmente de servicio doméstico, elaborar recibos para los prestamistas y acuerdos para el pago de las deudas. Atendían también los pleitos cotidianos de los vecinos que se resolvían por conciliación¹⁸ o en juicios verbales, cuyos resultados se asentaban en una relación breve en libros que para el efecto debían elaborarse y que tenían como límite negocios de 100 pesos o la pena máxima de 15 días de prisión, 8 días de obras públicas, o diez pesos de multa.¹⁹ Así pues, la presencia de los distintos niveles del Poder Judicial era cotidiana en Cuxtitali y a su vez los cuxtitaleros representaban a esta institución en sus viajes a los pueblos vecinos.

El ayuntamiento de San Cristóbal y la jefatura política aprovechaban también la existencia del juzgado para reforzar su actuación político-administrativa en una época en que la burocracia institucional estaba poco desarrollada. Los alcaldes auxiliaban en la administración y el gobierno de Cuxtitali, junto con el jefe de cuartel y un grupo de “comisionados”, sin salario, nombrados por el ayuntamiento municipal para colaborar con las tareas de vigilancia. A ellos se dirigían el ayuntamiento, la jefatura política y distintas dependencias del gobierno del estado que querían comunicarse con la población local: tomar medidas para evitar epidemias (JC, exp. 31, 1862), evitar que mercancía de contrabando ingresara a la ciudad a través de Cuxtitali (JC, exp. 10, 1960) u organizar trabajos comunitarios de diverso tipo (*ídem*). Pero era particularmente importante el que garantizaran la recolección de diversos impuestos: el de capitación, que se imponía a los varones de entre 16 y 60 años; la

¹⁸ Es interesante notar que más que de la naturaleza de la justicia indígena, como la antropología jurídica ha sustentado (Collier, 1982), los juicios de conciliación fueron establecidos por las leyes al menos desde la Constitución de Cádiz, 1812: “El alcalde de cada pueblo ejercerá en él el oficio de conciliador, y el que tenga que demandar por negocios civiles o por injurias, deberá presentarse a él con este objeto” (vid. Ruiz Abreu, 1994, t. III). Artículos muy semejantes rigieron la actuación de los jueces durante todo el siglo XIX.

¹⁹ *Ley reglamentaria de la administración de justicia del Estado Libre y Soberano de Chiapas* de 15 de enero de 1863, *op.cit.*

contribución por la comercialización del cerdo y luego, cuando el gobernador Rabasa modernizó el sistema fiscal del estado, los impuestos sobre las fincas y sitios urbanos y los que se cobraban a negocios y actividades lucrativas.²⁰

El juzgado resultaba, pues, sumamente útil para la administración y gobierno de la sección y de los pueblos del Departamento con los que Cuxtitali tenía estrecha relación. A cambio el ayuntamiento y la jefatura política toleraron, e incluso alentaron durante algún tiempo, el desempeño de funciones de autogobierno. En la práctica el juzgado incorporaba a los jefes de cuartel y a los comisionados para conformar un cuerpo de autoridades que respondía tanto a las exigencias de las instituciones formales como a los intereses del barrio. En conjunto los funcionarios vigilaban el buen comportamiento de los vecinos de la sección, elaboraban los padrones de población, dirigían la mano de obra con la que el barrio colaboraba para las obras públicas de la ciudad y cobraban los impuestos. Pero también representaban a Cuxtitali en distintos asuntos colectivos y negociaban con autoridades buscando incidir, por ejemplo, en condiciones para la conservación de las tierras y los recursos del barrio (FHJSC, II-2849, 1915) o sobre el monto de los impuestos que se cobraban y su destino (JC, exp. 50, 1867; 153, 1888). Además avalaban a los comerciantes de Cuxtitali en sus negocios y daban seguridad a sus transacciones, créditos y los pagos diferidos dentro y fuera de la sección.²¹

El desempeño de los alcaldes de Cuxtitali, entonces, sobrepasaba con mucho sus atribuciones legales.²² A diferencia de los demás juzgados menores de San Cristóbal, el de Cuxtitali estaba estrechamente imbricado

²⁰ Aún cuando para esta fecha la recaudación de los impuestos se subastaba, el juzgado de Cuxtitali continuaba al tanto del cobro de los derechos. Copia de la documentación elaborada con este fin era custodiada por el archivo del juzgado y se encuentra dispersa en distintos legajos.

²¹ Han sobrevivido varios de los llamados "libros de plazo" que dan cuenta de los tratos de los cuxtitaleros entre sí y con personas de otras secciones. Las operaciones que se llevaban en los pueblos de indios en general no eran llevadas por escrito.

²² En muchas otras oportunidades las localidades pequeñas han aprovechado estructuras diseñadas externamente con otros fines para construir sobre ellas formas de autoridad locales que sobrepasan lo que les compete. Así por ejemplo, diversos ejidos de Chiapas han desarrollado cuerpos de dirección y liderazgo que actúan sobre todo tipo de cuestiones de incumbencia colectiva a partir de los cargos que la burocracia creó para la atención de los asuntos agrarios. Véase el análisis de ello en Gemma Van der Haar, 2001: 133.

con la dinámica interna del barrio y con las relaciones que sus habitantes entablaban hacia el resto de la ciudad y la región. Durante un primer periodo de su funcionamiento que va entre 1850 hasta fines de la década de 1870, su actuación se asemeja a la del ayuntamiento de un pueblo: tenía cárcel (JC, exp. 31, 1862), escuela y un local que hacía las veces de “casa consistorial” (JC, exp. 153, 1888). El juzgado mantenía fondos propios, cobrando contribuciones por las fiestas, multas a los borrachos que escandalizaban o a quienes cometían faltas o no cumplían con los trabajos colectivos (JC, exp. 3, 1852; exp. 49, 1866; exp. 55, 1867). Apuntes como la siguiente selección se encuentran dispersos en legajos que reunieron de forma no muy ordenada distintos registros de los escribientes:

El c. Macario Rubelo pagó cuatro reales de una guitarra que se lo quitó y las faltas que tuvieron al reprenderlos del escándalo que daban, pagaron dichos cuatro reales entre los ciudadanos Manuel López, Irineo N. de la Sección del Cerrillo (JC., exp.31, 1962).

O como el siguiente:

El c. don José Eulogio pagó por su sirviente José León Martínez cuatro reales de la compostura de la llave de la cárcel que lo quebró por la fuga que hizo (*idem*).

La mayor parte de las entradas, sin embargo, provenía del cobro del impuesto por la matanza y comercialización del cerdo, pues el municipio a quien correspondía el usufructo le cedía una fracción como compensación por el trabajo de recaudación.²³

Los fondos de que disponían las autoridades del barrio eran muy modestos, oscilaban entre veinte y treinta pesos mensuales, pero con ellos pagaban una serie de partidas que les permitía una actividad continua a pesar de no estar subvencionados por el Poder Judicial, ni por el ayuntamiento sancristobalense. El juzgado de Cuxtitali no tenía el rango

²³ Más adelante se puso a mejor postor la recaudación de este impuesto y las ganancias las obtuvieron personas en lo particular (AMSC/SM, 1885, exp. 8).

de juzgado “constitucional” de modo que no recibía siquiera el endeble apoyo que obtenían los juzgados locales para los gastos de escritorio, el salario de los escribanos y de otros empleados.²⁴ El trabajo de los alcaldes, igual que el de los agentes municipales (jefe de cuartel y comisionados) era concejil y por él no recibían estipendio; en cambio los escribanos, o los más humildes escribientes, tenían salario. Sin embargo, con sus propios fondos Cuxtitali se costaba la contratación de un escribiente que se encargaba de llevar los registros del barrio por escrito.

Los escribientes deben haber tenido un papel muy importante en el barrio, puesto que mientras los alcaldes se elegían y cambiaban cada año, ellos se mantenían durante largos periodos en el juzgado. Durante casi 50 hubo solamente tres escribientes –Luciano López, Sebastián Estrada y Ricardo Borrego– quienes seguramente conocían mejor que algunos alcaldes el teje y maneje de las instituciones y los rituales apropiados para cada ocasión. Su influencia, por ello, debe haber tenido peso considerable. Además el escribiente fungía como maestro de la escuela de primeras letras del barrio para los hijos de los cuxtitaleros que pudieran prescindir del trabajo infantil (JC, exp. 3, 1852; AMSC/SM, exp. 35 1865). Cuando el juzgado perdió la posibilidad de cobrar los impuestos y la compensación por su recaudación pasó a manos individuales, los propios vecinos y padres de familia contribuyeron con un real mensual para pagar el salario del escribiente-preceptor, muestra del empeño por mantener la escuela (AMSC/SM, exp. 34, 1882).

Cuxtitali fue el único barrio que tuvo maestro de primeras letras, aunque al parecer fue más un símbolo de autonomía frente a la ciudad que un espacio formativo verdaderamente provechoso para la mayoría de los “escueleros”. En 1888 luego de que el establecimiento había funcionado de manera más o menos regular durante muchos años, había pocos vecinos que sabían escribir, y entre los que declararon diestros, algunos apenas podían garabatear su nombre (AMSC/SM, exp. 57, 1888).

²⁴ Los gastos de los juzgados locales correspondían a los ayuntamientos; sin embargo, los recursos se entregaban incompletos y a cuenta gotas. Una buena parte de las comunicaciones entre los juzgados locales y el ayuntamiento de San Cristóbal son renuncias de los jueces a quienes un trabajo sin salario no interesaba y quejas de los escribientes y ministriles por atrasos en sus salarios (entre otros: AMSC/SM, exp 11, 1863; exp. 10, 1872; exp. 45, 1880).

De hecho, en San Cristóbal sólo la gente de El Centro, y unas pocas de otros barrios, tenía cierta educación escolar, en el resto de la ciudad pocos eran alfabetos.²⁵

Aunque no hay mucha información sobre los escribientes de Cuxtitali, conviene tener en mente lo que se conoce sobre la actuación de los secretarios y maestros, muchas veces la misma persona, en los pueblos de indios. Se sabe que auxiliaban a las autoridades políticas y administrativas para proveer la mano de obra que se solicitaban para las obras públicas de San Cristóbal (JC, exp. 10, 1860), que contribuían a movilizar a la población de acuerdo con cambiantes intereses de los gobiernos en turno (Rus, 1998: 156-160; Ortiz, 2003: 199; 206-209), y que cooperaban con la recaudación de contribuciones. Los salarios de maestros y escribanos, proporcionados por fondos propios municipales con entradas muy pequeñas, deben haber sido miserables. Pero los ingresos reales de los maestros y los secretarios las más de las veces se engrosaban con los muchos negocios lícitos e ilícitos que realizaban aprovechando su cargo. En contubernio con otros funcionarios, por ejemplo, monopolizaron la venta de alcohol, se convirtieron en enganchadores que proveían mano de obra a las fincas rurales y hacían cobros indebidos a la población indígena.²⁶ Varias memorias de gobierno, culpando de ello a las administraciones de sus rivales políticos, describen los vicios de los maestros de primeras letras en los pueblos indios:

Las administraciones pasadas viciaron la enseñanza primaria, encomendando a los maestros de escuela el cobro de las contribuciones y los trabajos electorales, de modo que siempre partidarios, o más bien dicho, agentes de un partido y autorizados, se distrajeron de su objeto y algunos se convirtieron en verdaderos sátrapas para los desgraciados pueblos, llegando a ser proverbial que después de los Curas, los maestros de escuela obtenían el destino más lucrativo (Memorias de gobierno, 1857: 7).

²⁵ Véanse AMSC/SM, 1871, exp. 52; 1884, exp. 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 47; AMSC/SM, 1888, exp. 57.

²⁶ Iván Cristian López, en la tesis que presentará para obtener su licenciatura de historia, analiza la querrela de los indios de Cancun en 1876 contra su gobernador, los maestros Ambrosio Guillén y José Luis Paniagua y el jefe político del departamento de Chilón, Waldo Salazar. Por lo que aquí se refiere los indígenas se quejan de una gran cantidad de cobros indebidos y otros abusos de estos funcionarios.

Ocho pesos al mes se pagaba en Cuxtitali a los escribientes por la doble tarea de apoyar a los alcaldes y de enseñar a los niños. No eran gran cosa, podemos, entonces, imaginar que buscaban completar sus ingresos realizando otras actividades.

Sobre hombres, mujeres y otras jerarquías

La legitimidad del juzgado no se había construido sobre la base de la igualdad de los habitantes de Cuxtitali. Representaba, más bien, una manera de organizar las interrelaciones asimétricas en el interior del barrio y entre éste y la región de la que formaba parte. Las jerarquías que distinguían a los cuxtitaleros estaban moldeadas por el estilo de vida del barrio y eran inseparables de las asimetrías de géneros, las generacionales, las de procedencia y de posición económica (Garza, 2004).

Los contratos de sirvientes y los arreglos para el pago de deudas nos dejan ver las diferencias internas y algunas de las jerarquías que operaban. Los acomodos muestran que muchos de los sirvientes estuvieron sometidos a condiciones abusivas, pero que los menores, hijos de las familias más humildes, eran particularmente vulnerables. Los niños podían ser tomados en prenda para asegurar el pago de una deuda o el cumplimiento de un contrato, como la niña Carmen Gutiérrez de ocho años, que entró en servicio de su amo “entre tanto se presente su padre que le tiene comerciando cerdos” (JC, exp. 81, 1872). También había quienes eran obligados a trabajar sin salario (JC, exp. 31, 1862) y a otros, sus contratos les impedían salir del poder de sus patrones durante muchos años (JC, exp. 153, 1888).

Las niñas indígenas, igual que las huérfanas, estaban en especial indefensión. Anotaciones, como la siguiente, sugieren que la violencia sexual era parte “natural” de su vida:

Hoy trece del mes de Enero [de 1861] recibió el indígena Manuel Argüello natural del pueblo dos pesos que pago su mozo de don George López por haberle hecho el perjuicio de su criadita de José Emeterio Velásquez (JC., exp. 14, 1861).

En muy distinta posición estaban las comerciantes de puerco de Cuxtitali que procesaban y vendían los derivados del animal en el mercado. Con ingresos propios,²⁷ estas mujeres en general mayores, muchas viudas o sin pareja, tenían una relativa libertad para emprender negocios y una dosis de autoridad entre sus familiares y vecinos. Pero muy especialmente contaba, durante el periodo en el que nos centramos, que los impuestos por la matanza y comercialización del puerco, más de la mitad de los ingresos del juzgado, se cobraban a estas comerciantes. Sus contribuciones eran vitales para el mantenimiento de esta estructura de autoridades, cuestión que otorgó a estas mujeres tanto prestigio a nivel local que eran llamadas ciudadanas. Podría pensarse, que igual que en la ciudad de México inmediatamente después de la Independencia, la ciudadanía se confundía con la calidad de vecino de una ciudad y podía por ello incluir a las mujeres (Guerra, 2002: 47). De hecho en San Cristóbal durante la década de 1830 así sucedió; puede constatarse en las operaciones de compra-ventas registradas por los protocolos del juzgado donde con frecuencia se llama ciudadanas a las mujeres. Sin embargo, los expedientes que ahora analizamos son de un tiempo muy posterior y sólo se refiere a las contribuyentes. La ciudadanía en este caso parece haber sido un reconocimiento local del lugar especial que algunas mujeres ocupaban frente a la colectividad y sus autoridades.

Los ingresos que las comerciantes obtenían de su trabajo, sus contribuciones y el prestigio que tenían, les permitían en ocasiones defender con fuerza sus posiciones y retar al juzgado. Así por ejemplo encontramos a Jesús Velazco actuando en un juicio por deuda en 1882 e impidiendo un embargo en el que sus intereses estaban en juego (JC, exp. 133, 1882).

Por supuesto la ciudadanía otorgaba derechos políticos de los que estaban por ley excluidas las mujeres, muy a pesar de que a algunas se les llamara “ciudadanas” y de que sus contribuciones tuvieran tanta importancia para la existencia de un cuerpo de autoridades propio en el barrio. Las elecciones durante el siglo XIX eran secundarias, lo que significa que se elegía en primera vuelta a electores, los cuales elegían en segunda

²⁷ Había, sin embargo, diferencias importantes entre estas mujeres, pues había quienes mataban veinte puercos y otras, apenas uno o dos al mes (JC, exp. 134, 1882).

vuelta a las autoridades en cuestión. En nuestro barrio, sin embargo, no hay evidencias de elección primaria y había, con todo, un grupo de “electores” que nombraban a las autoridades del barrio. Este grupo, de entre 20 y 30 varones adultos, estaba ligado a una elite modesta de comerciantes con una posición socioeconómica alta en términos de Cuxtitali. Cada año en diciembre se reunían los electores de Cuxtitali para elegir a sus autoridades del año siguiente. La mecánica de la elección puede conocerse por medio de algunas de las actas conservadas, a pesar de sus formulismos estereotipados:

En la ciudad de San Cristóbal Las Casas capital del Estado Libre y Soberano de Chiapas en a primero de Diciembre de mil ochocientos setenta y dos reunidos los ciudadanos que previene la ley con el objeto de nombrar las autoridades que deben fungir en el año entrante de 1873 se procedió al nombramiento de un presidente, dos secretarios y dos escrutadores resultando para lo primero el C. José Emeterio Trujillo, para lo segundo los ciudadanos Abelino y Juan López y para lo tercero los ciudadanos don José Eulogio Martínez y Valentín Alcázar. Instalada así la mesa se procedió a la recepción de votos que los vecinos hicieron verbalmente y habiendo hecho el escrutinio correspondiente aparecieron nombrados por mayoría de votos los ciudadanos Vicente Gutiérrez de Alcalde propietario y suplente Aniceto Hernández por lo que se declararon en alta voz bien nombrados expidiéndoles al efecto sus credenciales respectiva y los individuos de la mesa dispusieron mandar los documentos de esta elección y copias de esta acta al Ayuntamiento, participándose el nombramiento al C. Juez de Ramo Criminal para lo que convenga y firman para constancia los dos secretarios a virtud de no saberlo hacerlo el presidente y escrutadores.

La constitución de los electores del barrio parece seguir un acuerdo interno relacionado con el prestigio y el privilegio, pues de otra manera hubieran sido nombrados por los electores generales de la ciudad, como indicaba la norma preestablecida.²⁸ El dominio de este grupo de electores sobre el juzgado, sin lugar a dudas reforzaba las jerarquías que existían en el barrio.

²⁸ Cfr. la Constitución Chiapaneca de 1825 y la de 1858 (Ruiz Abreu, 1994); la *Ley reglamentaria de la administración de justicia del Estado Libre y Soberano de Chiapas del Estado Libre y Soberano de Chiapas*. Chiapas: Imprenta del Gobierno a cargo de Manuel Maria Trujillo, 1863 y la que la sustituyó, la *Ley Orgánica de los Tribunales del Estado de Chiapas*. Tuxtla Gutiérrez: Imprenta del Gobierno dirigida por Felix Santaella, 1897).

Legitimidad y poder. Lo local y su contexto

Durante el periodo colonial, igual que los demás barrios, Cuxtitali había tenido un gobierno propio. De acuerdo con las *Relaciones de los pueblos del Obispado de Chiapa*²⁹ entre 1772 y 1774 San Diego y San Antonio tenía cada uno, un alcalde; Tlaxcala y Mexicanos juntos tenían un gobernador y tres alguaciles; El Cerrillo, un gobernador y dos alcaldes y Cuxtitali, dos regidores y un alcalde. Las autoridades de los barrios, sin embargo, deben haber perdido fuerza conforme se ladinizaba la población. Se incorporaron a la ciudad, primero El Cerrillo y Mexicanos, de quien dependía Tlaxcala; luego San Diego y San Antonio, dependientes de Santa Lucía. El cabildo de Cuxtitali, por otro lado, probablemente siguió en funciones hasta que se le hizo formar parte de la ciudad luego de que Chiapas se independizó.

Esta larga historia debe haber sido importante para la creación del juzgado del barrio y para sus logros tanto hacia el interior de Cuxtitali, como en su relación con las autoridades del poder judicial, ejecutivo y administrativo.³⁰ Sin embargo, la autonomía de que gozó fue producto de su tiempo y no resabio del pasado. Una buena parte del siglo XIX las revueltas, guerras intestinas e invasiones sacudieron el país y el Estado no tuvo manera de fortalecer las instituciones legalmente establecidas. En Chiapas particularmente no se desarrolló una burocracia suficiente y capaz de garantizar el cumplimiento de muchas de las funciones de gobierno y administración.³¹ Los juzgados menores suplieron muchas veces a las instituciones tanto en los pueblos indios, en las fincas e incluso, como vimos, incluso en la periferia de la capital.

²⁹ Se trata de los informes que remitió el obispo de la diócesis de Chiapa, fray Juan Manuel García de Vargas y Rivera, al rey de España sobre sus dos visitas pastorales a los pueblos de su obispado (García de Vargas y Rivera, 1988).

³⁰ Existen muchas evidencias de que Cuxtitali recibía un trato que correspondía a un pueblo. Algunos circulares y oficios, por ejemplo, dirigidos a las presidencias municipales del Departamento del Centro incluyen entre los destinatarios a Cuxtitali (vid. JC, 1862, exp. 31).

³¹ Algunos autores sostienen que en Chiapas fue hasta el cardenismo cuando el Estado extendió sus redes hacia el campo (Ruz, 1995); otros estudiosos documentan que en algunas regiones, como Simojovel, las instituciones no crearon mecanismos de mediación hasta la década de 1970 (Toledo, 2002: cfr. Capítulo IV).

La existencia misma del juzgado, sin embargo, requería que sus habitantes aceptaran la autoridad de los alcaldes. A pesar de los servicios que brindaban tanto al Poder Judicial como a la esfera política y administrativa de la ciudad y del departamento, su situación era de excepción y el estar ligado a un barrio semiautónomo y periférico, también lo hacía vulnerable. Si subsistió durante tanto tiempo fue porque su grupo dirigente aprovechó bien los espacios que brindaba la administración de justicia y la administración local, pero también porque supo hacer coincidir sus intereses con los de la mayoría de la gente del barrio. Los alcaldes y los electores representaban al barrio y algunas de sus preocupaciones. Además el juzgado brindaba servicios útiles, gratuitos o menos onerosos, y más accesibles que aquellos que daban los alcaldes del centro de la ciudad.³² Una gran cantidad de gente acudía a llevar control de sus préstamos y plazos y ayuda para calcular sus cuentas, a arreglar sus relaciones de amos y sirvientes y otros contratos de servicios menores, a dirimir sus disputas y registrar contratos de compra-venta. El juzgado también alimentaba un orgullo barrial que todavía hoy subsiste (entrevistas a población local, julio 2004 y marzo 2005), gestado tanto por una historia que le había permitido cierta independencia de la ciudad, como por las formas de vida de los cuxtitaleros y la relativa distancia que lo separaba del centro urbano. No cabe duda, entonces, que en términos generales los habitantes de Cuxtitali, pertenecientes o no a la elite local, y colocados en distintas posiciones dentro de la jerarquía barrial, aceptaban su arbitrio, aunque siempre había gente insatisfecha o afectada en sus intereses que buscaba apoyo en otros juzgados (JC, exp. 31, 1862).

Pero ya en el Porfiriato las condiciones políticas y administrativas comenzaron a cambiar. Las instituciones se reforzaron y se crearon nuevos mecanismos para la recaudación de impuestos, entonces los espacios del juzgado comenzaron a cerrarse. Primero perdió sus recursos. La recaudación del tajo de cerdos comenzó a subastarse durante la década de los ochenta y las compensaciones por esta tarea quedaron en manos

³² Sin embargo también acudían a estos otros juzgados locales, seguramente como hoy también sucede en pueblos pequeños, cuando por la razón que fuera alguien preveía que no sería apoyado por los alcaldes del barrio.

privadas.³³ La pérdida de los fondos del juzgado comenzó a minar los márgenes de maniobra de los alcaldes y finalmente cambios en la ley de organización de tribunales³⁴ le restaron autonomía. Hacia fines del siglo el juzgado de Cuxtitali se convirtió en uno de los juzgados locales de la ciudad y paradójicamente al tiempo que se elevó su categoría legal, su poder en el interior del barrio acabó de deteriorarse. Dada la nueva posición de su juzgado, los alcaldes fueron nombrados por los electores generales de la ciudad. El barrio fue perdiendo progresivamente interés y el juzgado no parece haber operado muy regularmente o lo hizo sin dejar más que muy poca documentación.

³³ Vid. nota 12.

³⁴ Vid. Ley Orgánica de los Tribunales del Estado de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez: Imprenta del Gobierno dirigida por Felix Santaella, 1897).

Bibliografía

- Archivo Histórico del Estado, *Boletín documentos históricos de Chiapas*, número 3, Tuxtla Gutiérrez, 1983 (edición facsimilar de 1955).
- Aubry, André, *San Cristóbal de Las Casas, su historia urbana, demográfica y monumental. 1528-1990*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1991.
- Benjamin, Thomas, *Camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano, 1891 – 1947*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Collier, Jane, “Justicia popular en Zinacantán”, *América Indígena*, vol. XLII, num. 1, México, 1982, pp. 99-115.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer, *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Inglaterra, Basil Blackwell, 1985.
- De Vos, Jan, *San Cristóbal, ciudad colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986.
- De Vos, Jan, *Vivir en Frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.
- Flores Ruiz, Eduardo, *Investigaciones históricas sobre Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, 1973.
- Flores, Carlos Z., *Departamento de Las Casas del Estado de Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Tipografía Flores, 1909.
- García de Vargas y Rivera, Juan Manuel, *Relaciones de los pueblos del Obispado de Chiapa*, introducción, paleografía y notas de Jorge Luján Muñoz, San Cristóbal de Las Casas, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas, Programa Cultural de las Fronteras, Instituto Chiapaneco de Cultura y Ayuntamiento Constitucional de San Cristóbal de Las Casas, 1988.
- Garza Caligaris, Anna María, “Comerciantes, matanceras y sirvientes: género y legalidad en San Cristóbal de Las Casas”, *Mesoamérica* 46, 2004, pp. 27-56.
- Garza Caligaris, Anna María, “Barrios de San Cristóbal. Población y género durante el Porfiriato”, *Anuario de Estudios Indígenas*, Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, San Cristóbal de Las Casas, 2005, pp. 115-143.
- Guerra, Francois-Xavier, “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”, en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las*

naciones. Perspectivas históricas de América Latina, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 33-61.

Juarrós, Domingo, *Compendio de la historia del reino de Guatemala (Chiapas, Guatemala, San Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica) 1500-1800*, Guatemala, Piedra Santa, 1981.

Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas. 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1993.

Ley Orgánica de los Tribunales del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Imprenta del Gobierno dirigida por Félix Santaella, 1897.

Ley reglamentaria de la administración de justicia del Estado Libre y Soberano de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Imprenta del Gobierno a cargo de Manuel María Trujillo, 1863.

López Sánchez, Hermilo, *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, México, edición del autor, 1960.

Memoria presentada al H. Congreso Constitucional del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Imprenta del gobierno a cargo de Manuel M. Trujillo, 1857.

Obama, Tadashi, *Ladinización sin mestizaje. Historia socioeconómica del área chiapaneca, Chiapas, 1748-1813*, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS, México, 2007.

Ortiz, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901)*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 2003.

Paniagua, Flavio A., *Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas*, Patronato Fray Bartolomé de las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1988.

Paniagua, Flavio A., *Lágrimas del corazón*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Gobierno de Chiapas e Instituto Chiapaneco de Cultura, 1990 [1873].

Periódico Oficial del estado de Chiapas, 18 de abril de 1896.

Pineda, Emeterio, *Descripción geográfica del Departamento de Chiapas y Soconusco*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999 [1845].

Polanco, Francisco, *Censo civil y eclesiástico de Chiapas en Boletín del Archivo histórico Diocesano* 2, 1, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, INAREMAC, 1985.

Poder Judicial de Chiapas, *Semanario Judicial*, 1ª época, año 1, vol. I, 1896.

- Remesal, fray Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Editorial Porrúa, México, 1988 [1619].
- Ruiz Abreu, Carlos (coord.), *Historia del H. Congreso del estado de Chiapas*, Tomo III, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, LVIII Legislatura del H. Congreso del estado de Chiapas, 1994.
- Rus, Jan, “¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Universidad de Guadalajara, 1998, pp. 145-174.
- Rus, Jan, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena”, en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Universidad de Guadalajara, 1998, pp. 251-277.
- Ruz, Mario, *Chiapas colonial. Dos esbozos documentales*, México, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1989.
- Toledo Tello, Sonia, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, México, Programa de Investigaciones Multidisciplinarias de Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, 2002.
- Van der Haar, Gemma, *Gaining Ground. Land reform and the constitution o community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, México, Amsterdam, Flacso, Clacs, 2001.
- Viqueira, Juan Pedro, *Cronotopología de una región rebelde: la construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720)*, París, tesis de doctorado, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, 1997.
- Viqueira, Juan Pedro, “Historia crítica de los barrios de Ciudad Real” en Dolores Camacho, Arturo Lomelí y Paulino Hernández, *La ciudad de San Cristóbal de las Casas a sus 476 años. Una mirada desde las ciencias sociales*, Tuxtla Gutiérrez, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes (Colección Hechos en palabras), 2007, pp. 29-59.
- Wolf, Eric R., *Figurar el poder. Ideología de dominación y crisis*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.
- Ximénez, fray Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1999 [1929].

Siglas y Documentos citados

FHJSC: Fondo Histórico Judicial de San Cristóbal, Juzgado de primera instancia de lo civil
(Archivo Judicial Regional de Los Altos)

I-272, 1847 “Decretos”

I- 5797, 1847 “Protocolos del Juzgado”

I-5872, 1829 “Civil entre el convento de dominicos y el ayuntamiento por el terreno llamado Campito”

II-889, 1900 “Un legajo de escritos sueltos, otro de licencias de alcaldes y jueces menores y un inventario de los expedientes del juzgado menor de San Andrés”

II- 2849, 1915 “Apeo y deslinde promovido por algunos vecinos de las secciones tercera y cuarta de esta ciudad”

II-3425-1, 1918 “Juicio ordinario Reivindicatorio de los terrenos Molino de Los Arcos promovido por José C. Navarro contra algunos vecinos de Cuxtitali”

Registro Público de la Propiedad (Archivo Judicial Regional de Los Altos)

Sin número. Testamento de Vidal Cabrera en Legajo incompleto de escrituras privadas del año de 1893. Registro Público de la Propiedad.

FHJCH: Fondo Histórico Judicial de Chilón, juzgado mixto de primera instancia (Archivo Judicial Regional de Los Altos)

Exp. sin número, 1907 “Juicio testamentario de Elena Santiesteban”

JC: Juzgado de Cuxtitali (Archivo Judicial Regional de Los Altos)

Exp. sin número, 1898 “Inventario general de los documentos existentes en el Juzgado de Cuxtitali formado por el ex-alcalde del mismo Mariano López»

Exp. 3, 1852 “Trece cuadernos cortes de caja de varios años”

Exp. 10, 1860 “Un legajo de comunicaciones”

Exp. 21, 1862 “Un legajo de órdenes y sus estados”

Exp. 31, 1862, “Libro de plazos y otros documentos”

Exp. 49, 1866 “Un legajo de corte de caja”

Exp. 55, 1867 “Un legajo de órdenes del Juzgado penal y cortes de caja”

Exp. 153, 1888 “Un libro manual de sirvientes”

AMSC/SM: Archivo Municipal de San Cristóbal/ Sección Secretaría Municipal

Exp. 11, 1863 “Trece comunicaciones de los juzgados locales de esta ciudad”

Exp. 35, 1865 “Examen, distribución de premios e informe que el miembro de instrucción pública que Crisanto padilla emitió acerca [sic] de la escuela primaria de niños en la Sección de Cuxtitali”

Exp. 10, 1872 “Comunicaciones de los juzgados locales de esta ciudad”

Exp. 45, 1880 “Diez y siete comunicaciones de los juzgados locales de esta ciudad”

exp. 45, 1880 “Diez y siete comunicaciones de los juzgados locales de esta ciudad”

Exp. 34, 1882 “Actas de exámenes y elección en Cuxtitali”

Exp. 8, 1885 “Cartas de abono presentadas para los remates de garitas, tajos de cerdos y remates de aguardiente”

Exp. 37, 1884 “Padrón de la sección de San Diego”

- Exp. 38, 1884 “Padrón de la sección de Mexicanos”
- Exp. 39, 1884 “Padrón de la sección de Guadalupe”
- Exp. 40, 1884 “Padrón de la sección de Cuxtitali”
- Exp. 41, 1884 “Padrón de la sección de Santa Lucía”
- Exp. 42, 1884 “Padrón de la sección del Centro”
- Exp. 45, 1884 “Padrón general de la sección del Cerrillo”
- Exp. 47, 1884 “Padrón de la ranchería Agua de León y Anexo”
- Exp. 57, 1888 “Censo general de población de las secciones compuesto de once padrones»
[incompleto]
- Exp. 129, 1892 “Avalúo de las fincas urbanas y terrenos eriazos de la sección de Cuxtitali”
- Exp.4, 1898 “Libro de correspondencia oficial”

Archivo Histórico Diocesano (AHD)

- SC.IV.D.1, 1845 “Noticias estadísticas del Obispado de Chiapas para que sirvan a la Memoria del año entrante de 1846”.

LA ESTACIÓN EXPERIMENTAL DE CARAPAN Y LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN MÉXICO

Marco A. Calderón Mólgora
El Colegio de Michoacán
Centro de Estudios Antropológicos
marcoslike@gmail.com

Introducción

A la mitad de la década de 1910, Manuel Gamio calculaba la existencia de diez millones de indígenas y “seis millones e seres de origen europeo”; México era un país heterogéneo compuesto por varias “nacionalidades” (Gamio, 1992: 7). Convencido de que la antropología habría de generar “el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno”, Gamio encabezó el estudio sobre la población del Valle de Teotihuacan, siendo el encargado de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos de la Secretaría de Agricultura y Fomento (Gamio, 1918: 12). Uno de los objetivos era investigar “los medios adecuados para fomentar el [...] desarrollo económico, físico e intelectual” de la población indígena. El conocimiento de aquello que era necesario incentivar y de aquello que era indispensable eliminar o transformar era un paso obligado para fundir la multiplicidad de culturas en una sola nación. Desde el punto de vista de Gamio, “el empírico sistema gubernamental” que regía el país “desde tiempos remotos” tenía por consecuencia lógica un “desarrollo de la población [...] forzosamente defectuoso y anormal” (1992:16). En el año de 1922 fueron publicados cinco gruesos volúmenes con el título *La población del Valle de Teotihuacan*, mismos que tuvieron una gran difusión en el interior del país y en muchos otros lugares del mundo (Cf. Gamio, 1924).

En la década de 1920 hubo otras experiencias significativas de investigación que pretendían tener fines sociales prácticos. En el año de 1922 el mismo Gamio encabezó un programa similar al de Teotihuacan

para la población del Valle de Oaxaca. Al desaparecer la Dirección de Antropología de la Secretaría de Fomento, los trabajos sobre Oaxaca continuaron desarrollándose pero bajo la dirección de la SEP. De hecho Gamio fue Subsecretario de Educación Pública al inicio de la administración callista; sin embargo, sus diferencias con Manuel Puig Casauranc, entonces Secretario de la misma dependencia, lo harían abandonar no sólo la secretaría, sino también el país (De los Reyes, 1991: 99). Los trabajos sobre el Valle de Oaxaca continuaron por algún tiempo bajo la Coordinación del Departamento de Antropología de la SEP (Cf. SEP, 1926: 290-294).

Las dificultades que enfrentaban las elites posrevolucionarias para lograr un cambio cultural que permitiera la constitución de una nación homogénea y moderna fueron muchas, lo que condujo a la implementación de varias estrategias (Cf. Loyo, 2006). Poco a poco fue surgiendo la idea de llevar a cabo experimentos sociales con la idea de encontrar métodos adecuados para lograr el cambio cultural. Un ejemplo significativo es *La Casa del Estudiante Indígena* (1926-1932), concebida como un experimento para la asimilación de la población indígena a la nación y al Estado. Para Puig se trata del “más grande experimento de orden psicológico-social” que hubiese “realizado el Gobierno” (SEP, 1928). En ese caso, el objetivo era mostrar que los indígenas eran capaces de adaptarse al progreso y a la civilización como cualquier otra persona mestiza o blanca (Cf. Aguirre Beltrán, 1992; Loyo, 1996; Lewis, 1999; Dawson, 2001).

En este artículo se analizan algunos elementos del *experimento social* financiado por la SEP, llevado a cabo en Carapan, Michoacán, en los años de 1932 y 1933.¹ La cuestión central era encontrar los métodos adecuados para lograr la *incorporación o asimilación* de los grupos indígenas a la nación y al Estado. Asimilar o incorporar implicaba transformar radicalmente las culturas locales; las prácticas y creencias indígenas no sólo eran consideradas arcaicas o primitivas, sino también obstáculos muy significativos al proceso civilizatorio. La experiencia de la Estación

¹ Agradezco a Milada Bazant los comentarios a una versión anterior de este trabajo.

Experimental (EE) influyó en la forma de percibir el problema indígena y en la forma en que debía resolverse. En la década de 1930 surge la idea de *integración* en sustitución de la idea de *asimilación* (Cf. Loyo, 2006). Integrar significaba respetar algunas de las costumbres y tradiciones de los grupos étnicos. Desde la perspectiva integracionista, crear nación y Estado no estaba en contradicción con el respeto de algunos elementos de las culturas locales como la organización comunal de la propiedad y la producción de artesanías.

La Estación Experimental de Carapan (EE), relativamente bien conocida gracias al libro de Moisés Sáenz (1936), contribuyó a dicha transformación. Se trata de hecho de un momento emblemático del indigenismo posrevolucionario en México. Esa experiencia es considerada como uno de los antecedentes significativos del Instituto Nacional Indigenista.² Este trabajo, elaborado a partir de un amplio material de archivo de la Secretaría de Educación Pública, documenta algo de las acciones realizadas por la Estación, tanto bajo la administración de Sáenz, como en el periodo directivo de Enrique Corona. Ilustra también algo de las relaciones de poder en el interior de *La Cañada de los Once Pueblos*, dado que influyeron en el desarrollo del experimento. Otro aspecto significativo refiere a las diferencias entre Moisés Sáenz, Carlos Basauri y Narciso Bassols, ya que afectaron el curso de los acontecimientos, como se deja ver en estas páginas.

Educación indígena en la construcción del Estado populista

Un lugar común compartido por algunos intelectuales pedagogos y políticos de la época era el “hecho” de que las comunidades rurales vivían en el atraso y en ellas no existía ni cultura, ni sociedad; los campesinos

² Es importante subrayar que este texto es sólo un pequeño avance de un proyecto de investigación en marcha. La intención es escribir un libro sobre la historia de la educación indígena en México teniendo en cuenta la idea de experimento social. Se trata de analizar no sólo el caso de Carapan, sino también de Actopan, Hidalgo, así como de otras experiencias que fueron concebidas como laboratorios sociales en las décadas de 1920 y 1930, esto es, en el periodo formativo del estado populista en México.

carecían de motivaciones e intereses además de vivir en el hastío y en el aburrimiento. El acaecer cotidiano de los habitantes del campo, en especial de los indígenas, “no era vida” y uno de los principales objetivos de la educación rural era “enseñar a vivir” (Cf. Rockwell, 2007). A través de la educación pública era posible inyectar motivaciones, crear cultura, sociedad y terminar con la monotonía de la vida rural. La iglesia como eje central de socialización habría de ser desplazada por la escuela; de hecho, en los periodos más radicales, la escuela llegó a ser concebida como la catedral de la era moderna. En el proceso civilizatorio los maestros rurales tendrían no sólo que sustituir a los curas, sino que habrían de convertirse en líderes comunitarios, promotores del cambio cultural y difusores del progreso.

En el año de 1926 Moisés Sáenz calculaba la existencia de catorce millones de habitantes, dos millones de los cuales eran “indios puros», ocho millones mestizos” con una proporción significativa de sangre indígena”, y los cuatro millones restantes eran blancos o “casi blancos” (Sáenz, 1927: 762). Varios eran los factores que obstaculizaban la integración nacional además de la heterogeneidad cultural: el complejo de inferioridad; el aislamiento material y espiritual; un agudo sentimiento de individualismo (*idem*: 763); otro elemento más era el desconocimiento del español. En el proceso de unificación nacional la escuela era una pieza clave.

Desde la creación de la SEP en el año de 1921, los recursos públicos destinados a la educación fueron muy significativos. En la década de 1920 se multiplicaron las escuelas y los maestros; sin embargo, pese a las buenas intenciones y los numerosos esfuerzos, el proceso de cambio cultural fue mucho más complejo de lo que suponían las elites políticas de la posrevolución. Los campesinos, tanto indígenas como mestizos, eran difíciles de “domesticar» y en muchas ocasiones se resistieron a la asimilación y al cambio; pronto fue evidente que no era para nada sencillo convencer a los habitantes del campo de las “obvias” ventajas del progreso y de la “necesidad” de la civilización (Knight).

La preparación de los maestros era uno de los enormes retos que había que superar para lograr educar a las masas campesinas. En el año de 1923 se echaron a andar las misiones culturales itinerantes, siendo

uno de sus principales objetivos educar a los maestros. Las misiones permanecían en un lugar por tres semanas, tiempo durante el cual no sólo se ofrecían cursos para los maestros de la región, sino que se trataba al mismo tiempo de educar a la comunidad entera: para ello se impartían pláticas sobre higiene, se organizaban juegos del *basket ball* y *volley ball*; se organizaban tertulias sociales en donde se leía alguna obra literaria o se presentaban obras de teatro; muchos festivales cívicos fueron impulsados con la intención de inculcar sentimientos sobre la patria y los derechos civiles. La misión incluía siempre una trabajadora social, encargada de visitar las casas de los habitantes, de promover las vacunas y de formar clubes antialcohólicos. El equipo incluía profesores de educación física y de algunos oficios como jabonería o curtiduría. La magnitud del cambio cultural promovido por la SEP era de grandes dimensiones. Cabe señalar que muchas de estas estrategias habían sido utilizadas en el programa de la población del Valle de Teotihuacan.

A juicio de las autoridades de la SEP, las misiones culturales eran también institutos sociales, es decir, pequeños centros de investigación. Los maestros, y sobre todo el jefe de la misión, habrían de aprovechar la oportunidad de permanecer en un lugar y de convivir con los habitantes de una localidad para realizar algunas pesquisas con la idea de ir encontrando un método adecuado para civilizar. Pronto fue evidente que las tres semanas dedicadas a cada región eran insuficientes para alcanzar los ambiciosos objetivos de la SEP; por eso, a partir de 1928 el tiempo de estancia se extendió a cuatro semanas. El tiempo extra era utilizado para “hacer una indagación del medio en el cual” habría de edificarse el instituto. Los misioneros dedicarían los primeros días a “conocer el vecindario” y “la escuela del lugar”; era fundamental “darse cuenta de las condiciones en que se desarrollaba la vida de la gente”. También en los cursos de entrenamiento los misioneros estaban aprendiendo técnicas para hacer encuestas. Bajo la perspectiva de Manuel Puig, aquellos agentes de la civilización habrían de considerar a la escuela y la aldea como “verdaderos laboratorios” (SEP, 1928a: 14-15).

Por el mismo período surge la propuesta de crear misiones culturales permanentes y de hecho se constituye una comisión *ad hoc* compuesta por Moisés Sáenz, Ernesto Martínez de Alba, de la Secretaría de Agricul-

tura, y Alfonso Rocha, de la Secretaría de Salubridad Pública (*ídem*: 12). Formaron parte del equipo los maestros Rafael Ramírez y José Guadalupe Nájera de la SEP. A juicio de Puig Casauranc, la falta de coordinación entre las distintas agencias civilizadoras imponía límites serios a la labor transformadora del gobierno federal, por lo mismo una de las tareas de las misiones permanentes sería lograr una articulación adecuada de las diferentes agencias (*ídem*: 6). El proyecto original era constituir cinco instituciones fijas distribuidas estratégicamente a lo largo de la república. Una estaría ubicada en Xocoyucan, Tlaxcala, basada en la escuela normal regional; se trata de una región con numerosa “población india homogénea”. La segunda estaría en Zacatlán, en la Sierra de Puebla, con población indígena homogénea, casi en su totalidad monolingüe. Una tercera misión estaría ubicada en Yautepec, Morelos, con una mayoría de ejidatarios mestizos y un alto nivel de desorganización. La cuarta habría de instalarse en el Mexe, Estado de Hidalgo, basada en la Escuela Central Agrícola Regional del lugar, con población otomí “en condiciones económicas poco favorables”. La quinta misión estaría en la zona del Cañón del Huanuco, Nuevo León, una región con población mestiza (*ídem*: 7-8). Esas cinco misiones podrían dar cuenta de la complejidad social en la que vivía México.

Las misiones culturales permanentes eran también parte de un experimento; gracias a ellas sería posible analizar los cambios en la organización social de las comunidades campesinas resultado de “una acción constante de propaganda y consejo de las diversas agencias civilizadoras”. Puig confiaba en la posibilidad de encontrar “el medio de modificar rápidamente la composición de la familia adulta campesina del país, apresurando” así “la integración de la familia mexicana”. Gracias a la acción conjunta de la escuela rural y de las misiones culturales, tanto itinerantes como permanentes, así como de otras “agencias civilizadoras”, habría de lograrse “la transformación social indispensable [...] para la incorporación de las comunidades rurales a la vida civilizada, en especial de las masas indígenas” (*ídem*: 8).

En la práctica, las primeras dos misiones fijas fueron la de Xocoyucan, Tlaxcala, y la de Actopan, Hidalgo. Esta última, aún cuando no estaba contemplada en el plan original, es muy significativa no sólo porque Ra-

fael Ramírez mostró mucho interés en ella, sino también por el hecho de que ahí Carlos Basauri llevó a cabo varios estudios. Ambos personajes estaban convencidos de que los otomíes representaban una de las “tribus” más atrasadas y “primitivas” del paisaje étnico nacional. La misión cultural permanente de Actopan funcionó por más de tres años. Pasado algún tiempo fue claro que esas instituciones resultaban ineficaces dada la magnitud de los objetivos trazados por la SEP. Surge entonces una nueva iniciativa: la creación de un centro de investigación cuyo principal propósito fuera investigar y experimentar los métodos adecuados para llevar a feliz término el proceso de homogeneización cultural.

La Comisión de Investigaciones Indias

A la mitad de 1931, Moisés Sáenz, Pablo González Casanova y Carlos Basauri conforman la Comisión de Investigaciones Indias (CII), esto es, un proyecto de investigación financiado por la SEP.³ El desconocimiento de la población indígena representaba un obstáculo para la labor educativa de la SEP. Era urgente “practicar estudios científicos” que proporcionaran a la secretaría conocimientos adecuados “para establecer sistemas educativos” acordes a “las verdaderas necesidades de las diferentes tribus indígenas” de México. Por ello, la CII y la Dirección de Misiones Culturales habrían de trabajar de forma muy cercana.⁴

La heterogeneidad cultural y la dispersión de la población en muy diversas regiones con características muy distintas en cuanto a historia, raza, cultura y lengua, representaban obstáculos serios a la modernidad y al progreso. Para “formar una nacionalidad coherente y definitiva y una verdadera patria” era indispensable propiciar la “fusión cultural” así como “la unificación lingüística y el equilibrio económico” de los grupos indígenas. Basauri proponía como tarea inicial de la CII elaborar “una clasificación y selección de regiones geográficas de la República” tomando en cuenta “las condiciones de vida de las tribus”. El interés de la SEP era

³ ASHEP, DMC, Proyecto de investigación de la Comisión de Investigaciones Indias, 2 de diciembre de 1931.

⁴ *Ibid*:1.

buscar el “desarrollo” así como el “mejoramiento físico, cultural y económico” de dichas poblaciones;⁵ planteaba la posibilidad de establecer varios *laboratorios sociales* en diferentes regiones para poder así captar las especificidades culturales e históricas regionales.

Era indispensable lograr una estrecha colaboración entre la CII y la Dirección de Misiones Culturales. La Comisión redactaría “instrucciones y cuestionarios para los maestros misioneros” con la idea de que los profesores desarrollaran “algunas investigaciones”. La CII sería la encargada de la tarea de determinar las regiones en donde se establecerían las misiones culturales además de conformar sus programas de trabajo. Una vez finalizada la tarea de las misiones, integrantes de la comisión permanecerían en el mismo lugar con el objetivo de finalizar las pesquisas. Terminados los estudios, los resultados serían remitidos al Departamento de Escuelas Rurales, que utilizaría todos esos insumos para la elaboración de programas educativos adecuados.⁶

Basauri estuvo llevando a cabo algunas investigaciones sobre antropología física, endocrinología y folklore, en Actopan, Hidalgo en 1931. De hecho mostró especial interés por los indígenas otomíes. Desde el año de 1930 inició ahí algunas investigaciones. Para Basauri el medio geográfico imprimía “ciertas características especiales” que volvían la vida de los otomíes miserable. El excesivo consumo de alcohol se traducía en distintas enfermedades; además, influía de forma directa en la delincuencia. La apatía y “a pereza [...] en el trabajo” constituían otras dos consecuencias del consumo del alcohol (Cf. Basauri, 1930).

Por su lado, Sáenz viajó a Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia por algunos meses, tiempo durante el cual recolectó información con la que después publicaría dos libros: uno *Sobre el indio ecuatoriano* y otro *Sobre el indio peruano*. Ambos textos se preguntaban sobre la mejor forma de incorporar a los indígenas al “medio nacional”.⁷ Una vez de regreso a México en febrero de 1932, Sáenz se dio a la búsqueda de un lugar ade-

⁵ Íbid:4.

⁶ AHSEP, DMC, Proyecto complementario de labores para la Comisión de Investigaciones Indias, elaborado por Carlos Basauri, sin fecha.

⁷ Sobre el caso de Guatemala, Sáenz escribió muchas páginas; sin embargo, nunca llegó a publicar ese material (Cf. Edwin, 1971)

cuado para llevar a cabo su experimento social y en el mes de mayo escribió un documento sobre las bases para establecer una “Estación de Incorporación del Indio”.⁸

Sáenz y Basauri compartían varias preocupaciones; ambos creían seriamente en el progreso, en la necesidad de homogeneizar culturalmente a la población y en propiciar la unificación lingüística del país. También existían diferencias entre ellos: aunque Basauri creía en la redención del indio, muchos de sus planteamientos partían de un esquema evolucionista que incluso rayaban en el racismo. Un texto significativo en este sentido es el titulado “Causas de algunos estigmas de degeneración física que presentan los indios”, documento en el que Basauri sostiene que las uniones sexuales prematuras, la alimentación defectuosa, el alcoholismo y la falta de higiene, constituían los cuatro elementos explicativos de la “degeneración” de las razas indígenas.⁹ Por su lado, Sáenz era un culturalista; el atraso se explicaba por la historia y por la falta de una educación adecuada entre la mayoría de la población campesina. Mientras que Sáenz estaba interesado en encontrar un punto de equilibrio entre investigación y acción social, Basauri estaba convencido de la necesidad de elaborar estudios científicos detallados y consistentes para después pasar a la práctica. Estas diferencias entre investigación, teoría y práctica habrían de reproducirse incluso una vez establecida la Estación Experimental de Carapan. De hecho poco a poco las diferencias entre ambos personajes se irían haciendo más evidentes hasta llegar a ser irreconciliables.

Moisés Sáenz pensaba que la Estación habría de establecerse en una región en donde el contacto de los indígenas “con el medio nacional” hubiese iniciado ya. No andaba en busca de “indígenas puros” como Basauri, sino de indígenas que de hecho compartían ya algo de la “cultura nacional”.¹⁰ *En busca de indios* Sáenz, Basauri y Pablo González Casa-

⁸ AHSEP, DMC, Bases para el establecimiento de una Estación de Incorporación del Indio de la que forma parte la Comisión de Investigaciones Indias de la Secretaría de Educación Pública, 25 de mayo de 1932.

⁹ AHSEP, DMC, Causas de algunos estigmas de degeneración física que presentan los indios, 17 de septiembre de 1927.

¹⁰ AHSEP, DMC, Bases para el establecimiento de una Estación de Incorporación del Indio de la que forma parte la Comisión de Investigaciones Indias de la Secretaría de Educación Pública, 25 de mayo de 1932.

nova hicieron un primer viaje exploratorio a Oaxaca. A principios de junio de 1932, aquel equipo viajó, junto a Narciso Bassols, a la Mixteca y al Valle de Oaxaca, visitando distintas escuelas. La tarea no era sencilla puesto que Sáenz buscaba al “indio en el punto justo en que comienza a ser mexicano”. Estando en la Mixteca, Sáenz recordó la existencia de un lugar desconocido para él, cuyo nombre sabía por referencias y que le parecía romántico: *La Cañada de los Once Pueblos* (Sáenz, 1936:2). Gracias al agrónomo Camarena, miembro de una misión cultural en la Mixteca, Sáenz supo que se trataba de un lugar con muchos atractivos (*ídem*: 4).

El equipo regresó a la Ciudad de México, para partir pronto hacia *La Cañada*. En aquel recorrido Sáenz se convenció de que Carapan constituía un lugar ideal para fijar la base de la Estación de Incorporación: “Si bien es cierto que las gentes de La Cañada son típicamente indígenas”, afirma Sáenz, “lo es también que están acostumbrados al trato exterior y han recibido influencias del medio social mexicano. La gente es desenvuelta, no es hosca ni arisca, recibe a los visitantes en su casa con los modales de un campesino cualquiera de México; son corteses, hospitalarios y afectos a la conversación”.¹¹

La Cañada de los Once Pueblos es una frontera que divide una parte del bajío michoacano de la sierra purépecha (ver mapa anexo). Ahí no se crearon grandes haciendas, aunque surgieron ranchos de tamaños considerables, hubo un reparto agrario en los años de 1920 y 1921, siendo Francisco J. Múgica gobernador del estado. El principal jefe agrarista fue Ernesto Prado, quien con el paso de los años se transformó en un cacique regional; controló tanto la cabecera como los otros pueblos de la región a través de los jefes de tenencia. De hecho, mantuvo bajo su control prácticamente toda La Cañada e incluso su influencia llegó hasta Cherán y otros pueblos de la sierra. Prado era amigo de Lázaro Cárdenas, gobernador de Michoacán cuando la EE se instala en Carapan. Fue uno de los muchos caciques agraristas posrevolucionarios que impulsaron la modernización de sus comunidades. La hegemonía pradista fue posible no

¹¹ AHSEP, DMC, Informe sobre el viaje a la Cañadade Chilchota, Mich., realizado por los miembros de la Comisiónde Investigaciones Indias, 21 de junio de 1932.

sólo por sus buenas relaciones políticas sino también por el uso de la fuerza en distintas coyunturas. Una característica importante del agrarismo local era su acendrado anticlericalismo. En efecto, quizás por efectos de la masonería, Prado y varios de sus seguidores eran anticlericales radicales y las iglesias de toda La Cañada permanecieron cerradas por varios años desde 1928. Por su lado, el grupo de los llamados fanáticos consideraban un sacrilegio el que los templos permanecieran cerrados. Existía de hecho en toda la Cañada un agudo conflicto faccional protagonizado por tradicionalistas y agraristas.

Pese al contexto político conflictivo, Sáenz consideró que *La Cañada* representaba “un buen campo para el establecimiento de la Estación de Incorporación del Indio”. Más de dos docenas de indígenas habían vivido por varios años en los Estados Unidos trabajando como braceros. Al mismo tiempo, aquellas personas no parecían “encallecidas e indiferentes ni hostiles, por el contrario, parecían ”muy deseosas del progreso”. Poco tiempo después sería evidente que dichas expectativas eran falsas; con todo, para Sáenz aquellos pueblos constituían “un verdadero laboratorio de experimentación social”. Ahí habrían de definirse programas y métodos que permitieran llevar a cabo “los propósitos educativos y sociales que el gobierno de la república” intentaba realizar en relación con los campesinos. La EE estudiaría los medios adecuados con el objetivo de “lograr el mejoramiento efectivo de los indígenas mexicanos”. Para que este proyecto diera buenos resultados era indispensable contar no sólo con el apoyo de la SEP, sino del Departamento de Salubridad Pública y de la Secretaría de Agricultura y Fomento.¹² Narciso Bassols estuvo de acuerdo y los trabajos comenzaron.¹³

¹² Informe sobre el viaje a la Cañada de Chilchota. [...]

¹³ AHSEP, DMC, Carta de Narciso Bassols, Secretario de Educación Pública, dirigida al Jefe del Departamento de Enseñanza Rural e Incorporación Cultural Indígena, 7 de julio de 1932. Bassols cita de manera muy amplia una carta de Sáenz.

La Estación Experimental de Carapan

Antes de instalarse físicamente en Carapan, los trabajos de la Estación iniciaron en la ciudad de México con la elaboración de varios documentos. Sáenz propuso arrancar con la elaboración de un censo. En el área de demografía se incluyeron muchos elementos que eran del interés de Basauri: raza, parentesco, religión, "defectos físicos y mentales", además de los temas recurrentes de cualquier censo poblacional como nombre, sexo, edad, estado civil, ocupación e ingresos. Un apartado sobre estructura social consideraba la edad en la que se casan, el número de hijos casados, emigrantes y repatriados. Otro apartado refiere a la cultura material.¹⁴ Un inventario de los recursos naturales de la región para determinar las posibilidades de explotación era desde luego importante. Se incluía un estudio estadístico en relación con la distribución de la tierra, aguas y bosques. Las formas de la propiedad de la tierra habrían de ser estudiadas. La agricultura y la ganadería eran otros temas muy importantes. Sáenz estaba también interesado en cuestiones de economía, industria, comercio, comunicaciones, crédito y costo de la vida.¹⁵ La investigación lingüística estaría bajo la dirección de Pablo González Casanova, quien recolectaría datos sobre la población hablante del castellano y del tarasco, así como de su distribución por pueblos tomando en cuenta sexo y edad. Había que indagar también sobre "la naturaleza del conocimiento lingüístico de las gentes" y sobre "los grados de conocimiento del castellano". Una vez obtenidos los datos se establecerían relaciones estadísticas y sociológicas "entre los dos idiomas" con el objetivo de elaborar un "programa de castellanización".¹⁶

Junto a la investigación se daría impulso a acciones prácticas. Desde los primeros días, la Estación promovería "algunos trabajos de socialización y de culturalización del vecindario" además de impulsar "una labor de mejoramiento escolar". Las actividades sociales permitirían no sólo

¹⁴ AHSEP, DMC, Anexo No. 1, Investigación sobre demografía, 4 de julio de 1932.

¹⁵ AHSEP, DMC, Anexo # 2, Programa que deberá sujetarse el estudio económico preliminar del municipio de Chilchota, 5 de julio de 1932.

¹⁶ AHSEP, DMC, Anexo # 3, Exploración Lingüística, 5 de julio de 1932. Énfasis mío.

estrechar los vínculos de los miembros de la Estación con los habitantes, sino también crear un contexto adecuado para llevar a cabo el censo y las encuestas.¹⁷

Dado que la iglesia permanecía cerrada, en el curato de la misma se instala la oficina de la EE. En un cuarto alquilado se estableció una clínica que daría muy buenos resultados. Una casa rentada fue acondicionada como habitación para algunos de los integrantes del equipo. Ernesto Prado prestó una casa y ahí se instalaron los dos agrónomos de la Estación. Basauri y su esposa rentaron un espacio aparte.¹⁸ Prado organizó una asamblea para dar la bienvenida a los miembros de la Estación un día después de la llegada del equipo. En aquella ocasión, según Sáenz, hubo consenso sobre las bondades de la creación de un centro social. La vieja capilla sería habilitada como lugar de reuniones culturales. Pronto fue evidente que muchos de los *fanáticos* se resistían a cooperar. Pese a las resistencias, la capilla fue convertida en un Centro Social gracias al apoyo de los agraristas.¹⁹ De hecho, la EE no podía escapar del contexto político y fue gracias al apoyo de Prado que la Estación pudo instalarse. Como en las misiones culturales, la idea era crear espacios de socialización nuevos. En las noches se reunía la gente y los miembros de la Estación organizaban distintas actividades recreativas. El libro de Sáenz sobre Carapan ofrece varios ejemplos. Se leía el periódico, se escuchaba música o se organizaba alguna celebración patria. La proyección de películas era una de las principales atracciones. A juicio de Sáenz, esas reuniones sociales eran todo un éxito. Salvador Novo, en su paso por Carapan, llegó a leer “unos cuentos que la gente entendió y gozó” (Sáenz, 1936:146). Para Sáenz el Centro Social representaba una de las principales acciones de la EE. Desde el plan original de organización se propuso crear centros sociales en todas las poblaciones de La Cañada. En el mes de noviembre solicitó lámparas, victrolas y bibliotecas para los pueblos de Tanaquillo y Urén. En ambas localidades las iglesias estaban destinadas a la creación

¹⁷ AHSEP, DMC, Anexo # 4, Proyecto y distribución de labores del personal de la Estación de Incorporación del Indio durante los primeros dos meses de trabajo, 5 de julio de 1932.

¹⁸ AHSEP, DMC, Informe que el jefe de la Estación de Incorporación del Indio en Carapan rinde a las oficinas que la han constituido, 6 de agosto de 1932.

¹⁹ *Ibid.*

de centros sociales como el de Carapan; sin embargo, dichos proyectos no fueron realizados.²⁰

Desde los primeros días inició el trabajo para la elaboración de un “proyecto de explotación educativa”. El diagnóstico en este rubro no era halagüeño. Todas las escuelas estaban deterioradas y los maestros carecían de iniciativa. La idea era convertir a las escuelas en *escuelas tipo*. Para ello era indispensable crear comités de educación, construir gallineros y jardines; establecer campos de cultivo y arreglar aulas. El aseo personal era desde luego indispensable. Los integrantes de la Estación iniciaron una campaña para crear conciencia entre los maestros en relación con su responsabilidad en cuanto al cambio social y cultural que se estaba promoviendo.²¹

Sáenz solicitó cierta autonomía en cuanto al control de las escuelas bajo la jurisdicción de la EE. La maestra inspectora Evangelina Rodríguez Carvajal tenía bajo su responsabilidad una amplia región incluida la Cañada; se trata de un personaje incansable, firme creyente del progreso, que visitaba constantemente las comunidades bajo su mando. Sáenz logró que Evangelina fuese inhabilitada en la región.²² Además Sáenz logró incluir a Etúcuaro en la jurisdicción de la Estación. El caso es muy significativo puesto que refleja bien los ideales de Sáenz respecto a la comunidad campesina que habría de constituir el México moderno. Etúcuaro constituía una “comunidad de vigorosos ejidatarios” además de contar con una “escuela que honra al pueblo y a la Secretaría”. Incluir a esa localidad dentro del experimento permitirá la comparación entre comunidades con diferentes niveles de desarrollo e integración. La solicitud de Sáenz fue atendida por lo que Evangelina Rodríguez Carvajal también dejó de tener injerencia en la escuela de ese pueblo.²³

²⁰ AHSEP, DMC, Carta de Moisés Sáenz dirigida al Jefe del Departamento de Enseñanza Moral y Primaria Foránea, 2 de noviembre de 1932.

²¹ Informe del 6 de agosto de 1932.

²² AHSEP, DMC, Memorandum de Rafael Ramírez dirigido al Secretario de Educación, 13 de julio de 1932.

²³ AHSEP, DMC, Carta de Rafael Ramírez dirigida a Moisés Sáenz, 6 de septiembre de 1932. Para un inter esante estudio sobre Etúcuaro, véase Escalona, 1998.

La EE estableció un campo para la experimentación y la enseñanza del cultivo de hortalizas en Carapan. Ernesto Prado facilitó un terreno y durante los primeros días se llevaron a cabo algunas pesquisas para determinar las mejores formas de aprovechar esas tierras; la mayor parte fueron destinadas a la instalación de “hortalizas de aprendizaje y demostración”; en algunas porciones se sembraron árboles frutales o se practicó la avicultura. Un grupo de jóvenes comenzó a trabajar en un terreno de la escuela sembrando hortalizas; mientras tanto, otro grupo inició trabajos de carpintería. Con la idea de estimular el interés de los jóvenes en dichas actividades, Sáenz decidió pagar, de su propia bolsa, veinticinco centavos al día a los alumnos que asistieran con regularidad a las prácticas.²⁴

Sáenz señala en su primer informe que todos los miembros de la Estación habían iniciado “trabajos preliminares, para el levantamiento del censo socioeconómico”; todos ellos realizaron visitas personales y algunos recorridos por la región. Con estos elementos habría de elaborarse varias encuestas. En teoría, Mendizábal estaba realizando investigaciones en torno a los antecedentes históricos de *La Cañada*, en particular sobre las formas de propiedad; también colaboraba con los trabajos en torno a la economía.²⁵ Otro de los planes era la instalación de una “estación termo-pluviométrica” que permitiera establecer algunos parámetros en cuanto al clima y sus variaciones. Por su lado, la Dirección de Agricultura planeaba establecer una estación zootécnica.²⁶

Sáenz planeó también llevar a cabo estudios antropométricos así como una serie de observaciones y mediciones entre los niños de la región. Para ello solicitó al Jefe del Departamento de Psicopedagogía de la SEP estudios llevados a cabo en la Ciudad de México. En concreto pedía “cédulas antropométricas”, “indicaciones sobre la técnica de las mediciones” así como un “muestreo de los materiales o pruebas” empleadas. Para el Departamento de Psicopedagogía habría de ser un insumo la in-

²⁴ AHSEP, DMC, Sobre iniciación de prácticas de aprendizaje de carpintería y horticultura, carta de Moisés Sáenz dirigida al Jefe del Departamento de Enseñanza Rural y Primaria foránea, 15 de noviembre de 1932.

²⁵ Informe del 6 de agosto de 1932.

²⁶ *Ibid.*

formación recolectada en “un medio indígena rural” como el de *La Cañada*. Con ese material sería posible establecer comparaciones entre lo rural y lo urbano.²⁷

Aun cuando Sáenz planeaba permanecer en Carapan por un periodo indefinido de tiempo, en febrero 1933 abandonaría el proyecto. La salida precipitada de Sáenz tuvo que ver con las diferencias entre él y el Secretario de Educación, Narciso Bassols. Carlos Basauri quedó a la cabeza de la EE de manera provisional, quien hizo varias críticas al trabajo desarrollado por Sáenz. Incluso desde antes de la salida de Sáenz, Basauri escribió un informe a Bassols. La EE se había dedicado a actividades prácticas, mientras que las tareas de investigación habían sido relegadas a un segundo plano. Con la dirección de Sáenz, la Estación era algo muy similar a una misión cultural permanente. Sáenz se equivocaba al suponer que era suficiente con llevar a las comunidades algunos elementos “de la civilización más avanzada como la luz eléctrica, herrería, sillería, hortalizas”. Basauri creía que lo más importante era construir “una base científica” para determinar con precisión “qué de estos elementos traerán un beneficio real a los vecinos de la Cañada”. El apoyo a las industrias tendría que estar basado en investigaciones científicas y no en buenas voluntades. Para probar este argumento, Basauri elaboró un detallado análisis de las condiciones de producción, costos, mercado y problemas de distribución de las sillas que se planeaba realizar en el taller de carpintería. Además de que el uso de las sillas entre los habitantes locales era poco frecuente, en Paracho había una “industria” bien desarrollada. Era claro que dicha actividad económica promovida por Sáenz estaba destinada al fracaso.

Basauri planteó a Bassols la necesidad de reorientar los trabajos de la EE. Había que comenzar haciendo investigación y experimentación hasta encontrar un método adecuado que, tomando en cuenta las especificidades regionales, fuese aplicable en otras partes del país.²⁸ A pesar de que afirmó en varias ocasiones el hecho de que el país era una

²⁷ AHSEP, Carta de Moisés Sáenz dirigida al Jefe del Departamento de Psicopedagogía e Higiene, 8 de septiembre de 1932.

²⁸ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. Carta de Carlos Basauri dirigida a Narciso Bassols, 13 de febrero de 1933.

suma de regiones, “de estados culturales” diversos, al mismo tiempo pensaba que existía “mucho en común en todas las poblaciones rurales, principalmente en las poblaciones indígenas: características físicas, psicológicas, sociales y económicas”. Basauri proponía “un amplio estudio etnográfico” tanto de *La Cañada* como de otros pueblos que interactuaban con la región como Paracho, Cherán, Zamora, Purépero y Uruapan. La suma de todas esas poblaciones constituía “una verdadera unidad”.²⁹

Después de ocho meses de trabajo, el conocimiento sobre la región era muy superficial. Sáenz se había negado a incluir en las tareas del censo temas relacionados a “la psicología” de los indios y a “las condiciones políticas y sociales de la Cañada”. Al no tener en cuenta estos elementos, no era posible prever las reacciones hostiles de los habitantes locales y muchos de ellos se negaban a proporcionar los datos que se requerían. Por otro lado, a pesar del supuesto apoyo agrarista a las actividades de la EE, muchos de los datos proporcionados eran falsos. Basauri escribe: “El resto de la población que pertenece al grupo llamado ‘fanático’ no sólo se ha negado [...] a contestar las preguntas, sino que además ha perdido la poca confianza que tenía en la Estación y procura alejarse de nosotros en la creencia de que tratamos de investigar su estado económico para que les aumenten las contribuciones y para explotarlos”. El apoyo nominal del pequeño grupo agrarista era percibido por la mayoría de la población como la prueba de que la EE estaba aliada a Prado. La desconfianza hacia cualquier tipo de autoridad civil era evidente a juicio de Basauri.³⁰

La administración de Corona

A finales de abril de 1933 Enrique Corona Morfín sustituyó a Basauri en la dirección del experimento de Carapan, quien de inmediato inició una

²⁹ *Ibid.*

³⁰ AHSEP, DER, Caja 42, Exp 32, Memorandum dirigido a Rafael Ramírez, elaborado por Carlos Basauri, 10 de marzo de 1932.

investigación con el fin de elaborar un diagnóstico de los trabajos realizados así como de los resultados obtenidos. De hecho, escribió un amplio informe poco tiempo después de su llegada. El primer apartado lleva por título *Reverencias a Dionisio* y refiere al “uso y abuso” de bebidas alcohólicas entre los integrantes de la Estación. El segundo apartado se refiere a la *Desaprensión sexual*. Sin citar fuente alguna, Corona afirma que el relajamiento sexual practicado por varios de los integrantes de la EE no sólo escandalizaba a los habitantes locales, sino que iba en contra “de la costumbre tradicional”.³¹

La EE había dejado de ser un “un cuerpo característicamente científico y técnico”, para convertirse en un “simple ‘depósito’ de exjefes y empleados sin comisión”. Si bien la EE inició siendo un laboratorio social, terminó adquiriendo la forma de una misión cultural permanente “pobre en actuación”. Muchos fueron los errores cometidos; el pago a los alumnos de carpintería, herrería y hortalizas era uno de los más graves. Otro error grave fue “la incorporación deliberada o inconsciente de la Estación a un partido político militante”. Corona se refiere a la supuesta afiliación de los integrantes de la Estación al grupo político que Prado encabezaba.³²

El mismo personaje elaboró un programa general de trabajo que incluía tanto actividades de investigación como acciones específicas. En relación con la ciencia, el programa destacaba nueve puntos: etnografía y antropología, psicología, filología, educación, medicina e higiene, economía, agricultura y ganadería, montes y bosques y música. Al mismo tiempo, eran ocho las acciones que habrían de llevarse a cabo, destacando la puericultura como una forma de intervención *eugenésica*.³³ Corona elaboró también un proyecto de reglamento general para la EE en el que destaca el hecho de que la Comisión de Investigaciones Indias era una

³¹ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 32, Informe relativo a las condiciones que privaban en la Estación Experimental de Incorporación del Indio de Carapan, Michoacán, al hacerse cargo de su jefatura el señor Prof. Enrique Corona, 4 de mayo de 1933.

³² AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 32, Enrique Corona rinde Informe de las condiciones generales de la Estación de Investigaciones Indias, 5 de septiembre de 1933.

³³ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 34, Anteproyecto de programa general de trabajo a desarrollar a partir del 1/o de Junio de 1933, elaborado por Enrique Corona, 12 de junio de 1933.

agencia federal en la que colaboraban distintas secretarías. Todo el personal sería financiado por la secretaría o dependencia de origen; sin embargo, la dirección estaba centralizada en la SEP. De hecho, todos los empleados estaban bajo las órdenes del jefe la Estación. Más aún, el jefe estaba facultado para “proponer [...] nombramientos, remociones y ceses del personal”.³⁴

Bajo la administración de Corona, Carlos Basauri tuvo la posibilidad de desarrollar algunas de sus propuestas. El proyecto de investigación etnográfica incluía tres elementos básicos: cultura material, estructura social y cultura espiritual. Respecto al primer punto, propuso analizar la alimentación, la habitación y la indumentaria; en relación con el tema segundo incluía el estudio del matrimonio y la familia. El punto tres, cultura espiritual, implicaba analizar religión, ética, tradiciones y folklore. Con el material recolectado, Basauri planeaba realizar una extensa monografía.³⁵ De hecho, la información ahí recolectada le serviría después para la escritura de uno de los capítulos sobre *La población indígena de México*, publicada en 1940.

Por su lado, Gabriel Sánchez, agente sanitario, presentó un proyecto para investigar “remedios, curaciones e ideas de los indios respecto a las enfermedades venéreas masculinas”. Una de sus tareas era localizar a los enfermos para controlar las fuentes de contagio. Sánchez se propuso también “investigar en qué lugares y qué personas” se dedicaban “al cultivo de ‘marihuana’”. Otra de sus prioridades era vacunar a los alumnos y vecinos del pueblo cuando fuese necesario.³⁶ El agrónomo Raúl Urrutia presentó un amplio proyecto sobre agricultura y ganadería, quien se propuso estudiar el clima considerando los vientos dominantes, las lluvias, la altitud, la vegetación, la topografía, las heladas y el granizo. Planteaba estudiar el tipo de suelo, las aguas, los métodos de cultivo, plagas y abonos. Había que determinar el tipo de cultivos y de ganado que convenía introducir.³⁷

³⁴ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 45, Proyecto de reglamento general para la estación de la Comisión de Investigaciones Indias de Carapan, Mich., documento elaborado por Enrique Corona, 12 de junio de 1933.

³⁵ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 45, documento elaborado por Carlos Basauri, 22 de mayo de 1933.

³⁶ ASHEP, DER, Caja 42, Exp. 45, documento elaborado por Gabriel Sánchez, 5 de junio de 1933.

³⁷ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 43, documento elaborado por Raúl Urrutia, 5 de junio de 1933.

La enfermera de la Estación propuso estudiar las “prácticas de obstetricia de las indias”, esto es, el embarazo, el parto y el “puerperio”. Al mismo tiempo llevó a cabo acciones prácticas como la atención de partos. Un punto central era proporcionar “consejos teóricos y prácticos” a las comadronas. Pláticas sobre puericultura a las madres de familia no debían faltar. Estas actividades habrían de ser complementadas los viernes en el centro social de Carapan.³⁸ También curó a algunos enfermos.

Como psicóloga de la EE, Ana María Reyna de Olekiewicz presentó un proyecto que daba continuidad a sus labores de investigación desarrolladas desde la administración de Sáenz. Trabajó en la realización de ejercicios para extender el vocabulario castellano y en la elaboración de varias clasificaciones para “juzgar determinados aspectos de la aptitud del razonamiento lógico”, del “grado de cultura” y de las “peculiaridades ideológicas”. Para juzgar el “factor verbal o abstracto de la inteligencia”, Ana María planteó elaborar una clasificación de términos abstractos.³⁹

Una actividad muy interesante de ese periodo se refiere a la iniciativa para crear un juego deportivo llamado *La chueca*, inventado por Enrique Aceves, profesor de Educación Física. Rafael Ramírez mostró especial interés sobre las posibilidades de ese juego e incluso lo llamó *Tenis mexicano*. Dado que se trataba de un juego que podría difundirse a otras comunidades, Ramírez solicitó que el autor respondiera a varias dudas respecto a la forma de sacar, a las características de la cancha y a la forma de la “raqueta”.⁴⁰ En su respuesta, Aceves explicó que no sólo se trataba de un juego con una larga historia en *La Cañada*, sino que al mismo tiempo era totalmente adecuado para estimular el “desarrollo físico” de aquellos habitantes. Aquel profesor tuvo que proponer algunas modificaciones para lograr reglamentar el juego.⁴¹

La trabajadora social Dalina Salgado impulsó la creación de varias organizaciones femeniles y de un club de acción social. En el centro so-

³⁸ AHSEP, DER, Caja 42, Exp.45, documento elaborado por G. Conde, 29 de mayo de 1933.

³⁹ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 43, documento elaborado por Ana María Reyna Olekiewicz, 5 de junio de 1933.

⁴⁰ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 41, carta de Rafael Ramírez dirigida a Enrique Corona, 29 de septiembre de 1933.

⁴¹ AHSEP, DER, Caja 42, Exp. 41, 7 de octubre de 1933.

cial de Carapan, dio pláticas sobre el uso de algunas medicinas además de repartir “aspirinas, cafiaspirinas y purgantes de sulfato de sodio”.⁴² Aun cuando Dalina tenía planeado llevar a cabo varias actividades en los primeros meses de 1934, la Estación Experimental desaparece iniciado el nuevo año. Al parecer, las críticas y sugerencias de Corona serían finalmente tomadas en cuenta por Narciso Bassols.

A juicio de Enrique Corona, era posible reconocer algunos aspectos positivos llevados a cabo por la EE: consultas médicas, visitas domiciliarias y algunas “atenciones a los niños en las escuelas”. También las “pláticas sencillas sobre higiene personal” y del hogar así como de “profilaxis de enfermedades contagiosas” pronunciadas por la doctora y la enfermera estaban dando buenos resultados. Por su parte, la trabajadora social estaba llevando a cabo actividades prácticas como la “reorganización de las ligas de Mujeres” en Urén y Tanaquillo así como la constitución de una liga antialcohólica en Carapan. Otros elementos positivos eran la constitución de clubes de economía doméstica en Ichán, Tacuro y Carapan y la realización de algunos festivales cívicos. Asimismo se impulsaron campañas “pro-cama, aseo personal y comunal e higiene escolar”. En materia de educación se realizaron “pruebas de conocimiento y mejor clasificación de los alumnos”; se impartieron charlas para el perfeccionamiento de los maestros. Todas las escuelas fueron dotadas con implementos hortícolas mientras que en Carapan, Tacuro, Ichán, Tanaquillo, Urén y Etúcuaro recibieron herramientas de carpintería. Además se organizaron coros y grupos musicales. Poco a poco los habitantes de *La Cañada* se estaban dando cuenta de la relevancia de ese “género de actividades”.⁴³

Respecto al bosque se llevaron a cabo 2 expediciones, realizando observaciones sobre una plaga y recolectando varios insectos en “fases de metamorfosis”. También se formularon algunas sugerencias respecto a las posibilidades de “una explotación cooperativa racional del bosque” (*ibídem*). En torno a la agricultura se instaló un vivero de aguacate y una “hortaliza comunal cooperativa en Urén”. Una pequeña presa para regular las aguas del río Etúcuaro y un proyecto para una planta de energía

⁴² AHSEP, DER, Caja 42, Exp.32, Informe de Dalina Salgado, 29 de diciembre de 1933, pp.1-3.

⁴³ Informe del 5 de septiembre de 1933.

eléctrica alimentada por agua fueron impulsadas por la EE bajo la dirección de Corona (ibídem).

Ana María Reyna de Olekiewicz estuvo a cargo de las pruebas de psicometría y de la obtención de datos “sobre la inteligencia general” de los niños; también midió otras habilidades como las de “razonamiento matemático, aptitud lógica, aptitud verbal y aptitud psico-sociológica”. Además llevó a cabo una “investigación sistemática sobre el desarrollo del castellano y formó empíricamente un inventario de los vocablos”. Una parte de su tiempo estuvo dedicada “a la construcción de pruebas de adelanto escolar”, en particular sobre lenguaje hablado, escritura, lectura y cálculo.⁴⁴

Basauri pudo llevar a cabo algunas actividades de investigación en la administración de Corona: redactó “boletas para el censo etnográfico”; elaboró un escrito sobre alimentación; inició “el estudio antropométrico de los alumnos de las escuelas”, elaboró además “algunas observaciones en torno al bocio”; organizó un curso sobre elementos básicos de la etnografía dado que los maestros habrían de ser capacitados para tareas de investigación (*ibidem*). También Basauri pudo echar a andar estudios psicológicos tratando de captar “la aptitud lógica y el factor abstracto de la inteligencia”.⁴⁵

Un episodio poco claro pero que es necesario destacar refiere a la precipitada salida de Basauri de Carapan. La poca información disponible indica que Basauri salió huyendo cuando algunos agraristas lo amenazaron. Por las tareas etnológicas que realizaba, tuvo que entrar en contacto con habitantes del grupo de los fanáticos. En esta versión, eso fue motivo suficiente para que los agraristas lo agredieran al grado de tener que abandonar, de manera inesperada, la región de estudio.

A pesar de que Corona reconoce esos aspectos positivos de las actividades llevadas a cabo por la EE, el tono de sus informes es sumamente crítico. De una población de ocho mil habitantes, en las escuelas estaban inscritos solo 681 alumnos, de los cuales, únicamente el 46.5% asistían

⁴⁴ Informe del 4 de mayo de 1933.

⁴⁵ Informe del 5 de septiembre de 1933.

con regularidad a clases. Zopoco era uno de los casos más dramáticos pues ahí asistía el 27% de los inscritos, todos ellos hijos de padres agraristas. En ese lugar, “después de un zafarrancho a tiros, los vecinos amenazaron al maestro y cerraron la escuela”; con apoyo del ejército la escuela fue reabierta poco después (*ibídem*). Pero la resistencia no sólo se manifestaba en la escuela sino en otros ámbitos. En un gran festival cultural organizado por la EE, al que asistieron cerca de 2000 agraristas, no se registró la asistencia de ningún “fanático”. A pesar de que “la fiesta se había llevado a cabo “satisfactoriamente”, el propósito de “despertar [el] buen entendimiento y fraternidad entre los dos bandos” había fallado por completo. Aquel evento era un claro emblema de la profunda división faccional, de la magnitud del problema de educar y organizar a los indígenas y de la inutilidad la EE.⁴⁶

Corona insiste en varios documentos que tanto en el área de la investigación como en el ámbito de la acción “la labor realizada por la Estación era insignificante y débil”; de hecho propuso concluir la experiencia de Carapan. El error de Sáenz y los miembros de la Estación al haber tomado partido a favor de los agraristas era insalvable.⁴⁷ Sí se pretendía seguir con el experimento, era necesario cambiar de sede. De hecho, a pesar de que existían ya algunos planes de trabajo para desarrollar en el año de 1934, aquel experimento terminó a finales de 1933.

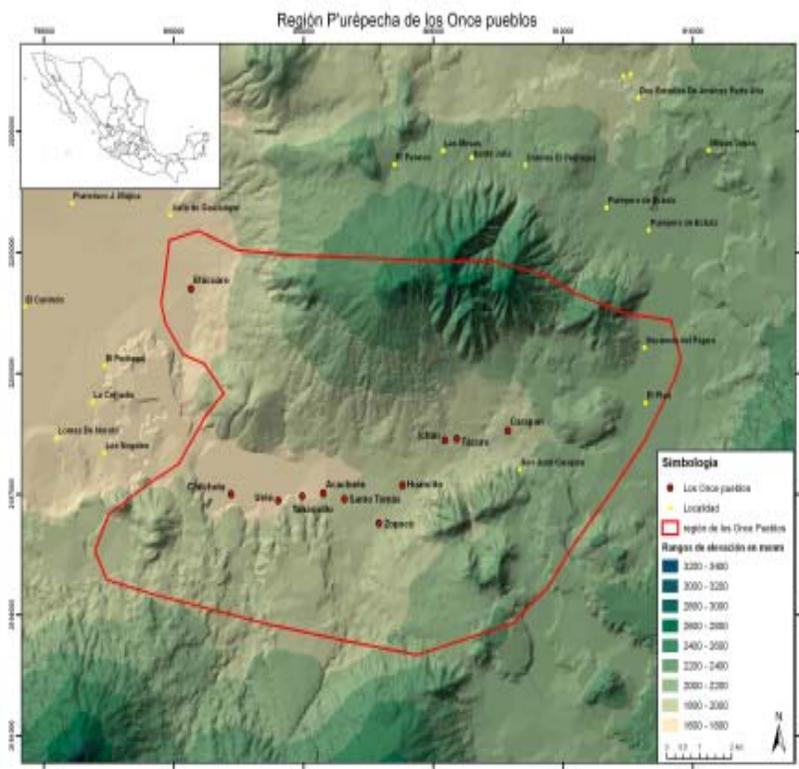
Observaciones finales

El penúltimo capítulo del libro de Moisés Sáenz sobre Carapan es una crítica a la obra realizada. Una conclusión importante de Sáenz de esa experiencia es que el mayor problema de los grupos indígenas era su aislamiento: “lo que pasa en la Cañada no sucede por que la comarca sea india, sino porque está apartada” (1936: 305). Sáenz estaba convencido de que la construcción de una carretera contribuiría mucho más que la

⁴⁶ AHSEP, DMC, Carta de Enrique Corona dirigida al Jefe del Departamento de Escuelas Rurales, 8 de junio de 1933.

⁴⁷ Informe del 5 septiembre de 1933.

escuela al cambio cultural y a la consolidación del Estado y la nación. Con todo, al asumir Lázaro Cárdenas la presidencia de la república, el nuevo mandatario anunció su intención de crear un departamento específico para la atención de asuntos indígenas. Sáenz se dio entonces a la tarea de redactar algunos textos con el ánimo de contribuir a la iniciativa de Cárdenas. Como el mismo Sáenz lo señala, sus propuestas derivaron “directamente de la experiencia de Carapan” (*ídem*: 312); sin embargo, sus proposiciones poco tuvieron que ver en la práctica con la creación del Departamento de Asuntos Indígenas como el propio Sáenz lo reconoce y como Alexander Dawson lo ha documentado.



Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Teoría y práctica de la educación indígena*, México, Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, FCE, 1992 [1973].
- Basauri, Carlos, “Los indios otomíes y la misión cultural de Actopan”, en *Quetzalcoatl, Órgano de la Sociedad de Antropología y Etnografía de México*, Tomo I, Año II, Número 3, 1930.
- Basauri, Carlos, *La población indígena de México*, tres tomos, México, Secretaría de Educación Pública, 1940.
- Dawson, Alexander, “‘Wild Indians,’ ‘Mexican Gentlemen,’ and the Lessons Learned of the Casa del Estudiante Indígena, 1926-1932”, *The Americas, A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, 57-3, 2001, pp. 329-361.
- De los Reyes, Aurelio, *Manuel Gamio y el cine*, México, UNAM, 1991.
- Escalona, José Luis, *Etúcuaro, la reconstrucción de la comunidad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- Gamio, Manuel, *Forjando Patria*, 4ª edición, prólogo de Justino Fernández, México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos, 1992 [1916].
- Gamio, Manuel, *Secretaría de Agricultura y Fomento. Programa de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos*, México, Oficina Impresora de la Secretaría de Hacienda, 1918.
- Gamio, Manuel, *Opiniones y juicios críticos sobre la obra de la Población del Valle de Teotihuacan*, México, Imprenta de la Dirección de Estudios Geográficos y Climatológicos, 1924.
- Lewis, Stephen, “A ‘Collective Psychological Experiment’ for the Mexican Nation: The Success and Failure of the Casa del Estudiante Indígena”, ponencia en Rocky Mountain Conference of Latin American Studies, 1999.
- Loyo, Engracia, “La empresa redentora. La Casa del Estudiante Indígena”, en *Historia Mexicana* XLVI, 1996.
- Loyo, Engracia, “El conocimiento del indio. Nuevo camino para su asimilación (1930-1940)”, en María Bertely (coord.), *Historias, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*, México, 2006, pp. 69-94.
- Rockwell, Elsie, *Hacer escuela, hacer estado*, Zamora, El Colegio de Michoacán, IPN, CINVESTAV, 2007.

Sáenz, Moisés, "Integrating Mexico Through Education», *Bulletin of the Pan American Union*, Agosto, pp. 762-777, 1927.

Sáenz, Moisés, *Carapan, bosquejo de una experiencia*, Lima, Librería e Imprenta Gil., 1936.

SEP, *La educación pública en México a través de los mensajes presidenciales desde la consumación de la independencia hasta nuestros días*, México, SEP, 1926, pp.290-294.

Siglas

AHSPE, Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública.

DER, Departamento de Escuelas Rurales.

DMC, Dirección de Misiones Culturales.

LA LUCHA CONTRA LOS CACIQUES INDÍGENAS EN LOS ALTOS DE CHIAPAS: DISIDENCIA, RELIGIÓN Y EXILIO EN CHAMULA, 1965-1977¹

Jan Rus
Universidad de California, Riverside
jan_rus@yahoo.com

Por más de treinta años, la comunidad maya tzotzil de Chamula se ha dado a conocer por los brotes de violencia religiosa. Repetidamente a lo largo de estos años, miembros de la comunidad, bajo la dirección de sus líderes tradicionales, los principales, han acorralado y expulsado de su territorio a parientes y vecinos que se atrevieron a abandonar la religión local conocida como tradición, un híbrido de creencias mayas antiguas y catolicismo popular, para convertirse al protestantismo o incluso al catolicismo ortodoxo. En sí, la magnitud de esta purga constante, que de acuerdo a la definición que uno elija, para finales de los noventa sumaría entre 2,500 y 30,000 personas,² habría atraído la atención de la prensa y el público. El hecho de que las expulsiones a menudo hayan sido acompañadas por golpizas, violaciones, y quema de casas y milpas les ha dado una fascinación sórdida tornándolas irresistibles para la prensa en México y el mundo.³

¹ La traducción de este artículo fue realizada por Jacinto Coello Imberton, y la revisión estuvo a cargo del autor.

² Algunas fuentes –las preferidas por las instancias que querían minimizar el fenómeno– reservaban el título “expulsado” para aquellos que habían experimentado la violencia de forma personal, lo cual limitaba su número a unos 2,500 hacia 1994 (Ángel Robles, comunicación personal, 1994.) Las estimaciones más elevadas comienzan con las que disputan el conteo oficial de los “expulsados en realidad”, elevando el total a cerca de 15,000; otras incluyen a todos los protestantes y católicos ortodoxos que actualmente residen fuera de la comunidad, unos 25,000; y finalmente aquellas que cuentan a los expatriados argumentando que se fueron para evitar la violencia, sin tomar en cuenta la religión, que son 30,000 o más. (Ver sucesivamente Morquecho, 1994: 50; Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, 2001; Alonso, 1997: 57; y Bonner, 1999: 87). La población que permanece en el municipio de Chamula de acuerdo con el censo de 2000 fue de unos 58,000 habitantes.

³ Pej., “Mexicans Convert as a Matter of Politics”, Wall Street Journal, 01/06/1988; “Ancient, Modern Beliefs Clash in Hills of Chiapas”, Los Angeles Times, 07/05/1992; “The Defiant Return”, Los Angeles Times, 1/09/1994. Ver también las citas en notas 4 y 5 abajo.

A pesar de que las expulsiones han sido casi continuas durante estas tres décadas, el significado que les ha sido adjudicado por fuereños, particularmente por otros mexicanos, ha cambiado radicalmente a partir de la década de los setenta. En los primeros años, los ataques en contra de los protestantes en particular (las expulsiones que más llamaban la atención) fueron ampliamente considerados como un efecto secundario lamentable del intento justificable y hasta cierto punto noble de la comunidad indígena por defenderse de los misioneros norteamericanos. De hecho, muchos de los artículos en los setenta llegaban a la conclusión de que la violencia no podía ser achacada en última instancia a los chamulas –de quienes ambos bandos estaban formados, se decía, por gente sencilla, fácilmente influenciada por el fanatismo religioso– sino a los misioneros extranjeros quienes supuestamente habían embaucado a algunos de ellos a cambiar su cultura antigua por el protestantismo.⁴

Para mediados de los ochenta, en cambio, el significado de las expulsiones dio un giro de 180 grados. En los medios de comunicación nacionales en particular, las expulsiones fueron vistas como responsabilidad de agresivos caciques locales, quienes cínicamente incitaban a sus partidarios en contra de los disidentes de cualquier índole, no sólo de los protestantes, con el fin de preservar y afianzar sus propias posiciones y privilegios.⁵

De forma general este cambio coincide con otro a mayor escala que se dio en la narrativa política popular en México entre los años setenta y ochenta. Se pasó de una narrativa en la que el principal villano era siempre los Estados Unidos, a una que, sin olvidar a los Estados Unidos, se enfocaba cada vez más en las iniquidades del PRI (Partido Revolucionario Institucional) y de la clase política. Pero ambas explicaciones dejaban a pueblos indígenas como los chamulas extrañamente divorciados de la

⁴ Pej., "Los extraños, indeseables en el país Chamula", *Excélsior*, México D.F., 15/03/1975 (p. A-1); "Extranjeros y políticos hacen tambalear la cultura indígena", *Uno más Uno*, 15/02/1978; "El Instituto Lingüístico del Verano, arma extranjera de sometimiento y disolución", *Proceso* #149, 10/09/1979 (foto y titular de la portada.)

⁵ Pej., "Javier Tushum, el mayor cacique de los Altos de Chiapas", *Uno más Uno*, México, D.F., 18/06/1983; "Las expulsiones, una manera caciquil de deshacerse de las víctimas", *Tiempo*, San Cristóbal, 04/08/1985; Estrada, 1995.

realidad del resto del país. En ambas explicaciones, tanto los líderes indígenas como sus sistemas políticos se consideraban esencialmente autónomos, quedando fuera de los procesos históricos, que se entendía, gobernaban la política en el resto del país. Ya fuera que estuviesen defendiendo a su aislada comunidad de los extranjeros, o que utilizaran sus exóticas creencias religiosas para repeler a los rivales que emergían de entre su propia gente, desde el exterior los principales de Chamula eran vistos como actores que tomaban sus decisiones sin ningún tipo de influencia externa, de acuerdo a la lógica peculiar de su propia cultura. De la misma forma, de acuerdo con ambas explicaciones, se pensaba que los objetivos de los disidentes eran principalmente religiosos, enfocados totalmente en la salvación, y por lo tanto distintos a los de otros mexicanos que durante el mismo periodo libraban una batalla secular en contra del PRI y sus jefes locales.

Lo que se argumenta en este artículo es que ambas explicaciones de carácter puramente religioso son superficiales y, en última instancia, incorrectas. Lo que ocurrió en cambio fue que, mientras el Estado corporativo se sumergía en una crisis a finales de los años sesenta y durante los setenta, y los ciudadanos comenzaban la lucha por regímenes más abiertos y democráticos a nivel estatal y nacional, los chamulas, como muchos pobres rurales en el país, comenzaron con la misma lucha a nivel local. Luchas que eran fundamentalmente políticas y económicas, eventualmente tomaron la forma de conflictos religiosos en Chamula así como en otras comunidades indígenas debido a la forma particular en la que el Estado corporativo se había insertado en las estructuras civiles y religiosas locales desde la década de los treinta (Rus, 1995). Sin embargo, incluso ese nivel de inserción no hizo que los conflictos religiosos de las últimas tres décadas fueran inevitables. Más bien, como veremos al enfocar nuestra atención en los primeros años del conflicto en Chamula, los disidentes políticos y económicos que fueron transformados en disidentes religiosos fueron empujados hacia esta transformación no sólo por los caciques locales con su mote de poder “tradicional” con raíz en la religión, sino también por decisiones bien intencionadas de actores fuereños que intentaban promover sus propios intereses, entre ellos, el gobierno estatal, oficiales del PRI, así como misioneros católicos y protestantes.

Es necesario agregar una última cosa, las expulsiones y la violencia en Chamula durante las últimas tres décadas se citan a menudo como prueba no sólo de la fuerza del cacicazgo chamula, sino también de las tendencias “tradicionalistas” y antidemocráticas de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas en general. Sin embargo, si nos enfocamos menos en los expulsores que en los expulsados, la misma evidencia serviría para probar lo contrario. ¿Cuántos otros han peleado tan persistentemente, y a tal costo, contra el corporativismo, el PRI y el caciquismo como los miles de expulsados chamulas? En vez de ser partidarios monolíticos y represivos del sistema de partido de Estado, los indígenas de Chamula, vistos a través de sus disidentes religiosos, podrían ser percibidos como héroes de la lucha por una sociedad más abierta y plural.

“La Comunidad Revolucionaria Institucional”

Entre la gente indígena, al menos, nadie se propuso de forma deliberada construir los cacicazgos que dominaron a las comunidades de Los Altos de Chiapas durante la segunda mitad del siglo XX. Al contrario, durante los años que siguieron a la Revolución Mexicana, muchas comunidades actuaron de forma explícita para impedir el ascenso de líderes que fueran algo más que servidores de sus compañeros. En Chamula, por ejemplo, el municipio indígena más grande e importante del Centro de Chiapas, incluso antes de que la Revolución terminara, los principales establecieron una serie de requisitos para desempeñar cargos municipales, creyendo que esto haría imposible que un hombre poderoso, o un grupo de hombres, comandaran el gobierno comunal de nueva cuenta. Los chamulas ya habían experimentado este caciquismo durante los veinte años que precedieron a la Revolución Mexicana cuando un puñado de jefes bilingües había dominado la comunidad, ocupando los puestos “constitucionales” de presidente municipal, juez y regidores. Seleccionados por las autoridades ladinas, estos oficiales habían implementado la nueva ley de impuestos y la ley de vagancia de 1890, creando las deudas que para 1910 habían obligado a más de dos terceras partes de los hombres de

Chamula a enrolarse en el trabajo estacional de las plantaciones de las zonas bajas de Chiapas. Estos mismos oficiales también cooperaron con los dueños de las plantaciones y contratistas de jornaleros en perseguir a miembros de la comunidad que huían a casa antes de desquitar sus deudas. Hasta en años recientes, los chamulas todavía recordaban a estos oficiales por “vender a sus hermanos a los ladinos (Rus 2004, 2005b; Washbrook, 2004).

Los medios impuestos por los principales para prevenir que tales abusos se dieran de nueva cuenta consistieron en decretar que sólo los ancianos que hubieran ocupado los puestos religiosos más altos de la comunidad, hombres que ya eran reconocidos como principales, podrían ocupar las “oficinas constitucionales” reconocidas por las autoridades externas. Para garantizar que los elegidos nunca hicieran arreglos a espaldas de los chamulas con gente no indígena, los principales decretaron además que los oficiales del ayuntamiento constitucional debían ser monolingües, incapaces de comunicarse con los ladinos por sí mismos.

El hecho de que el Estado permitiera que los chamulas se aislaran de esta forma se debió, en parte, a que después de 1920 los gobiernos indígenas ya no eran necesarios para la contratación de jornaleros. El reclutamiento y la disciplina de la fuerza laboral durante este periodo eran manejados por contratistas, conocidos como enganchadores, que trabajaban en acuerdo con los oficiales ladinos de bajo nivel, los secretarios municipales, quienes administraban las relaciones de las comunidades indígenas con el Estado y el mundo exterior. Estos tipos de administración, tanto públicos como privados, eran respaldados por bandas de hombres armados cuyos miembros en algunas ocasiones trabajaban como policías municipales y en otras como pistoleros privados. Sin embargo, durante la década de los veinte, rara vez se recurría a la fuerza. Después de las privaciones sufridas durante la Revolución, la mayoría de la gente indígena regresaba de forma voluntaria a la relativa seguridad y regularidad del trabajo estacional migratorio. El hecho de que los salarios fueran altos durante el auge del café de estos años ayudó a facilitar esta aceptación. Sin embargo, aun cuando comenzó la depresión de los años treinta y se empeoraron los salarios, prácticas de contratación, y condiciones laborales, los ancianos tradicionales chamulas decidieron no intervenir

en las relaciones entre chamulas y el “exterior”. Más bien, redoblaron sus esfuerzos por cerrar la comunidad, manteniendo la contratación laboral fuera de su territorio, pero a la vez rehusando combatir sus abusos.⁶

Si bien los líderes chamulas postrevolucionarios habían tenido éxito en limitar las conexiones de corrupción con los actores económicos ladinos y con el Estado, al mismo tiempo limitaron su capacidad de respuesta a las posibilidades (aún cuando estas hayan sido escasas) de una reforma agraria, organización laboral, y participación política fuera de los límites del municipio. Mientras esto sucedía, fue la rama de la ciudad de México del partido en el poder, el PNR (Partido Nacional Revolucionario), la que primero vislumbró la oportunidad que este aislamiento representaba. Cuando el PNR, bajo el mando del Presidente Lázaro Cárdenas, se lanzó a quitarle el control de Chiapas al reaccionario PNR estatal en la elección para gobernador de 1936, se dio cuenta de lo que el voto de los indígenas aún no movilizados podía inclinar la balanza a su favor en la contienda. Prometiendo la restitución de tierras comunales y la sindicalización, lo que llevaría a salarios más altos y a prácticas de contratación más honestas, estos agentes aseguraron el voto de las comunidades indígenas a favor de Cárdenas, un compromiso que garantizaban se haría realidad al enviar agentes montados y armados de su campaña para recoger el voto en las comunidades indígenas el día de la elección. Con el candidato cardenista ya electo y en funciones a finales de 1936, los agentes nacionales del PNR establecieron comités para la reforma agraria en comunidades indígenas, fundaron el Sindicato de Trabajadores Indígenas (STI) a lo largo de la región, que se convertiría en el único agente legal para todos los trabajadores migrantes contratados por los enganchadores, y organizaron comités permanentes del partido en los municipios indígenas. Para asegurarse de que la élite del estado de Chiapas reconociera este nuevo orden, durante los siguientes tres años los cardenistas confiscaron fincas situadas en lugares estratégicos y las entregaron ya fuera a los propios trabajadores o a comunidades vecinas, e hicieron, a través

⁶ Nótese que existía una considerable variedad en la forma en que las comunidades locales se adaptaron a estas nuevas condiciones inclusive el grado de activismo de sus gobiernos (Rus, 2004; Fenner *s/f.*).

del STI, que resultara imposible la contratación de trabajadores para las plantaciones sin que antes se hiciera reverencia al control cardenista. Para 1937, la rama cardenista del partido pudo ejercer control nacional y centralizado sobre Chiapas por primera vez desde antes de la Revolución.⁷

En Chiapas, como en el resto de México, los cardenistas se dieron a la tarea de institucionalizar sus lazos con los trabajadores y campesinos. En el caso de los Altos de Chiapas, esto significó forjar una nueva relación con las comunidades indígenas. Comenzaron instruyendo a los ayuntamientos indígenas para que nombraran a hombres jóvenes bilingües como representantes ante los consejos del STI, del comité regional de la reforma agraria, de la Confederación Nacional Campesina, y ante el Departamento de Protección Indígena del estado, si es que querían obtener algún beneficio de estas instituciones. En el caso de Chamula, el ayuntamiento nombró a ocho jóvenes escribanos, de entre 16 y 21 años de edad, para dichas posiciones a finales de 1936 (Rus, 1995). Desde la perspectiva conservadora de los principales que supervisaban el ayuntamiento, jóvenes de estas edades no representaban ningún tipo de reto ya que existían las restricciones para excluir del poder a todos aquellos que no hubieran tenido un puesto religioso o que fueran bilingües. De cualquier forma, estas nuevas posiciones no eran cargos municipales constitucionales, por lo que eran vistos como poco más que traductores.

Sin embargo, durante el periodo que comprendió las dos gubernaturas cardenistas en el estado de Chiapas (1937-1940, 1941-1944), el poder de los escribanos tanto en Chamula como en varios otros municipios de Los Altos aumentó de manera constante. A principios de 1939, los ayuntamientos, amenazados con quedar excluidos de la reforma agraria, se vieron obligados a aceptar a los escribanos como una especie de presidente municipal sombra. Por respeto a los requerimientos de precedencia que existían en municipios como Chamula, estos nuevos funcionarios fueron formalmente llamados escribanos del presidente dentro de sus munic-

⁷ Mientras ocurrían estos cambios en 1937, el PNR cambió de denominación a PRM (Partido Revolucionario Mexicano) en reconocimiento a su nueva forma de centralización. Se volvió el PRI (Partido Revolucionario Institucional) en 1946.

pios, y fueron cuidadosos en respetar a los ancianos presidentes y ayuntamientos. Sin embargo, fuera de Chamula, estos funcionarios eran reconocidos por el Estado como las autoridades legales de la comunidad cuando se trataba de llenar documentos oficiales o para representar a la comunidad en ceremonias oficiales.

El paso final en el proceso de consolidación de la posición de los jóvenes escribanos en los gobiernos comunales, y a través de ellos de la posición del partido nacional en esos gobiernos, se dio en 1943 cuando los cardenistas, convencidos de que el impulso que llevaban los conservadores en la política nacional significaría la pérdida de la gubernatura de Chiapas en 1944, alentaron a los escribanos a solicitar puestos dentro de las jerarquías religiosas tradicionales de sus comunidades. Durante los años siguientes estos hombres, todavía muy jóvenes, asumieron funciones rituales que normalmente eran realizadas por hombres 15 o 20 años mayores que ellos, puestos que ellos podían desempeñar sin haber ahorrado durante varios años ya que contaban con los salarios gubernamentales. Por un lado, para los ancianos, este servicio precoz, con el reconocimiento de la ruta tradicional al poder, convirtió a los escribanos en principales por derecho propio y resolvió la contradicción de su autoridad civil desordenada. Por otra parte, durante los siguientes años, abrió el camino para que los escribanos combinaran el poder secular que originalmente les había sido otorgado por el partido en el poder con la autoridad religiosa y cultural de los principales tradicionales. Aún no podían ser considerados caciques, pero la barrera que habían intentado construir los principales entre los líderes comunitarios y el empleo y la subordinación al Estado había sido quebrantada.

Mientras tanto, de 1944 a 1951, una serie de gobernadores conservadores revirtieron muchas de las reformas cardenistas, entre ellas la disolución del STI y el congelamiento de la reforma agraria. A lo largo de este periodo, los escribanos-principales se distinguieron por defender los intereses de sus comunidades. Por ejemplo, cuando en 1946 el gobierno municipal de San Cristóbal intentó imponer un impuesto a la gente indígena que traía sus productos al mercado de la ciudad, los escribanos-principales de Chamula, liderados por su miembro más audaz, Salvador Tuxum, organizaron un bloqueo de los caminos que conectaban a San

Cristóbal con los municipios indígenas. Con el apoyo de escribanos-principales en otras comunidades, los chamulas impusieron un boicot a la venta de alimentos a la ciudad lo que finalmente provocó que el impuesto fuera removido por el ayuntamiento cristobalense. De la misma forma, los escribanos-principales organizaron la resistencia cuando a finales de los años cuarenta los mayores productores de licor en Chiapas se aseguraron, apoyados por el Estado, el monopolio de su producto e intentaron obligar a las comunidades indígenas a comprar únicamente sus productos a precios sobrevaluados. Como parte de la resistencia, los escribanos-principales primero ayudaron a crear un comercio clandestino de aguardiente fuera del monopolio y libre de impuestos, y luego, unos pocos meses después, ellos, junto con sus socios, comenzaron a producir su propio aguardiente casero. Cuando el tesorero del estado y el monopolio respondieron enviando patrullas armadas a Chamula para cerrar las destiladoras ilegales, Salvador Tuxum y los demás escribanos-principales incitaron a la comunidad a oponer resistencia armada (Rus, 1995: 266-273; Lewis, 2004, 2005).⁸

Para el año de 1951, cuando el Instituto Nacional Indigenista (INI) estableció su primer Centro Coordinador regional en San Cristóbal, los escribanos-principales ya habían sido aceptados por sus vecinos como jefes en casi todas las comunidades de Los Altos. Reconociendo esta situación, el INI, con el objetivo de facilitar el funcionamiento de sus proyectos (y siguiendo el consejo de los antiguos cardenistas chiapanecos), los contrató desde un principio como sus primeros maestros bilingües, trabajadores en el sector salud, agentes agrícolas y administradores de las nuevas tiendas cooperativas. Cuando el sindicato de trabajadores y la reforma agraria fueron revitalizados, los escribanos-principales también ocuparon los puestos en el consejo de directores. Los chamulas, quienes como líderes del municipio indígena más grande de los 16 de la zona Altos representaban a un 25% de la población tzotzil y tzeltal de la región, sobresalieron particularmente en estas actividades.

⁸ Entrevistas con Salvador Tuxum, 07/11/1976; F. L. (agente fiscal, 1949-54), 14/01/1976; M. B. (proveedor de panela a las destiladoras de posh, 1949-54), 20/01/1976.

A mediados de la década de los cincuenta, de nuevo liderados por Salvador Tuxum, los chamulas fueron los primeros en comprar camiones y en comenzar a transportar de región a región las frutas y verduras que sus vecinos sembraban en Los Altos y el maíz que sembraban como aparceros en los Valles Centrales. Cuando a finales de los años cincuenta las embotelladoras de refrescos se dieron cuenta del potencial que tenía el mercado indígena, invitaron a Salvador Tuxum y a sus hijos para que fueran los primeros distribuidores exclusivos de Coca Cola, Pepsi Cola y eventualmente de cerveza en una comunidad indígena.

Dentro de las actividades “visibles” de Salvador Tuxum y sus colegas se encontraban los empleos gubernamentales, el transporte y algunas otras actividades comerciales con socios ladinos. Pero además, al incrementarse los ingresos de los escribanos-principales a lo largo de la región, estos comenzaron a dar préstamos de dinero, suplantando rápidamente a los comerciantes ladinos y a los terratenientes como el “banco” de la gente indígena. En el caso de Chamula, para inicios de la década de los setenta (cuando la población del municipio era de 30,000), se calculaba que sólo la familia de Salvador Tuxum tenía ingresos de más de 70,000 dólares al año provenientes de sus actividades visibles, es decir, de los salarios gubernamentales y la distribución de refrescos. Pero la mayoría de estos ingresos eran prestados a otros chamulas a tasas de interés que oscilaban entre cinco y el diez por ciento mensual, para financiar cultivos de maíz, pequeñas actividades comerciales y puestos religiosos. El capital acumulado que los Tuxum tenían a préstamo en ese momento quizás rondara el medio millón de dólares.⁹

⁹ Entrevistas con Marcelino y Juan Tuxum, 11/08/1975. En comparación, el salario mínimo rural en Chiapas en los setenta era aproximadamente 2.50 dólares, y a la mayoría de los chamulas se les pagaba menos.

Las contradicciones entre desarrollo, corporativismo y “tradicción”, 1952-1965

A mediados de los años cincuenta, Salvador Tuxum y su círculo de allegados en Chamula, así como muchos otros de los escribanos-principales en otros municipios, habían llegado a un punto en el que estaban lejos de ser los “servidores de sus compañeros”. Además del poderío económico, los escribanos-principales continuaban dominando las presidencias municipales y los puestos que representaban a sus comunidades frente al Estado y la nación. Como “ancianos tradicionales” también tenían bajo su mando el sistema de creencias y castigos que los indígenas habían usado históricamente para mantener la solidaridad y cerrazón con el fin de defenderse del mundo exterior. La combinación de estos poderes les permitía definir a sus opositores seculares o incluso personales como enemigos de la comunidad, y esto fue precisamente lo que hicieron.

La lucha por el aguardiente (*posh* en tzotzil) fue el primer gran ejemplo de la subversión de las defensas culturales. Después de un periodo inicial de lucha en contra del monopolio estatal del alcohol, que tomó la forma de una lucha popular por la defensa de la integridad territorial de Chamula, para el año de 1952 Tuxum y sus socios se habían convertido en los beneficiarios principales de la producción clandestina de alcohol y de su venta dentro del municipio. La mayor parte de la destilación se realizaba en la parte este de Chamula, lejos de los caminos de terracería que llevaban el tráfico hacia otros municipios. Una vez que el Estado intentó combatir el mercado negro del *posh*, los productores y sus aliados entre los escribanos-principales, hicieron que la región oriental se convirtiera en tierra de nadie.¹⁰ Los fuereños eran considerados de plano espías, y la gran mayoría de los residentes no involucrados en el negocio

¹⁰ Históricamente, la región oriental de Chamula ha sido más aislada que el centro y occidente. En las faldas de Tzontevitz, el cerro más alto del centro del estado, hay una serie de barrancas y cerros que dificultan el acceso a los parajes del oriente. Mientras tanto, los caminos de San Cristóbal a las comunidades indígenas al norte, y a las ciudades de Chiapa y Tuxtla al oeste, iban por los pasos y cuencas del occidente y centro del municipio, y los habitantes de esas dos regiones tenían más contacto con el mundo ladino. La cabecera también está en el oeste, y los escribanos-principales más importantes fueron del oeste y centro.

del *posh* eran vigilados cuidadosamente para que no se convirtieran en informantes. Se dice que los ancianos “autorizaron” unos 30 asesinatos de informantes en la región durante los años cincuenta.¹¹

Pero no todas las sospechas de “mala conducta” culminaban con la muerte. La acusación común en contra de aquellos que rompían filas, o contra aquellos que retaban a los principales (y a sus intereses económicos), era que habían ido en contra de los deseos de los santos de la comunidad, lo que podría significar un desastre para todos. Los que eran encontrados culpables de actos menores de inconformidad podían ser encarcelados y eran obligados a disculparse. Faltas más serias podían llevar a la imposición de costosos cargos religiosos, multas, o hasta el exilio de la comunidad. Sólo en los casos más graves los acusados eran matados.¹²

Mientras tanto, los oficiales del gobierno del estado, y más específicamente el Departamento de Asuntos Indígenas en Los Altos, estaban al tanto de lo que acontecía en Chamula, y en privado mostraban preocupación por los excesos de los escribanos-principales. Pero también sabían que a pesar de los beneficios personales que obtenían los escribanos-principales de sus puestos, éstos eran esenciales para el Estado. En primer lugar, debido a su habilidad para imponer la disciplina “tradicional” a la población, era posible mantener el orden en Chamula a través de sólo unos cuantos líderes. De hecho, por medio de apenas unas tres docenas de escribanos-principales dispersos por todos Los Altos, el Estado fue capaz de gobernar a 90,000 tzotziles y tzeltales. Además, el PRI dependía de los escribanos-principales para canalizar los votos de comunidades enteras hacía el PRI durante las elecciones, relación demostrada por el hecho de que el jefe de Asuntos Indígenas de 1954 en adelante era por lo regular el delegado oficial del PRI para los municipios de Los Altos.¹³

¹¹ Entrevista con M. M. (destilador chamula), 17/12/1976; M. B., (vendedor de panela), 20 y 23/01/1976; Manuel Castellanos (INI) 19/09/1975; Daniel Sarmiento Rojas (Secretario de Gobierno de Chiapas, 1985-1988), 09/09/1976. Ver además Lewis, 2004, 2005. (A principios de los setenta, cuando el INI consideraba que aún existían como 360 destiladoras clandestinas en Chamula, los fabricantes de *posh* del municipio todavía pagaban unos 5 dólares al mes a los escribanos-principales para defenderlos de los fiscales y de Hacienda del Estado).

¹² Ver Pozas, 1977: 61-72; comparar con Nash, 1970.

¹³ La importancia de los votos indígenas de Chiapas en las elecciones nacionales se puede apreciar en las elecciones presidenciales de 1988, cuando Carlos Salinas de Gortari ganó el 97% de los votos en

No obstante, dadas las obvias injusticias, y tal vez más importante aún, dada la creciente subversión de los ideales comunitarios de igualdad y de los puestos públicos como un servicio, no sorprende que para inicios de los años sesenta comenzaran a darse algunos signos de reacción ante el mando de los escribanos-principales. Los primeros se vieron cuando se mostraron señales de interés en el protestantismo, particularmente en los parajes de la región oriental. Se dice que parte del atractivo consistía en el rechazo de los protestantes al alcohol.¹⁴ Sin embargo, tal vez los primeros en confrontarse abiertamente con los escribanos-principales fueron jóvenes innovadores en lo económico. Para inicios de los sesenta, éstos ya incluían no sólo a los que durante la década anterior habían sacado provecho de la expansión del sistema de caminos en los Valles Centrales, convirtiéndose en aparceros y en colonos de nuevas tierras, sino también personas que con el crecimiento de la red de caminos comenzaron a participar en el comercio intermunicipal e interregional. Por más incipiente que haya resultado en términos absolutos al comienzo este tipo de comercio, para la segunda mitad de la década de los sesenta hombres que hasta apenas unos años atrás transportaban bolsas y cajas de productos agrícolas en camiones y autobuses pertenecientes a gente no indígena, empezaron a comprar sus propios camiones y convertirse en comerciantes de tiempo completo. Aunque nunca fueron muchos –en los setenta sólo el cinco por ciento de la población económicamente activa de los municipios de Los Altos contaba con acceso directo a los caminos– estos comerciantes representaban una clase emergente de actores relativamente independientes en las comunidades alteñas (Collier, 1989: 116ss.; Wasserstrom, 1980: 14, 25ss.; Nash, 1970: 72ss). Con el paso del tiempo, fueron expandiendo sus actividades a nuevos sectores

el distrito electoral que comprende Chamula; 41,000 votos más que todos sus oponentes juntos. En total, Chiapas le dio el 79% de sus votos, un margen de 330,000 votos sobre sus oponentes (Comisión Electoral del Estado, 1991).

¹⁴ En 1963, después de casi diez años de proselitismo, había sólo diez conversos presbiterianos en Chamula. Para 1966 había cien, casi sin excepción en el oriente donde se reunían clandestinamente. De allí la congregación creció muy poco hasta 1976. (Party Line, 1963-66 (publicación noticiosa del Instituto Lingüístico del Verano, Mexican Branch, Huntington Beach, California); Steven, 1976, Gossen, 1989).

relacionados al cultivo de frutas y verduras, comercio en pequeñas tiendas y al préstamo de dinero.¹⁵ Hacia la segunda mitad de los sesenta, sus medios económicos independientes los hicieron entrar cada vez más en conflicto con los escribanos principales.

El segundo grupo de personas que estaba en pugna con los escribanos-principales estaba constituido por el creciente número de jóvenes graduados de la escuela primaria. En el caso de Chamula, en donde en 1952 el INI había dado los primeros 16 trabajos de maestros a ex escribanos, algunos de ellos apenas alfabetas y ninguno con más de dos años de educación formal, para 1975 más de 500 miembros de la comunidad se habían graduado del sexto año, que en ese entonces era el requisito para convertirse en promotor. A pesar de que los gobiernos estatal y federal habían logrado absorber a más de trescientos como maestros, trabajadores de salud y agentes de extensión agrícola, quedaba un número casi igual que veía sus ambiciones frustradas. Ya que los escribanos-principales por lo general propugnaron que fueran sus familiares los primeros en ser empleados por el gobierno (por ejemplo, en 1975 el 80 por ciento de los promotores en Chamula eran hijos, hermanos, o sobrinos de los primeros escribanos, este número ascendía al 100 por ciento en la comunidad aledaña de Mitontic), estos se convirtieron en el blanco de las frustraciones. Sin embargo, incluso jóvenes graduados con empleo estaban insatisfechos con su situación. A pesar de estar bien o mejor calificados que los escribanos originales, las posibilidades de obtener un rango de igual importancia dentro de sus comunidades eran prácticamente nulas, ya que eran excluidos de los puestos ocupados por los mismos escribanos, y por la preferencia de esos para que sus propios familiares los reemplazaran.¹⁶

Desafortunadamente, las estructuras históricamente jerárquicas y centralizadas de las comunidades indígenas de Chiapas, mismas que se habían prestado tan bien a los esfuerzos del Estado y del partido en el

¹⁵ Sobre la expansión de la frontera agrícola, ver Cancian, 1972; sobre cambios en las actividades económicas, Wasserstrom, 1976, 1980; Collier, 1989, 1998; Diane Rus, 1990; Cancian, 1992; Rus, 2005a.

¹⁶ Modiano y Pérez, 1976; notas de campo, Diane Rus, 1975; Pineda, 1996.

poder para controlar a los pueblos indígenas como grupos corporativos, no se adaptaron a la presión para la democratización representada por el creciente número de graduados escolares y nuevos pequeños comerciantes. En lugar de aceptar a estos nuevos actores económicos, o de crear espacios para los jóvenes graduados y los promotores más ambiciosos, los escribanos-principales en muchas de las comunidades de Los Altos usaron el poder que tenían como ancianos tradicionales, en particular su cada vez más arraigado control sobre la religión, para obstruir y descarriar a estos grupos. El primer recurso que utilizaron consistió en forzar a estos nuevos actores a desempeñar los costosos cargos religiosos y civiles. Si con eso no lograban subordinarlos (debido a que el número de jóvenes ambiciosos comenzó a ser mayor que el número de cargos, este escenario fue cada vez más común), los escribanos-principales comenzaron a organizar ataques de los vecinos a las tiendas y propiedades de esta nueva clase argumentando que “se estaban beneficiando a expensas de la comunidad”. En varios casos bien documentados de los años sesenta y principios de los setenta, estos ataques, so pretexto de que estaban “socavando la solidaridad de la comunidad”, produjeron la intimidación e incluso la muerte de hombres y mujeres jóvenes e innovadores, cuando en realidad su ofensa más grande había sido entrar en competencia con los escribanos-principales.¹⁷

El problema radicaba en que la mayoría de los miembros de la comunidad en verdad creía en la “comunidad” y en la solidaridad igualitaria, creencias alentadas por los escribanos-principales más y más para su propio beneficio. El hecho de que los principales se hayan hecho ricos siendo dueños de camiones y tiendas y prestando dinero, era considerado una excepción permitida a la regla, ya que, después de todo, eran ellos los que servían a la comunidad y por lo tanto “necesitaban” recursos extras para poder cumplir sus funciones. Mientras tanto, los que comenzaron a realizar estas actividades después eran acusados de “trabajar para sí mismos”, y, por lo tanto, de ser indignos. Desafortunadamente, para estos jóvenes intrusos como clase, ninguna reverencia, ni la aceptación de car-

¹⁷ Pej., Chamula: Rus, 1995: 274-276; Amatenango: Nash, 1970; y para el caso menos pronunciado de Zinacantán: López, 1985.

gos parecían quitarles esa reputación. Por otra parte, desde la perspectiva de muchos de los jóvenes educados y de los nuevos pequeños comerciantes, los escribanos-principales eran percibidos cada vez más como hipócritas que usaban a la religión y a la “comunidad” como pretexto para mantener concentrados el poder y la riqueza en sus propias manos.

Por lo tanto, en el transcurso de los años sesenta, un creciente número de hombres jóvenes (y unas cuantas mujeres) en la mayor parte de las comunidades tzotziles y tzeltales de Los Altos, a pesar de haber desempeñado cargos y cumplido con las demandas de “tradicción” definidas por los escribanos-principales, se sentían frustrados por la imposibilidad de convertirse en iguales con respecto a los antiguos escribanos, o incluso por no poder optar libremente por oportunidades que estaban formalmente abiertas para ellos. Manifestaciones de resentimiento de estas personas comenzaron a aparecer casi de forma simultánea a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta; dos de las primeras fueron el aumento repentino de conversiones al protestantismo en las comunidades tzeltales del Norte (Oxchuc, Bachajón, Yajalón), y al Sur el faccionalismo asesino que se presentó en el pueblo tzeltal de Amatenango.

Poco tiempo después, sin embargo, ocurrieron casos similares de jóvenes comerciantes y de graduados luchando en contra de los principales establecidos por la libertad de alcanzar sus propias oportunidades en los municipios de Zinacantán, Chamula, Mitontic, Cancuc, Chanal y Tenejapa, en la zona central de Los Altos.¹⁸ A pesar de que cada uno de estos conflictos tuvo sus propias características como resultado de las particularidades históricas locales, de los nichos económicos, e incluso de las personalidades de los líderes involucrados, de forma importante era la misma batalla la que se libraba en todos lados. En esencia, era el resultado de la contradicción que existía entre la influencia centralizadora y autoritaria de las políticas administrativas del Estado de los 30 años

¹⁸ Para los tzeltales del Norte, Beekman y Heffly, 1968; Esponda, 1986: 255ss.; y entrevistas con Manuel Castellanos, 1975; Amatenango: Nash, 1970; Zinacantan: Wasserstrom, 1989 (cap. 6); Chamula: textos tzotziles, #22 (marzo de 1990), y #435 (septiembre de 2000), notas de campo de J. y D. Rus; Mitontic: "Cartas a patrocinadores," Kenneth y Nadine Weathers, misioneros del Instituto Lingüístico del Verano, 06/01/1965, y 07/11/1965; Cancuc, Chanal, y Tenejapa: entrevistas con Manuel Castellanos, 1975; Esponda, 1986: 267ss.

previos, que llevaron a la creación de los escribanos-principales, y la tendencia democratizadora de las políticas de desarrollo implementadas de la primera mitad de los años cincuenta en adelante, que alentaban el ascenso de una nueva clase de hombres jóvenes demasiado numerosa y ambiciosa como para aceptar el control de los antiguos escribanos.

La resistencia unida, 1965-1970

La primera confrontación importante entre los escribanos-principales de Chamula y los grupos que eventualmente conformaron la oposición en la comunidad se dio en 1965, cuando unos cuantos hombres de los parajes orientales de la comunidad pidieron directamente al gobierno federal la construcción de un nuevo camino que conectara su región con la ciudad de San Cristóbal. Hasta entonces todos los caminos para camiones en Chamula habían sido trazados de forma que atravesaran la cabecera municipal, aparentemente con el fin de prevenir la entrada de “fuereños” a la crítica región oriental. Sin embargo, no era coincidencia que pasara por ahí ya que al obligar el tráfico a atravesar la cabecera, los escribanos-principales podían mantener un registro de la mercancía que se movía y así asegurarse de que ésta era transportada en sus propios camiones. Desafortunadamente, debido a sus gestiones, el hombre que había llevado la petición para el nuevo camino al gobierno superior fue “desaparecido”, estrangulado, según el testimonio de testigos oculares, por miembros del ayuntamiento actuando bajo las órdenes de los escribanos-principales. Su ofensa fue el “haber ofendido la unidad tradicional y el respeto por la jerarquía en la comunidad”.¹⁹

Con este crimen, el patrón de reacción de los escribanos-principales hacia los intentos de abrir la economía y política de Chamula fue estable-

¹⁹ El asesinato ocurrió el 4 de octubre de 1965 (textos tzotziles #s 22 y 435, *ibid.*; entrevista con SLC, 15-x-1975, notas de campo de J. y D. Rus.) *La Nación*, 25/06/1974, resume las versiones de estos hechos de los jóvenes disidentes. Una versión alternativa, aceptada –y discretamente esparcida– por miembros del ayuntamiento quienes participaron en el asesinato es que la “ejecución” fue por haber delatado a los productores clandestinos de alcohol en Chamula ante las autoridades del gobierno federal a cambio de una recompensa (Entrevista con MT, 14/08/1975).

cido. Apelando a la solidaridad de la comunidad y a la “tradición”, desataron una rápida e incontestable racha de violencia en contra de cualquier disidente que cuestionara su monopolio. También fue establecido el patrón con el que reaccionaría el Estado ante la creciente tiranía de los escribanos-principales. En este caso, así como en prácticamente todos los casos del mismo tipo, el interés de la burocracia de asuntos indígenas por preservar el mando de los antiguos escribanos fue más importante que el de realizar la tarea de investigar y procesar los crímenes. Argumentando que el destino del mensajero era imposible de determinar, y por tanto el caso no podía proceder, el Estado no hizo nada.²⁰

Aunque este asesinato pudo haber pospuesto por unos cuantos años la construcción del camino hacia los parajes orientales de Chamula, y tal vez incluso retardado la organización de los disidentes de la comunidad, ellos mismos aprendieron la lección de que las futuras protestas deberían incluir tal cantidad de gente de que ninguno pudiera ser señalado –deberían exponer su caso de forma abierta y frontal para dificultar el que fueran descarrilados con ataques individuales y secretos–, así como de la necesidad de contar con aliados fuera de Chamula para asegurarse de no ser ignorados por el Estado.²¹

Sólo un poco más de tres años después, muchos de los mismos retadores se involucraron en un motín más extenso que atrajo la atención del mismo gobernador de Chiapas. En el otoño de 1968 el presidente municipal de Chamula, uno de los escribanos originales del periodo de Cárdenas, decretó que cada hogar de la comunidad debía contribuir con 30 pesos (2.40 dólares estadounidenses en ese entonces, el equivalente a casi dos días de salario) para la construcción de un nuevo cabildo. En

²⁰ Entrevista con Mariano Ruíz (encarcelado por el asesinato en 1971), 28/10/1975; Peter Haviland, entrevistas con el padre de la víctima y otros disidentes, 08/1975 (Archivo del Proyecto Harvard en Chiapas, APHCh). Se conocen muchos casos de jóvenes empresarios golpeados y arrestados por prestar dinero a finales de los cincuenta y principios de los sesenta, y de acuerdo a los testimonios, hubo al menos un hombre asesinado por cuestionar el que los escribanos-principales poseían propiedades en cada ejido de la comunidad.

²¹ La Misión Chamulade la diócesis se fundó el 13/05/1966, y emprendió sus primeros grupos de reflexión en el este de Chamula en octubre del mismo año (Iribarren, 1980:1-2). El primer indicio de una pequeña congregación protestante en la misma región se da en marzo de 1965 (Bonner, 1999: 58).

unas cuantas semanas se reunieron alrededor de 100,000 pesos (8,000 dólares). Sin embargo, luego de que pasaran algunos meses y de que la construcción no comenzara, un grupo de jóvenes emprendedores y maestros de los mismos parajes orientales que habían pedido la construcción del nuevo camino en 1965, viendo la oportunidad de evidenciar la arrogancia y corrupción de los escribanos-principales, movilizaron a sus vecinos para protestar. Cerca de 3,000 manifestantes se reunieron en uno de los parques a las afueras de San Cristóbal preparándose para marchar al centro de la ciudad en lo que sería la primera protesta indígena desde la década de los treinta. Temerosos de que esta “invasión” significara el inicio de una “guerra de castas”, los cristobalenses solicitaron la ayuda inmediata del gobierno estatal para contener a los manifestantes. El Estado lo logró prometiendo inmediatamente fondos de su propio Departamento de Asuntos Indígenas, complementados por una contribución del Instituto Nacional Indigenista (INI), para construir el nuevo cabildo sin ningún costo para la comunidad, y prometiendo regresar los fondos que habían sido recolectados originalmente. Para calmar los ánimos, el Estado también accedió a construir el camino a la región oriental que por tanto tiempo había sido retrasado. Sin embargo, el gobierno estatal se esforzaba por mantener la legitimidad de su agente, el presidente municipal de Chamula, incluso pagando con sus propios fondos el dinero que él había desviado de la colecta original. Para hacer aún más claro su apoyo, antes del comienzo del año escolar 1969-1970 el INI despidió a todos los maestros que habían estado involucrados en la protesta.²²

A pesar de los esfuerzos por desarticular el creciente movimiento de oposición en Chamula –y a pesar de medidas aún más extremas adoptadas por los escribanos-principales–, que durante el cambio de año 1968-1969 lograron convencer a muchos de los vecinos de los manifestantes

²² Entrevista con Manuel Castellanos, ex director del Departamento de Asuntos Indígenas, 08/08/1975, 25/04/1976; Peter Haviland, entrevistas con Miguel Kashlan, líder opositor, 08/1975 (APHCh); "Carta a Patrocinadores", Kenneth y Eileen Jacobs, misioneros de Instituto de Lingüístico del Verano, 05/1968. De acuerdo a Kaxlan, el gobierno otorgó 100,000 pesos para el cabildo y 60,000 para una escuela nueva. (NB: A pesar de que había existido grupos de reflexión católicos en los parajes rebeldes por año y medio previo a la "rebelión del cabildo", no existe evidencia de que el sacerdote o la iglesia participaran en alguna forma. Ver Iribarren, 1980: 6ss.

de que la marcha de 1968 no era nada más que un intento por desestabilizar la unidad comunitaria basada en la religión, provocando así que se dieran violentas disputas faccionales en varios de los parajes de la comunidad— el movimiento de oposición no sólo sobrevivió sino que incluso adquirió más determinación. El movimiento también consiguió un aliado externo, la “liberacionista” diócesis de San Cristóbal, que ayudaría a escalar la lucha a un nuevo nivel.

Poco después de ser nombrado como obispo de Chiapas, Samuel Ruiz estaba convencido de que la gente indígena que conformaba casi la mitad de su congregación era católica sólo en el papel, y que en lugar de “parroquias”, sus comunidades deberían ser consideradas como “misiones” y ser “reevangelizadas”. Al ser la comunidad indígena más grande del Estado, y la más cercana a la diócesis de San Cristóbal, Chamula se convirtió en uno de los primeros experimentos asociados con este nuevo tipo de políticas, y la “Misión Chamula” fue inaugurada en mayo de 1966. De acuerdo con las cartas a sus seguidores, el padre Leopoldo Hernández, encargado de la misión, llevó a cabo su tarea con la impresión de que la “tribu” chamula, no sólo estaba aislada del resto de México, sino que también, a excepción de algunas prácticas superficiales de costumbres católicas que databan de la época de la conquista, no había sido tocada por las influencias del cristianismo y de la modernidad. En consecuencia, su misión ofrecería tanto instrucción religiosa como ayuda práctica, que incluía lecciones en la cría de gallinas y cerdos, cuidados médicos y cursos “actualizados” en métodos occidentales para la crianza de niños y el cuidado del hogar.²³

Condescendiente como el padre Hernández haya sido, los beneficios materiales ofrecidos por la misión pudieron de alguna forma atraer a varios miembros de la comunidad a la “nueva” Iglesia católica. Sin embargo, el impacto más grande de la Misión Chamula vino del hecho de

²³ Sobre Ruiz, ver Tangeman, 1995; Rolland, 1996 y Womack, 1999. En su primera carta a sus patrocinadores, Hernández escribió que el chamula era “terco y testarudo, indiferente al dolor, criminal, y muy entregado a la embriaguez,” y que en “...cuatro siglos, es decir desde Hernán Cortés... han vivido independientes, se rigen por sus propias leyes, y obedecían únicamente a los ancianos” (Citado en Iribarren, 1980:1). Ver también O'Connor, 1970.

que llegó a la comunidad justo en el momento en el que un gran grupo de ambiciosos y frustrados jóvenes se enfrentaban contra los límites impuestos por los escribanos-principales. Con el entrenamiento de catequistas nativos, y luego con la provisión de espacios de reunión en parajes alejados de la cabecera en donde éstos podían discutir los problemas de la comunidad y lo que se podía hacer al respecto, la misión proveyó tanto legitimación externa como aliento para estos jóvenes inquietos. Tal apoyo no había estado disponible antes del conflicto por el camino en 1965, por ejemplo, e incluso la controversia por el cabildo en 1968 ocurrió antes de que la misión del padre Hernández fuera establecida por completo. Pero para el mes de abril de 1969 el padre Hernández reportaba que había 15 catequistas reuniéndose regularmente con 830 “cristianos”. Por primera vez, una voz alternativa fuerte comenzaba a escucharse regularmente en los asuntos locales. De acuerdo con los testimonios de los participantes, fue durante estas reuniones, dedicadas a la concientización, en las que muchos de ellos comenzaron a pensar acerca de la manipulación de la religión y de la política en Chamula, y a contemplar una comunidad en la que la toma de decisiones por consenso y el compartimiento de recursos, que muchos creían eran los ideales más profundos de Chamula, podían ser llevadas a cabo. Fue también en estas juntas, y en los documentos contemporáneos de la Misión Chamula, en las que se comenzó a usar el término “cacique” para referirse a los escribanos-principales y su poder relacionado con la estructura autoritaria del PRI y con el Estado unipartidista.²⁴

Este tipo de pensamiento independiente era justamente lo que los jefes chamulas más temían; aunque al mismo tiempo les dio los medios para levantar a sus seguidores. Clamando que las reuniones estaban socavando la unidad religiosa y social de Chamula, los escribanos-principales argumentaron que si los santos de la comunidad se sentían descuidados

²⁴ Iribarren, 1980: 6ss; “Testimonios de atropellos en Chamula del 15 de octubre al 23 de noviembre de 1974, dados por catequistas expulsados”, San Cristóbal (11 pp. ms); Rus, notas sobre reuniones del “Equipo Tzotzil” diocesano acerca del caso de Chamula, 27/08/1975; entrevistas con hermana Miriam de la Misión Chamula y el padre José Luis Argüelles. O. P., párroco interino de Chamula, 09/1975.

por el hecho de que se llevaran a cabo reuniones lejos de su casa en la cabecera, su cólera le podría traer consecuencias fatales a toda la comunidad. Oleadas de miedo y enojo inundaron el municipio durante 1968 y 1969, lo que llevó al aumento de las amenazas en contra de la vida del padre Hernández y de sus colaboradores. Finalmente, en una reunión convocada por el ayuntamiento en la cabecera el 7 de octubre de 1969, un portavoz lo hizo explícito: por la seguridad espiritual de la comunidad, el padre Hernández y sus colaboradores, monjas y seglares, debían ser ejecutados de no abandonar la comunidad. Para proteger su integridad, el obispo los removió el 12 de octubre.²⁵

Reubicada en San Cristóbal, la misión continuó con sus actividades. Para principios de 1970 el número de catequistas en entrenamiento se había duplicado a 30, y junto a otras parroquias tzotziles encontraron nuevas formas tanto de ayudar a sus congregaciones como de agraviar a los caciques. La más significativa de estas fue la fundación de una caja popular tzotzil a inicios de 1970. Con un capital inicial de 30,000 pesos proveniente de *Catholic Relief Services*, la caja podía hacer préstamos a intereses mensuales del tres por ciento, a diferencia del 10 por ciento mensual que los chamulas, por ejemplo, pagaban a sus caciques. Para mediados de los setenta, la caja contaba con más de mil miembros de seis municipios –más de la mitad chamulas–, y tenía ahorros –y préstamos– por más de 500,000 pesos (40,000 dólares).²⁶

La vía de las elecciones, 1970-1974

Aunque las agencias federales y estatales llegaron al rescate de los escribanos-principales durante la huelga del cabildo, reafirmando con esta acción su poder, ni el INI, ni Asuntos Indígenas, ni tampoco el gobierno

²⁵ Iribarren 1980: 8ss.; notas de Haviland (APHCh); entrevistas con el padre Argüelles, Chamula, 09/1975. En su queja al gobierno, los caciques alegaron como pretexto que la misión había dañado el edificio histórico de la iglesia con los chiqueros y los gallineros. Sin embargo, dentro de Chamula se clamaba que el párroco y los catequistas estaban sembrando diferencias entre las creencias de los chamulas, y que el castigo divino caería sobre todos.

²⁶ Entrevista con la hermana Miriam, Nueva Primavera, 07/09/1975. Un gran porcentaje de los chamulas que habían sacado préstamos de la caja fueron expulsados del municipio a partir de 1974.

estatal estaban satisfechos con el liderazgo en Chamula. Si antes fueron una herramienta útil, los escribanos-principales ahora eran vistos por muchos como un riesgo. Se habían vuelto demasiado ambiciosos y represivos, en especial de los jóvenes líderes que el mismo INI había capacitado. Tal vez lo peor de todo fue que se habían vuelto demasiado independientes de aquellos en el gobierno estatal que se consideraban sus superiores. Esta era la oportunidad para aplacarlos. El agente de este cambio fue el Dr. Manuel Velasco Suárez, candidato del partido del PRI para gobernador en 1970. Vástago de una de las familias más ilustres de San Cristóbal, durante su campaña Velasco Suárez se enteró tanto por el obispo Ruiz como por sus propios familiares que los jefes chamulas se habían convertido en el principal "obstáculo del progreso" para el municipio. A sus colaboradores, Velasco les hizo saber que en cuanto él fuera electo se distanciaría de los "hampones" que tenían el poder en Chamula.²⁷ La manera más conveniente de deshacerse de ellos sería convocando a elecciones libres en el propio municipio, y el medio serían los jóvenes disidentes, la gran mayoría de los cuales ya estaba organizado para este momento en torno a la Misión Chamula.²⁸

²⁷ Resulta interesante que Velasco Suárez los llamara "hampones." Desde 1968, la diócesis se refería a Tuxum y sus socios como caciques; pero dado que dentro del PRI no se consideraba un término peyorativo, Velasco Suárez parece haber considerado que no justificaba la depuración que él planeaba para Chamula.

²⁸ Entre las historias acerca de esta elección, se cuenta que el obispo, frustrado por sus tratos con los caciques de Chamula, trató de influir en el gobernador entrante y sus hermanas, quienes eran viejos conocidos suyos (S. M., 08/09/1975); que los líderes de la rebelión del cabildo de 1968 se dirigieron al director del INI y obtuvieron su aprobación para la candidatura de un disidente con tal que fuera un profesor bilingüe (entrevista con Peter Haviland, Miguel Kashlan, 28/08/1975); que Velasco decidió por su propia cuenta destituir a los caciques, quienes no eran de su agrado personal (entrevista con Daniel Sarmiento Rojas, posterior Secretario de Gobierno, 9/09/1976); y que Ángel Robles, coordinador de la campaña de Velasco Suárez en Los Altos y luego director de Asuntos Indígenas, tomó la decisión de destituir al principal jefe chamula, Salvador Tuxum, con el objetivo de abrir la comunidad al cambio y el progreso (conversación con FP, 03/01/1976). Cabe señalar que estas son historias orales locales. Hay también una narrativa política nacional, según la cual cuando Echeverría tomó el poder a finales de 1970, él y su equipo de trabajo alentaron el fortalecimiento de los partidos políticos de oposición para poder, hasta cierto punto, canalizar las luchas políticas hacia las elecciones, donde pensaban que serían más fáciles de manejar. (Segovia, 1974: 53-58) En los albores del periodo de gobierno de Velasco Suárez, su yerno, Manuel Camacho Solís, también describió la necesidad de controlar los "feudos" caciquiles locales para consolidar el régimen (Camacho, 1974:93ss.).

El drama inició con las elecciones municipales posteriores a la elección de Velasco en el otoño de 1970. Los disidentes chamulas, apoyados por el padre Hernández, propusieron por primera vez a un candidato de oposición para la presidencia de Chamula. También organizaron la primer campaña política en el municipio, montando altavoces en una camioneta pick up que recorrió los caminos de terracería cercanos al centro del municipio, prometiendo líderes jóvenes y honestos. A juzgar por la participación en la protesta de 1968 y los testimonios de los participantes en esta campaña dos años más tarde, puede ser que más de la mitad de la población de Chamula oriental y tal vez la misma cantidad de la población en el oeste apoyaran a los insurgentes. Es difícil tener certeza porque aunque el candidato insurgente obtuvo el respaldo de la mayoría de los que llegaron a la cabecera municipal y estuvieron en la cola para ser contabilizados el día de las elecciones, la idea de elecciones en las que realmente se votaba era una novedad, y la mayoría de los chamulas –la “mayoría silenciosa” no votó–. Ellos, en cambio, parecían asumir que el ganador sería elegido por un consenso entre los principales como en el pasado, y simplemente esperaron esa decisión. Sin embargo, el DAI –el cual se encargó de la elección– rechazó las quejas de los tradicionalistas en las que objetaban que la elección no expresaba la voluntad de los chamulas, por lo que el resultado permaneció.²⁹

El ganador fue un joven maestro bilingüe quien había participado en los grupos de discusión de la Misión Chamula e invertido sus ahorros en la caja popular, pero quien también pertenecía a una respetada familia de ancianos tradicionalistas. Por lo que en cierto sentido, favorecía a ambos lados de la división en Chamula, y su elección abría el camino hacia el poder en la comunidad sin que se diera una ruptura total con el pasado. Desafortunadamente, su elección llevó a que se dieran declaraciones de triunfo por parte de la oposición, quienes creyeron que –con el apoyo del obispo y por primera vez con el apoyo del gobernador– se habían vuelto lo suficientemente poderosos como para arrebatárles a los jefes el con-

²⁹ El conteo fue de 1,290 para el candidato opositor contra 480 del candidato nominado por los principales. (Entrevistas, Salvador Osob (escribano-principal) 08/08/1975: SLC, (empleado federal de Chamula), 15/10/1975.

trol del gobierno local. Esta impresión se fortaleció aún más cuando, en respuesta a las quejas de los caciques de haber sido eliminados de la elección, Asuntos Indígenas (que a principios de 1971 fue absorbido por una nueva agencia, PRODESCH, Programa de Desarrollo Socioeconómico de Los Altos de Chiapas) actuó con respecto a las acusaciones de los activistas de Chamula de que los caciques y sus partidarios eran los responsables del asesinato de la persona que había solicitado la construcción del camino en 1965. Los oficiales de PRODESCH responsables de este acto eran Ángel Robles y Pablo Ramírez, dos jóvenes abogados idealistas que habían sido estudiantes del seminario de San Cristóbal cuando el obispo Ruiz asumió el cargo, y que se habían unido al gobierno de Velasco con la esperanza de modernizar y humanizar los programas de desarrollo indígena. Catorce miembros del clan de escribanos-principales de Salvador Tuxum fueron investigados, y finalmente Tuxum y cuatro de sus subordinados fueron arrestados y esperaron siete meses en la cárcel antes de ser enjuiciados.³⁰

Este fue el punto más alto al que llegaría la oposición durante los siguientes 25 años; después de la primavera de 1971, nunca volvería a ganar otra batalla dentro del municipio. Tras la detención de los caciques, el ayuntamiento de Chamula y el resto de los ancianos prácticamente se declararon en huelga, rehusándose a transmitir las órdenes del gobierno a la comunidad e insistiendo en que las solicitudes para su cooperación fueran retransmitidas por medio de los hombres que se encontraban en la cárcel. Además amenazaron con retener el voto por el PRI de gran parte de los indígenas de Los Altos. El joven nuevo presidente municipal, dándose cuenta del peligro físico en el que se encontraría de ser considerado responsable del arresto de los jefes, se alejó de sus partidarios originales y del padre Hernández, retiró su dinero de la caja popular y aseveró que él siempre había sido neutral. Consciente de que no podría

³⁰ Iribarren, 1980:8ss; entrevistas con la hermana Miriam, 07/09/1975; Mariano Gómez López (presidente de Chamula, 1970-73), 12/08/1975; Manuel Castellanos (ex jefe de Asuntos Indígenas), 04/09/1975; y Mariano Ruiz (uno de los acusados), 28/10/1975. Ramírez volvió del DF a Chiapas inmediatamente después de la victoria de Velasco Suárez, invitado por Robles para ayudarlo a dirigir el PRODESCH. Entrevistas 01/09/1990, 21/09/2003.

gobernar Chamula y quizá tampoco Los Altos en general mientras los oficiales indígenas se rehusaran a cooperar, el gobierno del estado se echó para atrás. El Ministerio Público de forma sigilosa dio los nombres y paraderos de las personas que habían acusado a los caciques a sus abogados defensores para que estos los pudieran “convencer” de retirar los cargos. Y en efecto los convencieron, y los prisioneros fueron puestos en libertad con una carta de felicitación por parte del gobernador.³¹

Después de ser puestos en libertad, los caciques chamulas, ya con la impunidad asegurada, dijeron que el padre Hernández y los principales líderes de la oposición serían asesinados si ponían un pie en el municipio, por lo que se mantuvieron alejados. Sin embargo, la Misión Chamula continuó capacitando catequistas y llevando a cabo reuniones de discusión en los parajes de Chamula. Además, desde mediados de 1972 hasta mediados de 1973, condujo siete cursos intensivos sobre liderazgo para jóvenes chamulas. Eran 10 días de sesiones durante los cuales grupos de más de 30 personas vivían juntos en el centro de retiro católico ubicado en San Cristóbal. Estos cursos retomaron temas como la planeación de proyectos comunitarios, las alianzas indígenas interregionales, los derechos de los ciudadanos y la Constitución Mexicana, los programas de desarrollo gubernamentales y sus implicaciones para la gente local, y las maneras de activar a las comunidades y tomas de acción colectiva. También hubo una extensa discusión acerca de cómo democratizar al gobierno comunitario y qué hacer con respecto a las cercanas elecciones de 1973 en Chamula (Iribarren, 1980: 13ss.; Morales, 1992).

La respuesta del partido de jóvenes maestros y emprendedores fue la de competir nuevamente con su propio candidato. Sin embargo, esta vez ni el INI, ni el PRODESCH, como tampoco el gobernador del estado estaban dispuestos a permitir siquiera la elección de un candidato de

³¹ Entrevistas con Daniel Sarmiento, 09/09/1976; Mariano Ruiz, 28/10/1975; y PR, 07/1983. El 23 de marzo de 1973, el gobernador Velasco Suárez le escribió a Tuxum para felicitarlo por su liberación, agregando que "Nunca dudé de tus buenos sentimientos ni de tu deseo de ayudar a tus hermanos indígenas tan requeridos de todo... y te expreso mis mejores deseos porque te reintegras lo más pronto posible a tu vida normal, buscando siempre el bienestar de tu comunidad con el deseo de servir a los demás, como lo has hecho desde hace muchos años" (Copia proporcionada por Salvador Tuxum).

compromiso. Al contrario, los caciques mismos escogerían al nuevo presidente, y las instituciones del estado apoyarían su decisión. Esto creaba cierta dificultad ya que algunos procedimientos democráticos debían ser respetados. En las elecciones “primarias” del 13 de septiembre, cuando por ley se debía escoger al “precandidato” que se convertiría en el candidato del PRI, y en probable vencedor de la elección final, los partidarios de cada candidato formaron filas y el representante del PRODESCH los contó. De acuerdo con los testigos, había más de 1500 personas en la fila de los disidentes, en contra de los 425 que había en la fila del candidato de los caciques. Entonces el representante del PRODESCH comenzó a quitar a votantes de la oposición, removiendo a aquellos que “vivían en otro municipio” (tradicionalmente ser un “chamula” se trataba de una etnicidad, no de una descripción de residencia, y chamulas residentes en otras partes –siempre considerada una condición temporal– habían incluso ocupado cargos; además muchos de los que fueron descontados vivían fuera del municipio en respuesta a las amenazas que habían recibido), a aquellas “mujeres no casadas” (aunque esto no constituyera una categoría de inelegibilidad), a aquellos que eran demasiado jóvenes (basado en la apariencia) y finalmente, como aún quedaban más votantes en la fila de los opositores, a aquellos que, según la opinión del representante del PRODESCH, estaban borrachos. Eventualmente, el candidato de los caciques fue declarado ganador, pero el representante del PRODESCH tuvo que ser rápidamente evacuado para mantenerlo a salvo de la turba enardecida.³²

La reacción de los disidentes fue inmediata. Al día siguiente 150 manifestantes se trasladaron en ocho grandes camiones a la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, con el fin de ocupar las oficinas gubernamentales. Después de contactar a oficiales de todos los niveles, y hasta enviar una delegación a la ciudad de México, eventualmente el gobierno del

³² Iribarren, 1980: 24-26; entrevista, SLC, 15/10/1975, notas de Haviland (APHCh). De acuerdo con el mismo Ramírez (14/09/1975), el problema consistía en arreglar las elecciones para presidente de tal manera que concordaran con la forma establecida en las leyes electorales del estado, pero sin violar la expectativa de la mayoría de los chamulas de que los ancianos hubieran hecho la selección.

estado, por vergüenza, concedió a los manifestantes una nueva elección, la cual se llevaría a cabo el 18 de noviembre. En esta ocasión el PRODESCH llegó a supervisar las elecciones con el apoyo de un pelotón de tropas federales. Con las filas ya formadas y con el candidato disidente claramente a la delantera otra vez, el director del PRODESCH, Ángel Robles, decretó que a fin de asegurar la validez de las votaciones y para que no hubiera más quejas, se votaría en boletas de papel. Fueron distribuidas boletas con el nombre de su candidato a las personas en cada una de las filas, y de pronto aparecieron dos urnas para recibir los votos. Apenas terminada la votación, Robles recogió las urnas y, negándose a abrirlas o a contar los votos en Chamula, insistió en que tenían que ser llevadas a Tuxtla para su conteo. La oposición, segura de que había ganado, inició la celebración. Sin embargo, cuando los resultados oficiales finalmente llegaron 10 días después, el candidato del PRI había sido acreditado con la victoria con 1,540 votos en contra de los 725 de la oposición.³³ Planes para llevar a cabo nuevas protestas comenzaron ese mismo día.

La vía de la protesta, 1974

Después de una serie de acaloradas reuniones durante las primeras semanas de diciembre de 1973, la oposición anunció que trataría por última vez de tener unas elecciones justas el día en que las nuevas autoridades municipales rindieran protesta para tomar el cargo, el 31 de diciembre. Con ese motivo, mandaron una petición al gobernador a mediados de diciembre prometiendo que aparecerían ya fuera a votar o protestar. Pero, Ángel Robles y Pablo Ramírez del PRODESCH, acompañados por el diputado federal de la región de San Cristóbal, Jorge Ochoa, los sorprendieron, tomando protesta del nuevo presidente municipal un día antes, el 30 de diciembre. Una vez que el títtere asumió el puesto, el poder de los caciques fue restaurado. Cuando a la mañana siguiente, el 31 de diciem-

³³ Iribarren, 1980: 26ss.; "También los chamulas se organizan para defender sus derechos", *La Nación*, 11/06/1974; entrevistas, líderes de la protesta, notas de Haviland (APHCH); Pablo Ramírez, 09/10/1975, 14/11/1975; "Resumen de la situación en el Pueblo de Chamula," petición presentada a Mario Moya Palencia, Secretario de Gobernación de México, México, DF, 02/08/1974.

bre, 2,000 manifestantes se reunieron, los jóvenes oficiales del PRODESCH que originalmente habían querido democratizar los municipios de Los Altos regresaron con tropas federales para dispersarlos, arrestando a ocho líderes de la facción anti-cacique entre los que se encontraban catequistas católicos y líderes de las pequeñas congregaciones presbiterianas y adventistas de Chamula.³⁴

Lejos de detener a la oposición –una reacción que el gobierno difícilmente esperaba–, estos eventos le dieron aún más determinación. Las reuniones de los disidentes católicos y protestantes continuaron tanto en la residencia del padre Hernández como en las casas de algunos líderes del movimiento que vivían en los parajes periféricos de la zona oriental de Chamula. Para febrero de 1974, Hernández los había convencido de que necesitaban una voz lo suficientemente poderosa y políticamente astuta que los representara a nivel nacional en la lucha en contra del PRI en Chiapas. Específicamente argumentó que debían reunirse con líderes del PAN (Partido Acción Nacional). Finalmente, el 15 de mayo, terminada la temporada de siembra, una comisión formada por catequistas y protestantes viajó a la ciudad de México y se reunió con el presidente nacional del PAN, el diputado federal José Ángel Conchello. A su vez, Conchello viajó a Chiapas a principios de junio y en una reunión masiva en la plaza de Chamula el día 9 de junio declaró que la única salida para los problemas de Chamula era una nueva y honesta elección supervisada por los partidos nacionales, el PRI y el PAN. Una vez en la ciudad de México, él, junto con una comisión de diputados del PAN, le presentaron este plan al Secretario de Gobernación, Mario Moya Palencia, quien, según los diputados del PAN, contestó que una nueva elección entre el presidente municipal de Chamula, nominado por PRI, y un candidato del PAN también le parecía la mejor solución al problema. Él consultaría a las autoridades de Chiapas al respecto.³⁵

³⁴ La Nación, 11/06/1974; Iribarren, 1980: 25-26; Gossen, 1989; Bonner, 1999:58; petición presentada al Gobernador Manuel Velasco Suárez, "Resumen de la situación en el Pueblo de Chamula", 19/08/1974 (versión actualizada de la petición presentada a Moya dos semanas antes.)

³⁵ La cronología de estos eventos es la siguiente: 02/1974: decisión de solicitar la ayuda del PAN (entrevista de Haviland con Domingo Díaz Gómez, candidato no electo de 1973, 25/08/1974); 15/05: la comisión se entrevista al Diputado Conchello (entrevista de Haviland con Miguel Kashlan; Iribarren, 1980:6); 26/05: los líderes del PAN vienen a inspeccionar; 9/06: Conchello y la comisión

Así, en interminables consultas, el tema se estancó. Al parecer Moya Palencia se comunicó con oficiales estatales de Chiapas, porque uno de estos advirtió a los disidentes chamulas que si llegaban a retomar el control bajo el auspicio del PAN, sería la ruina para el municipio; serían privados de todos los servicios así como de la ayuda estatal y federal.³⁶ Tiempo después, el 19 de agosto, cuando los disidentes rodearon al gobernador Velasco en un evento público para presentarle otra petición, éste los reprendió por “haber buscado soluciones a los problemas de Chiapas fuera del estado de Chiapas”, y les dijo que en caso de existir errores a enmendar, él mismo convocaría a un tribunal de chiapanecos para que lo hiciera.³⁷

A pesar de estas promesas, las cuales eventualmente se desvanecieron –y sin duda sabiendo que no llegarían a lado alguno– a la mañana siguiente los disidentes mandaron una nueva petición a Moya Palencia, y el 29 de agosto una nueva delegación conjunta formada por católicos y protestantes de Chamula viajó a la ciudad de México para buscar una audiencia con él. Ninguno de los dos esfuerzos realizados recibió una respuesta. Finalmente, el 14 de septiembre, cuando el presidente Luis Echeverría realizaba una rápida visita por Chiapas, en uno de los lugares que el presidente visitaría el mismo comité se adentró por la fuerza entre la multitud para acercarse a hablar con él, pero el gobernador intervino apartando al presidente del comité diciéndole que “esas personas son bien conocidos agitadores”.³⁸

del PAN regresan a Chamula para asistir a un acto público en la cabecera municipal (La Nación, 11/06/1974; Iribarren, 1980: 27); 14/06: Los diputados federales del PAN Conchello, Fernández de Cevallos, y Medina se reúnen con el Secretario de Gobernación Moya Palencia para proponer una nueva elección en Chamula, y Moya se compromete a consultar la propuesta con oficiales en Chiapas (se consulta a Velasco Suárez, y preocupado por el levantamiento armado en el municipio vecino de Chamula, San Andrés Larráinzar, éste responde que lo que él quiere es una solución pacífica y total) (La Nación, 25/06/1974); 02/08: los disidentes chamulas presentan solicitudes a Moya Palencia, quien les contesta que habrá nuevos comicios, supervisados por el PRI y el PAN, con el presidente municipal de ese momento como precandidato del PRI en contra del candidato a ser nominado por el PAN (Iribarren, 1980: 26-27).

³⁶ Entrevista de Haviland con el padre Hernández, 14/08/1974 (APHCh.)

³⁷ "Resumen de la situación...", petición a Velasco Suárez, 19/08; la respuesta de Velasco fue grabada y transcrita por Haviland (APHCh.)

³⁸ "Informe del resultado de la entrevista con el Dr. Velasco Suárez, Gobernador de Chiapas", dirigido a Moya Palencia de Domingo Gómez López, PAN-Chamula, 20/08/1975; se pueden encontrar los textos de las otras solicitudes en las notas de Haviland (APHCh); Iribarren, 1980: 27.

Con este episodio, el camino de la protesta legal, de actuar como si las autoridades de niveles más altos reestablecerían el breve experimento de democracia vivido en Chamula al enterarse de la situación en que vivían, llegó a su fin. Ahora resultaba claro, que tanto el gobernador de Chiapas, como el Secretario de Gobernación y el presidente sabían acerca de la situación que se vivía en Chamula y claramente apoyaban la decisión de devolverle Chamula a sus caciques.

Paradójicamente, durante este periodo de peticiones y protestas por parte del comité, la vida dentro de Chamula permaneció relativamente en paz. Aunque al padre Hernández no se le permitiera residir en la comunidad, acudía regularmente a la iglesia para bautizos y misas. También continuó el trabajo de la Misión Chamula con cursos para jóvenes líderes en San Cristóbal y servicios religiosos y cursos de concientización en los parajes de Chamula. De la misma forma, los protestantes continuaron reuniéndose y realizando actividades de proselitismo, aunque de forma discreta.

Mientras tanto, para el resto del estado de Chiapas, 1974 fue un año de agitación. Durante la primavera hubo invasiones sangrientas de tierras pertenecientes a ladinos en San Andrés Larráinzar, municipio vecino al norte de Chamula, seguidas por un éxodo masivo de ladinos del municipio. Luchas por la tierra también se dieron en el norte de Chiapas y a lo largo de los límites de la Selva Lacandona, y a principios del verano el ejército suprimió un foco del Frente de Liberación Nacional en el corazón de la Selva Lacandona, matando a todos los guerrilleros. Mientras tanto, en el año comprendido entre el otoño de 1973 y el otoño de 1974, la diócesis de San Cristóbal, a invitación del gobernador y sus colaboradores en el PRODESCH, preparaba una gran reunión de representantes de todos los grupos indígenas del estado, el Primer Congreso Indígena, a celebrarse en octubre de 1974 con motivo del 500 aniversario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, el primero obispo de Chiapas. Trabajando por medio de los catequistas, grupos de activistas indígenas se habían reunido regularmente a lo largo y ancho del estado para preparar discusiones acerca de la educación, la salud, el desarrollo económico y la democracia. Resultaba claro, varios meses antes de octubre, que los delegados indígenas planeaban exponer los profundos agravios que se ha-

bían acumulado a lo largo del tiempo. Pero también resultaba claro que el PRODESCH y el gobierno del estado querían que esto sucediera; asumían que la mayoría de las quejas irían dirigidas a las “viejas” y “paternalistas” políticas del INI, mientras creían que el enfoque supuestamente más participativo y democrático propuesto en un principio por ellos sería visto con buenos ojos.

Por su parte, los catequistas chamulas, preocupados durante todo el año por su propia lucha, no habían participado en las reuniones previas al congreso. Sin embargo, en septiembre se presentaron repentinamente frente a los organizadores y les expusieron lo que había acontecido en Chamula. No está claro quién fue el que propuso lo que sucedería después. Con los representantes de la prensa reunidos en San Cristóbal para el Congreso Indígena, programado del 14 al 17 de octubre, el 13 de octubre 150 disidentes chamulas, acompañados por dos camiones con estudiantes de la escuela normal de Tuxtla Gutiérrez, invadieron y tomaron los edificios municipales de Chamula para llamar la atención al trato autoritario e hipócrita que el gobierno –y en específico del PRODESCH– daba al movimiento democrático en el municipio.³⁹ Los estudiantes se retiraron al mediodía, una vez que ya habían logrado atraer a los periodistas y enfurecer al gobernador y al PRODESCH. Un par de horas después llegó Ángel Robles, pistola en mano, con tropas federales y junto con los oficiales de Chamula asaltaron el edificio, despejándolo de los manifestantes, golpeando y tirando a muchos por las escaleras del edificio (Iribarren, 1980: 29ss).⁴⁰

³⁹ Es de común acuerdo (p.ej., Iribarren, 1980: 29ss.) que dos estudiantes de posgrado de antropología, Antonio García de León y Liza Rumazo, quienes habían participado en la juntas de concientización del padre Hernández, y colaborado con la organización del Congreso Indígena, invitaron a los alumnos a unirse a las mesas. El padre Hernández, por su parte, negó cualquier participación en la planeación de la marcha, lo que condujo a que algunos miembros del clero a preguntarse si había hecho mal en movilizar lo que inevitablemente se convertiría en una manifestación violenta, o si bien él había perdido el control del movimiento.

⁴⁰ Según Morales (1992: 250-51, 255) los chamulas no habían participado en el año de preparación del congreso, y aparentemente se unieron en el último momento cuando se dieron cuenta de que podían obtener apoyo para su lucha. (NB: cuatro días después de reprimir la manifestación en Chamula, Ángel Robles dirigió el discurso de cierre del congreso habiendo decidido el gobernador Velasco Suárez permanecer al margen del suceso que el mismo había instigado. Robles concluyó declarando: "Sabemos que en el corazón de nuestros hermanos indios no hay odio ni

Ya fuera que los anti-caciquistas de Chamula esperaran comenzar una protesta más amplia, o pensaran que al menos llamarían suficientemente la atención al comienzo del congreso indígena para hacer que el episodio sufrido valiera la pena, no anticiparon el alcance y la violencia de la reacción que provocaron. Durante la semana siguiente, el presidente municipal y los caciques convocaron a las antiguas autoridades civiles y religiosas de Chamula, los principales, a una reunión en la cabecera en donde se dijo que se había descubierto la existencia de un plan orquestado por los catequistas, los pastores protestantes y sus seguidores para vencer de una vez por todas a la religión tradicional, quemando el templo y a todos los santos de Chamula. Las autoridades tradicionales se propusieron prevenir esto atacando primero. Todos los chamulas regresan a sus parajes natales la noche anterior al día de todos santos, el 1 de noviembre. Con las reuniones familiares y la veneración de ancestros, este es el día más solemne de las celebraciones religiosas de la comunidad. Fue así como el 1 de noviembre fue el día elegido para reunir a todos los disidentes y expulsarlos de Chamula. Los rumores del plan circulaban, por lo que el PRODESCH convocó a dos reuniones, la segunda de ellas el 31 de octubre, para intentar acabar con la confrontación, pero los líderes "tradicionalistas" se rehusaron a firmar cualquier tipo de acuerdo y abandonaron la reunión.⁴¹ A la mañana siguiente, y tal como había sido planeado, los hombres más importantes de los parajes de Chamula convocaron a asambleas locales y difundieron la noticia del plan para destruir el templo. Después de esto comenzaron tres días de cateos en los que más de 160 hombres y 40 mujeres fueron sacados de sus casas, golpeados y llevados a prisión en la cabecera, también muchas de sus casas fueron quemadas. La diócesis supo de los cateos casi desde el momento en que

reñor. Han soportado cuatro siglos de mucha injusticia. Algunos piensan que estas reuniones son para provocar conflictos con los mestizos y nuestras comunidades. Éste no es el espíritu de Fray Bartolomé. El espíritu de Fray Bartolomé es que todos sintamos que somos hermanos, que todos nos consideremos hombres, que todos tenemos los mismos derechos, y esto de lo que el Gobernador Manuel Velasco Suárez ha dicho también" (op.cit.: 354).

⁴¹ En años recientes, ha sido de voz común en Chamula, y con lujo de detalles, que dos hijos de uno de los viejos escribanos-principales, bajo órdenes de su padre, quemaron la puerta del templo de Chamula la noche antes de Todos Santos para dar un pretexto para las expulsiones de los días siguientes.

empezaron, y pasaron los siguientes dos días intentando convencer al gobernador del estado de que mandara tropas para detener la violencia. Finalmente, el 4 de noviembre, Ángel Robles llegó con soldados y camiones para recuperar a los prisioneros, quienes fueron enviados a una plantación de caña de los Valles Centrales con la orden de que no regresaran a casa en por lo menos tres meses. Ese mismo día fueron quemadas las oficinas del PAN en la cabecera de Chamula. Dos días después, en presencia de Ángel Robles y del presidente municipal, las ermitas católicas donde la gente había participado en sesiones de concientización fueron derrumbadas y quemadas.⁴²

Aunque entre 160 y 200 de las familias expulsadas volvieron sigilosamente a sus casas durante los siguientes meses, la mayoría –cerca de 800 personas, contando niños y ancianos– estuvieron a la expectativa en San Cristóbal. Por el momento, el PRODESCH y el gobierno del estado no tomaron otra medida. Sin embargo, la diócesis católica se rehusó a aceptar tanto las expulsiones como las limitaciones impuestas al trabajo pastoral y se dio a la tarea de pensar en nuevas formas de presionar a las autoridades chamulas. El 1 de febrero de 1975, el obispo, después de consultar al consejo de sacerdotes y monjas que trabajaban en la región tzotzil, anunció que no se celebrarían bautizos en Chamula hasta que las expulsiones fueran anuladas, algunas de las capillas restauradas y se permitiera a catequistas y sacerdotes visitar los parajes periféricos.⁴³ Ninguno de los dos bandos cedería, por lo que para el carnaval, la Semana Santa y los días de los santos de esa primavera no hubo servicios religiosos. Finalmente, a inicios de julio, Ángel Robles y el PRODESCH negociaron un compromiso provisional que permitiría a la iglesia visitar algunos parajes después de notificar a las autoridades municipales a cambio de que practicasen bautizos y de que hubiera la presencia de sacerdotes en

⁴² Iribarren, 1980: 30ss.; entrevistas Kenneth Jacobs, misionero protestante, 29/04/1975, 02/03/1976; FP 03/01/1976; “Relación de datos relacionados a la liberación del pueblo de Chamula” firmados al calce por víctimas de abuso en Chamula, 1974-76, copia de las hermanas dominicas, La Nueva Primavera, San Cristóbal.

⁴³ Los chamulas tradicionalistas creen que el bautizo es esencial para la sobrevivencia de los niños. Las altísimas tasas de mortalidad infantil (más de 200 de cada 1,000 nacidos en los sesenta) hicieron más urgente el sacramento, y paradójicamente, dado que claramente no siempre funcionaba, reforzaron esta creencia.

las fiestas. Sin embargo, todavía se presentaron amenazas al sacerdote dominico que intentó realizar esas visitas en el mes de julio. Por su parte, los catequistas chamulas expresaron la voluntad de renunciar a dos de las primeras demandas más contenciosas de la diócesis –la reconstrucción de capillas y la negación del bautismo a aquellos que no atendieran sus cursos–, a cambio de que les otorgaran la tercera: el derecho a regresar a casa y a reunirse con sus congregaciones. Pero ya era demasiado tarde. De los 26 grupos de concientización de los parajes que existían en octubre de 1974 ya sólo funcionaban ocho para agosto de 1975.⁴⁴ La iniciativa –y pronto, la represión– pasaría entonces a los protestantes.

Expulsión, 1974-1976

Antes de las expulsiones de noviembre de 1974, católicos “verdaderos”, protestantes (la mayoría de ellos presbiterianos, pero también un pequeño número de adventistas del séptimo día) y algunos tradicionalistas habían participado como iguales en el movimiento de oposición en Chamula. Entre ellos las diferencias religiosas eran menos importantes, y mucho más recientes, que las coincidencias políticas que los habían unido desde mediados de los sesenta. Sin embargo, después de su expulsión, cada grupo se vio forzado a retroceder hacia su propia red de apoyo. El grupo más grande, los más de 500 católicos, ahora dependían, como nunca antes, del padre Hernández.⁴⁵ Como hemos visto, ya entrado el año de 1975 el padre Hernández y la diócesis luchaban directamente con los caciques, creyendo que podrían forzar la apertura del municipio, negando a toda la comunidad los sacramentos, en particular, el bautismo. Sobre todo, la diócesis nunca creyó o actuó como si los expulsados de 1974 fueran algo más que refugiados de corto plazo, y la consecuencia de la lucha para regresarlos a casa fue que invirtieron relativamente poco en

⁴⁴ Iribarren, 1980: 29-37; "Relación de datos..." op. cit; entrevista, padre Argüelles, 04/09/1975.

⁴⁵ Hay demasiada ambigüedad e incluso misterio acerca del número de congregaciones. Los católicos reportaron un total de 830 miembros y 15 catequistas en 1969, y este último número se duplicó a 30 catequistas o catequistas en formación en 1974, lo que sugiere que el número de miembros de la congregación pudo haberse duplicado de igual forma. En octubre de 1976, miembros de la Misión Chamula aseguraban que había 1,750 chamulas expulsados, dejando en el aire la implicación de

hacerlos cómodos en San Cristóbal. Los dominicos proveyeron una capilla en la que se llevaban a cabo servicios en tzotzil, pero en lo que a empleo y alojamiento concernía, los catequistas y sus seguidores tenían que valerse por sí mismos. Desafortunadamente, cuando la diócesis finalmente llegó a un arreglo con los caciques para restaurar algunos servicios religiosos en junio de 1975, no logró que los parajes que habían llevado a cabo las expulsiones se volvieran más receptivos al posible regreso de los expulsados. Como resultado, aunque muchos regresaran de forma gradual y dispersa durante la segunda mitad de 1975, la mayoría no estaba dispuesta a arriesgar su vida o la de sus familiares continuando con las reuniones o las actividades políticas.⁴⁶

Mientras tanto, los adventistas, que eran la congregación más radical y más pequeña (contaban con apenas 12 familias) recibieron muy poca ayuda al principio, ya fuera política o material. Ellos no habían sido convertidos por misioneros extranjeros, sino por uno de ellos mismos que se volvió adventista mientras trabajaba en una plantación de café. Aunque los pocos adventistas mestizos de San Cristóbal ayudaron en lo que podían (ofreciéndoles empleos domésticos, y ayudándoles a rentar terrenos baldíos donde podían acampar), y aunque la iglesia nacional eventualmente les dio ayuda, los adventistas expulsados se vieron obli-

que todos o al menos la mayoría eran católicos. (Iribarren, 1980: 3, 37; "Que el PRODESCH y la presidencia municipal nos respeten", volante offset, La Nueva Primavera, 10/1976). Mientras tanto, los reportes contemporáneos del número de chamulas presbiterianos afirman que había 120 en 1969 (Steven, 1976: 137), y a mediados de 1974, cuando se volvió peligroso oficiar misas en Chamula, tal vez 200 personas acudían semanalmente a la casa de un misionero en San Cristóbal (*ibídem*, 137). Para principios de 1976, se reportaba que había todavía 2,300 chamulas asistiendo a una misa regularmente pero a la vez los misioneros protestantes decían que ya había 1,000 "en la órbita protestante" (entrevista, Ken Jacobs, 02/03/1976). No se han encontrado reportes del número de adventistas.

⁴⁶ La mayoría de los católicos expulsados vivía en construcciones precarias en los humedales del Barrio de Tlaxcala, en el lado norte de San Cristóbal. El debate acerca de si presionar, y de qué manera, a los oficiales de Chamula para que aceptaran el regreso de los expulsados, prosiguió a lo largo del verano de 1975. El 27 de agosto fui invitado a hablar en la asamblea de sacerdotes y monjas de la región tzotzil, y les advertí en contra del restablecimiento de la prohibición del bautizo, que había llevado a los tradicionalistas a culpar a los catequistas de poner en peligro las vidas de sus hijos, y que, como respuesta, amenazaron la vida de los catequistas y de sus familias (Rus, 1975). Resulta que muchos miembros del clero también creyeron que era inapropiado utilizar los servicios religiosos como herramientas de presión política, y el bautizo no se discontinuó. Desafortunadamente, la iglesia no tenía otra forma de presionar a los caciques, y pronto terminó la Misión Chamula y se retiró de la comunidad.

gados a ser muy independientes. Los miembros de este grupo regresaron a sus casas tan pronto como pudieron y, después de un periodo de tranquilidad, para inicios de 1976 otra vez llevaban a cabo activamente actividades de proselitismo.⁴⁷

Finalmente, los presbiterianos, entre 150 y 200 personas, recibieron la recepción más cálida de todos los grupos expulsados. Kenneth y Elaine Jacobs, misioneros del Instituto Lingüístico de Verano que habían estado trabajando por más de 20 años para traducir la Biblia al tzotzil de Chamula, permitieron que muchos de los expulsados se alojaran en el terreno que circundaba a su casa. Los miembros mestizos de la Iglesia presbiteriana local, una minoría rechazada presente desde varios años atrás en San Cristóbal, también prestaron los terrenos adyacentes a su iglesia, y presbiterianos del resto de Chiapas mandaron rápidamente ropa y alimentos. Pocas semanas después los presbiterianos en México, Canadá y Estados Unidos también enviaron ayuda, de la misma forma que lo hizo la Iglesia Reformada de América. Sin embargo, a pesar de haber sido mejor recibidos que los demás expulsados, los presbiterianos también ansiaban poder regresar a casa. Por consiguiente, a mediados de 1975 participaron en reuniones con las autoridades de Chamula arregladas por el PRODESCH, y parecían esperanzados de que si no era el Estado, sería la diócesis la que les aseguraría el permiso para una repatriación pacífica. Sin embargo, aun sin el permiso, muchos comenzaron a regresar a sus casas a inicios de 1975 para sembrar maíz. Aunque las negociaciones entre la diócesis y los caciques podrían haberlos beneficiado a ellos también, ninguno de los grupos protestantes tenía tan difícil el regreso a Chamula como sus hermanos católicos, –o de practicar su religión discretamente cuando ya estuvieran ahí– debido a que no eran sus iglesias las que continuaban desafiando directa y políticamente a los caciques. Pero además de eso, ellos habían comenzado a percibir sus sufrimientos y los riesgos que corrían como parte del “plan de Dios” para la redención de Chamula. Este nuevo enfoque de desistir de –o mejor dicho, de disimular– la lucha política, pero de mante-

⁴⁷ Testimonio de Domingo López Ángel (Bonner, 1999: 86-88; ver también Alonso, 1995: 92-94), entrevista con Mateo Méndez, 26/08/1976.

ner firmemente el cambio religioso como un reto fundamental aun mayor, sería resumido así por su pastor a inicios de 1975:

Cuando regresen, será para algunos de ustedes bajo el riesgo de muerte. ...Si cualquiera de ustedes es asesinado, será la responsabilidad de aquellos que se queden el enterrar a los muertos. Ustedes no pueden tomar represalias. Dios es el que ha puesto a los ancianos como autoridad sobre nosotros, por lo que debemos rezar por ellos. Ellos son parte del plan de Dios. ... Dios se ha hecho responsable de llevarnos hacia Sus metas por nuestras vidas y nos dará lo que Él ha planeado para nosotros (Citado en Steven, 1976: 156).

Para el otoño de 1975 la mayoría de los presbiterianos que habían sido expulsados en noviembre de 1974, vivía tranquilamente en sus parajes, realizando actividades de proselitismo y agrandando sus congregaciones (Steven, 1976: 155-160; Bonner, 1999: 50-59).⁴⁸

Sin embargo, a pesar del hecho de que la mayoría de los presbiterianos había regresado a casa, su pastor, Miguel Kashlan, uno de los más implacables líderes del movimiento de oposición en Chamula desde mediados de los sesenta y miembro de la delegación que había pedido ayuda al PAN en 1974, se encargó de que tanto los miembros de su congregación como sus partidarios no indígenas recordaran que muchos de los expulsados, tanto católicos como protestantes, permanecían en el exilio. Temiendo que sus compañeros creyentes no pudieran regresar de forma segura a Chamula, argumentó que la Iglesia presbiteriana debería garantizar el porvenir de varios cientos de los expulsados de forma más o menos permanente y reubicarlos en San Cristóbal. Él explicaba que no todos habían “optado por el presbiterianismo” aún, pero que la mayoría pronto lo haría. Refiriéndose a un gran grupo de refugiados católicos que no habían sido apoyados, sus palabras resultaron proféticas. El clero católico y el obispo Ruiz, quienes aún consideraban que todos los chamulas eran católicos y que esperaban salvarlos a través de un cambio en la

⁴⁸ Resumiendo los cambios en la membresía de las congregaciones durante ese periodo, un protestante asegura que los líderes católicos estaban más preocupados por la política que por las almas, razón por la cual la iglesia evangélica “ganó” a sus creyentes para el protestantismo. (Alonso, 1999: 17ss.; comparar con Morquecho, 1992: 26).

cultura política del municipio, continuaron privilegiando la repatriación sobre la reubicación. Sin embargo, durante el transcurso del año siguiente, los católicos originarios de los parajes más hostiles, temerosos de regresar a casa, comenzaron a apartarse de la Iglesia católica y dirigirse a la presbiteriana, cuyo esfuerzo por asegurarles tierra y empleos en la ciudad iba más acorde a sus necesidades inmediatas como expulsados.⁴⁹

A pesar de estos cambios profundos y de largo alcance, viendo la superficie de la situación en Chamula a finales de 1975 los directores del PRODESCH tenían razones para sentirse aliviados. Con los caciques, y por lo tanto el PRI, de nuevo afianzados en el poder y con muchos de los expulsados pacíficamente de regreso en casa, parecía que finalmente se habían recuperado del tumultuoso experimento con la democracia electoral de principios de los setenta, y recuperado el *status quo ante*. Castigados por la experiencia, se habían convertido en firmes partidarios de la “costumbre” y del “consenso” en los gobiernos indígenas –es decir, de los caciques–. Abriendo comunidades como Chamula a elecciones para las cuales su gente “no estaba preparada” había permitido que fuereños entrometidos –el padre Hernández, el PAN, los organizadores de la toma del cabildo, los misioneros protestantes– los dividieran en formas que no sólo lastimaban a los individuos sino que también atrasaban el “desarrollo” (Steven, 1976: 155-160; Bonner, 1999: 50-59).⁵⁰

Desafortunadamente, la paz que se vivió en Chamula durante 1975 y la mayoría de 1976 fue sólo un periodo de calma entre la violencia. Con la oposición desmoralizada y geográficamente dispersa, no hubo un candidato que compitiera contra los caciques en la pre-elección de septiembre de 1976. Sin embargo, habiendo constatado los caciques que una cacería de brujas podía fortalecer su poder, organizaron una nueva

⁴⁹ Ver las citas de Kashlan en Esponda, 1986: 336-7, y Bonner, 1999:59; ver también Gossen, 1989. Estos creyentes expulsados, quienes no pudieron regresar a Chamula a lo largo de 1975-76, conformaron una gran parte de los 1,750 expulsados considerados católicos por los miembros de la Misión Chamula en el otoño de 1976 (ver nota 32 arriba.)

⁵⁰ Para ese entonces, se habían establecido comités del PRI en cada paraje de Chamula, de tal manera que en 1976 fungieron como cinturones de transmisión para dar comunicados del candidato a la presidencia municipal del partido a "las bases." Con esto se buscaba explícitamente complementar las ya decadentes redes utilizadas anteriormente por los líderes tradicionales (es decir, los escribanos-principales/caciques).

expulsión masiva comenzando el 15 de agosto. Como para este punto los católicos practicantes en Chamula eran muy pocos, los aprendidos fueron principalmente los protestantes, más de 600 hombres, mujeres y niños, que formaban un grupo menos agresivo. Los abusos cometidos en esta ocasión fueron incluso peores que los de 1974, registrándose golpizas severas y varias violaciones. La violencia sorprendió al PRODESCH que no pudo reaccionar hasta dos días después. Finalmente, al tercer día, Ángel Robles organizó una “caravana de rescate” para liberar a las víctimas que se encontraban en la cárcel de Chamula. Los vehículos usados para el rescate eran camiones azules pintados con la insignia de la Organización de las Naciones Unidas que habían sido prestados para proyectos de desarrollo en el estado. Dos jóvenes mujeres severamente golpeadas y violadas fueron trasladadas por Ángel Robles al hospital en su propio auto.⁵¹

Esta expulsión fue el parteaguas en la política en Chamula. En unas cuantas semanas, las iglesias presbiterianas de México, Estados Unidos y Canadá, así como la Iglesia Reformada dieron fondos para comprar tierras y reubicar a los refugiados fuera de Chamula, justo como Miguel Kashlan había sugerido el año anterior. Fueron compradas cuatro hectáreas en el límite noreste de San Cristóbal, y la colonia presbiteriana Nueva Esperanza comenzó a recibir colonos a finales de septiembre de 1976. Se convirtió en la primera comunidad de gente en San Cristóbal desde la época de la colonia que usaba ropa indígena y hablaba los idiomas nativos.⁵² Aunque una petición de la diócesis en el mes de octubre señalaba que aún había 1750 expulsados que no contaban con un hogar –todavía

⁵¹ Aunque los chamulas que atestiguaron, pero que no participaron en la redada, me dijeron después que Robles, sin duda, había salvado vidas al aparecer en el momento oportuno, el hecho de que sacó a las víctimas del municipio y de que fueron hospedados temporalmente en unas nuevas construcciones para criar conejos –edificios descritos por los expulsados como “jaulas”– dio por resultado que muchos de los expulsados y sus defensores lo nombraran colaborador en la expulsión. También hubo quejas a las Naciones Unidas sobre su supuesto papel en la violencia en las zonas rurales de Chiapas. (Entrevistas, MMA, 15 y 25/08/1975; Rus y Wasserstrom, 1976, 1979)

⁵² En los días inmediatamente después de la expulsión, la idea de Miguel Kashlan de adquirir terrenos para reestablecer a los expulsados, tal vez en Ocosingo, era discutida por los misioneros. (Entrevista con Garald van Engen, 27/08/1976.) La compra en las orillas de San Cristóbal se cerró la semana siguiente. (Esponda, 1986: 408-9; Vernon Sterk, comunicación personal)

suponiendo que fueran católicos— para ese momento casi todos se habían podido reubicar y la mayoría se había convertido al presbiterianismo. Apenas tres meses después, en enero de 1977, la diócesis sólo fue capaz de encontrar a un pequeño grupo de católicos que se reunía clandestinamente en Chamula y prácticamente a ningún Chamula católico en San Cristóbal.⁵³ La Misión Chamula había desaparecido.

Como una especie de reacción en cadena, la fundación de Nueva Esperanza y la conversión de la mayoría de los disidentes chamulas al protestantismo cambiaron la forma en que eran percibidos y tratados por los demás actores políticos de la región. Las reuniones entre la diócesis, el PRODESCH, el ayuntamiento de Chamula y los representantes de los expulsados continuaron durante noviembre, aunque por lo general terminaban estancadas o en el abandono de la reunión por parte de alguno de los grupos. A pesar del rol de la Iglesia católica como protagonista en estas discusiones, cuando a finales de 1976 los directores del PRODESCH se dieron cuenta que la mayoría de los refugiados chamulas eran para ese entonces protestantes, repentinamente dejaron de presionar a los tradicionalistas para que permitieran que los expulsados regresaran a sus hogares.⁵⁴ El hecho de que un nuevo gobernador había sido elegido en agosto y de que asumiría el puesto en diciembre, pudo haber influenciado esta decisión: el gobernador pronto reemplazaría al personal del PRODESCH y la responsabilidad de resolver los conflictos en Chamula pasaría a nuevas manos. Tal vez de igual importancia resultó el hecho de que a nivel nacional estaba en auge la discusión acerca del protestantismo y de su

⁵³ "Que el PRODESCH y la Presidencia Municipal de Chamula nos respeten", volante offset, La Nueva Primavera, 10/1976; Iribarren, 1980: 40-44.

⁵⁴ Iribarren, 1980: 40. Manifestaciones en contra de la falta de libertad de credo en Chamula continuaron en San Cristóbal y Tuxtla Gutiérrez durante los meses de octubre y noviembre. Por fin en diciembre hubo una reunión entre los líderes de los expulsados y los principales oficiales electos en Chamula, mediada por los líderes de PRODESCH y el procurador del estado. Según una carta abierta publicada por los exiliados, la reunión terminó cuando Ángel Robles les dijo que debido a que su pugna ya no era "política y económica como lo había sido en 1973" [en sí una admisión sorprendente], sino un asunto religioso sin solución como resultado de sus propias decisiones de convertirse al protestantismo, él ya no podría ayudarlos más. Como respuesta a sus protestas, reportaron que los descalificó diciéndoles "váyanse a tierra caliente, bola de atarantados" ("Otra vez nos volvieron a engañar," volante offset, La Primavera, 12/1976).

supuesto papel en la división de las comunidades indígenas, así como en socavar la cultura nacional, lo que hacía que la gente tuviera menos simpatía por los expulsados ahora que eran presbiterianos que cuando la mayoría de ellos eran católicos. El impacto del sentimiento antiprotestante fue posiblemente intensificado en el caso de Chamula por el hecho de ambos directores del PRODESCH, como ex-seminaristas, eran más proclives a ver a los protestantes expulsados no como víctimas sino como provocadores. El hecho de que los disidentes chamulas se convirtieran al protestantismo, hizo posible borrar 10 años de lucha política.⁵⁵

En lo que respecta a los expulsados, enfrentados a estas reacciones y absorbidos en la construcción de casas, de una iglesia y de sus nuevas vidas en Nueva Esperanza, comenzaron a perder interés, al menos por un tiempo, en la política de Chamula. Después de 1976 la contienda por el control político de Chamula parecía haberse tranquilizado.

Política, religión y “la crisis” de los ochenta

A pesar de que se registró un episodio de expulsión en Chamula a finales de 1977, dos más en 1978 y uno en 1980, dentro del municipio el periodo comprendido entre 1976 y 1982 fue el más tranquilo de las últimas tres décadas. Poco después de fundar Nueva Esperanza, los expulsados presbiterianos y adventistas formaron tres nuevas colonias cerca de San Cristóbal y para 1980 había alrededor de 3,000 chamulas conversos viviendo en las afueras de la ciudad (Iribarren, 45-50; Estrada, 1995: 39ss.; Aubry, 1991: 77). Estos eran los años del auge del petróleo y aunque la crisis en la agricultura se profundizó dejando a muchos chamulas trabajadores del campo sin empleo, el gobierno federal invirtió grandes cantidades de dinero en infraestructura, creando varios miles de empleos en la construcción, así como diversos tipos de empleos urbanos en Chiapas y

⁵⁵ Robles y Ramírez fueron sustituidos en septiembre de 1977. Para opiniones contemporáneas de la evangelización en regiones indígenas, ver Proceso, 10/09/79, y 01/10/1979. Para el caso particular de Chamula, Punto Crítico (Mayo-1979: 24-25) describió las "luchas intestinas 'religiosas' de San Juan Chamula" como ejemplo de la "manipulación ideológica conducente a dividir comunidades... y desvirtuar sus luchas" de los misioneros protestantes. Sobre los esfuerzos de PRODESCH de resolver los conflictos en Chamula, entrevista Pablo Ramírez, 08/1983.

en los estados circundantes. El turismo también creció rápidamente, empleando a otros tantos miles en la construcción de hoteles y otros negocios, y en la prestación de servicios en destinos turísticos como Cancún, Palenque y San Cristóbal. El auge del turismo también benefició a los productores de artesanías y a los vendedores ambulantes que las vendían. Los expulsados chamulas, por casualidad, se encontraban en una posición que les permitía aprovecharse de este auge económico. La mayoría de ellos encontró empleo en el mercado público de San Cristóbal, en la construcción, en el sector de los servicios así como en distintos tipos de pequeño comercio; otros trabajaron en la construcción a lo largo y ancho del sureste mexicano. Para los primeros años de la década de los ochenta, las nuevas colonias de los expulsados eran notoriamente más prósperas que los parajes que habían sido obligados a abandonar (Rus, 2005a (1995); Collier, 1998).

Mientras tanto, a pesar de que la distancia entre los expulsados y los caciques de Chamula y sus seguidores había creado un prolongado cese al fuego, la enemistad entre ambos bandos era más profunda y continuaba profundizándose. Con la conversión de los disidentes al protestantismo, lo que originalmente había sido una división política y luego una ruptura entre bandos políticos que aún se reconocían como mayoritariamente católicos, se tornó en una apasionada división religiosa en la que cada uno de los bandos identificaba al otro como aliado de fuerzas oscuras y del mal. Los tradicionalistas consideraban el rechazo de los protestantes a los santos y a la veneración de los ancestros no sólo como profundamente ofensivo, sino también como una amenaza a todos aquellos que no se opusieran a ellos fervientemente. Los protestantes, luego de haber sufrido la expulsión sentían que la justicia de su causa se había fortalecido en el martirio, y a pesar de los riesgos, redoblaron los esfuerzos por volver a Chamula a convertir a tantos hermanos como fuera posible (Sterk, 1991).

La tensa tregua entre los expulsados y los tradicionalistas se rompió en 1982. Cuando los precios mundiales del petróleo y las finanzas de México se cayeron bruscamente en la primavera de ese año, la inversión gubernamental en infraestructura también colapsó y con ello una gran parte de los empleos en la construcción. Durante la siguiente década, la

poca inversión que había del gobierno federal para la agricultura de Chiapas también se terminó. A lo largo de Los Altos, los indígenas que vivían de los ingresos de un empleo fuera de su territorio, repentinamente se vieron obligados a replegarse a sus municipios de origen y depender como nunca antes de sus escasos recursos (Collier, 1998; Rus y Collier, 2002). Esto, a su vez, trajo consigo dos consecuencias que continúan dándole forma a la política de las Los Altos hasta hoy.

La primera fue el alto incremento en el faccionalismo y en el conflicto interno en las comunidades indígenas provocado por la lucha por los recursos insuficientes. En la mayoría de los lugares el conflicto siguió siendo de carácter “político”: grupos disidentes adentro de las comunidades se aliarían a partidos políticos de oposición o a organizaciones independientes en su lucha por arrebatar ya fuera un pedazo de tierra, el comercio, o la ayuda gubernamental a las élites locales identificadas con el PRI –élites que cada vez más eran consideradas como egoístas e injustas–. Sin embargo, en Chamula la oposición se polarizó conforme a los bandos religiosos que ya habían sido establecidos durante los setentas. De un lado se encontraban los expulsados y su flujo creciente de conversos (de los cuales se hablará más adelante). Del otro lado se encontraba el partido de los “caciques” ahora dirigido por los hijos y aliados más jóvenes de los escribanos-principales originales. Además de muchos otros actos de violencia, entre finales de 1982 y 1990 el conflicto entre estos grupos provocó 34 episodios de expulsiones más que involucraban a más de 1,000 víctimas directas. Varios miles más abandonaron la comunidad por miedo. Los caciques habían aprendido que continuas persecuciones así como un estado continuo de miedo fortalecían su control sobre la comunidad. El PRI y el Estado, dispuestos a hacer lo necesario para prolongar su control sobre Chamula, no intervinieron para detener las expulsiones hasta mediados de los noventa, e incluso cuando hicieron algo por detenerlas, no tuvieron éxito. Las expulsiones continúan mientras se escribe este artículo en 2004 (Rus y Collier, 2002: 180-186; Morquecho, 1992: 23-33, 77-79; Estrada, 1995).

La segunda consecuencia de la crisis económica de 1982 fue la creciente urbanización de la gente indígena durante los ochenta, lo que a su vez provocó un incremento en la población indígena que vivía fuera del

alcance de los caciques. Dándose cuenta de que los expulsados chamulas habían encontrado un nicho económico y social en San Cristóbal, familias indígenas empobrecidas de la región –no sólo chamulas– migraron hacia la ciudad, intentando emularlos. Al igual que los expulsados originales, este grupo de gente tendió a convertirse al protestantismo y a formar colonias basadas en la religión. Entre 1982 y 1990 se agregaron 12 nuevas colonias a las cuatro ya existentes de finales de los setenta, y la población indígena en la ciudad había crecido hasta cerca de 20,000 personas; para 1998 había 23 colonias oficialmente reconocidas, 15 más en proceso de formación y la población indígena era de casi 40,000.⁵⁶57

Irónicamente, aun después de perder la presidencia del país, el PRI ha podido mantener el control de Chamula y de muchas otras comunidades tradicionales en Chiapas. Pero el costo ha sido alto, ya que esas comunidades continúan resquebrajadas por diversos conflictos y

⁵⁶ Conforme la década avanzó, las nuevas colonias tendieron a ser más y más pentecosteses en lugar de presbiterianas o adventistas. Hubo también algunas católicas. Para la historia de las colonias de San Cristóbal durante los 1990 y 2000, vea Rus y Vigil, 2007.

⁵⁷ Aramoni y Morquecho, 1997; Morquecho, 2000; ver también Kovic, 2005; Viqueira y Sonnleitner, 2000: 199ss.

caracterizadas por un alto nivel de represión interna. Mientras tanto, la población urbana indígena, históricamente marginada y excluida por el gobierno y el PRI, continúa creciendo y expandiendo su influencia. El tipo de identidad política “indianista” que ha surgido de su experiencia promete dominar el futuro cercano de la región.

Notas

Quisiera agradecer a Diane Rus, Gaspar Morquecho, Vernon Sterk, Andrés Aubry, Jan De Vos, George Collier, Juan Pedro Viqueira, Daniel Levine, Christine Kovic, John Burstein y Carter Wilson por sus amables comentarios sobre las primeras versiones de este texto, y a Jacinto Coello Imberton por su ayuda con la preparación del texto en español. Dedico el artículo a Nancy Modiano, Daniel Nugent y Angélica Inda de Aubry, quienes a través de muchos años me ayudaron a entender los eventos aquí descritos y a encontrar la forma para describirlos. Koliialboxuk.

Bibliografía

- Alonso González, Esdras, *San Juan Chamula, persecución de indígenas y evangélicos*, San Cristóbal de Las Casas, Red Ágape, 1995.
- Alonso González, Esdras, *Intolerancia religiosa: retornados chamulas*, San Cristóbal de Las Casas, Red Ágape, 1997.
- Alonso González, Esdras, *Chiapas, barro en las manos de Dios*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Red Ágape, 1999.
- Aramoni, Dolores y Gaspar Morquecho, "La otra mejilla... pero armada: El recurso a las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula", *Anuario 1996*, Tuxtla, Chiapas, CESMECA-UNICACH, 1997, pp. 553-611.
- Aubry, Andrés, *San Cristóbal de Las Casas: Su historia urbana, demográfica y monumental*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, INAREMAC, 1991.
- Beekman, John, y J.C. Heffley, *Peril by Choice: The Story of John and Elaine Beekman, Wycliffe Bible Translators in Mexico*, Grand Rapids, Zondervan Books, 1968.
- Bonner, Arthur, *We Will Not Be Stopped: Evangelical Persecution, Catholicism and Zapatismo in Chiapas, Mexico*, Nueva York, Universal Publishers, 1999.
- Camacho Solís, Manuel, "El poder: Estado y "feudos" políticos", en *La vida política en México (1970-1973)*, México, El Colegio de México, 1974.
- Cancian, Frank, *Change and Uncertainty in a Peasant Economy: The Maya Cornfarmers of Zinacantán*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1972.
- Cancian, Frank, *The Decline of Community in Zinacantán: Economy, Public Life and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, *Donde muere el agua: Expulsiones y derechos humanos en San Juan Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, 2001.
- Collier, George, "Changing Inequality in Zinacantán: The Generations of 1918 and 1942", en V.R. Bricker y Gary H. Gossen (coords.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica*, Austin, University of Texas Press, 1989.
- Collier, George, *¡Basta! Tierra y la rebelión zapatista en Chiapas*, Maestría en Antropología Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Chiapas, Institute for Food and Development, México, 1998 [1994].
- Comisión Electoral del estado de Chiapas, "Datos de los resultados de las elecciones de diputados estatales. . .", Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1991.

- Esponda, Hugo, *Historia de la Iglesia Presbiteriana en Chiapas: inicio y desarrollo*, México, Publicaciones del Faro, 1986.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel, *El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y los derechos humanos*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995.
- Fenner, Justus, "Tenejapa S.A. de C.V., historia parcial de la guerra del enganche entre San Cristóbal y Tenejapa, 1919-1930", ms, PROIMMSE-UNAM, San Cristóbal, Chiapas, s/f.
- Gossen, Gary H. "Life, Death, and Apotheosis of a Chamula Protestant Leader", en Victoria Bricker y Gary Gossen (coords.), *Ethnographic Encounters in Southern Mesoamerica*, Albany, SUNY, Albany, 1989, pp. 217-229.
- Iribarren, Pablo, *Misión Chamula*, Diócesis de San Cristóbal, Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata, 2002 [1980].
- Kovic, Christine M., *Mayan Voices for Human Rights: Displaced Catholics in Highland Chiapas*, Austin, University of Texas Press, 2005.
- Lewis, Stephen E., "La guerra del posh, 1951-1955: El Instituto Nacional Indigenista, el monopolio de alcohol y el gobierno del estado de Chiapas", *Mesoamérica*, 46, junio 2004, pp. 111-134.
- Lewis, Stephen E., "Dead-end Caudillismo and Entrepreneurial Caciquismo in Chiapas, 1910-1955", en Alan Knight y Will Pansters (coords.), *Cacique and Caudillo in Twentieth Century Mexico*, Institute for Latin American Studies, Londres, Brookings Institution Press, Washington, 2005, pp. 151-168.
- López Pérez, Antonio, *Cómo escapamos del control de los ladinos*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Ediciones Pirata. 2008 [1995].
- Modiano, Nancy y Antonio Pérez Hernández, "Educación", en Gonzalo Aguirre Beltrán, *et al*, *El indigenismo en acción*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista, 1976, pp.55-73.
- Morales Bermúdez, Jesús, "El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio", *Anuario 1991*, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 242-370.
- Morquecho Escamilla, Gaspar, *Los indios en un proceso de organización*, tesis de licenciatura en antropología social, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1992.
- Morquecho Escamilla, Gaspar, "Veinte años de expulsión en Los Altos de Chiapas", *Cuadernos Agrarios*, 8-9, 1994, pp. 49-57.

- Morquecho Escamilla, Gaspar, *La Convención de Morelos*, Ediciones Pirata, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 2000.
- Nash, June, *In the Eyes of the Ancestors: Belief and Behavior in a Maya Community*, New Haven, Yale University Press, 1970.
- O'Connor, Kate, "The Closed Society of the Chamulas", *Catholic World*, mayo 1970, pp. 58-62.
- Pineda, Luz Olivia, "Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coords.), *Chiapas Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, CEMCA, UAG, 1995, pp. 279-300.
- Pozas, Ricardo, *Chamula*, tomo II, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977.
- Robledo Hernández, Gabriela, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1997.
- Rolland, Michael, *Bishop Samuel Ruiz García as Jtatik, A Social Symbol of Resistance*, tesis de maestría en antropología, Tucson, University of Arizona, 1996.
- Rus, Diane L. *La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Documentos de Trabajo, 1990.
- Rus, Jan, "La situación en Chamula", en *Problemas para la iglesia autóctona*, San Cristóbal de Las Casas, INAREMAC, 1975.
- Rus, Jan, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (coords.), *Chiapas Los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, CEMCA, UAG, 1995, pp. 251-77.
- Rus, Jan, "Adaptación local al cambio global: La reorganización de la sociedad indígena de los Altos de Chiapas entre 1974 y 1994", *Contrahistorias*, 5, sept. 2005a, pp.7-28 (original en inglés, 1995).
- Rus, Jan, "Café y la recolonización de Los Altos de Chiapas", en Mercedes Olivera y María Dolores Palomo (coords.), *Chiapas de la Independencia a la Revolución*, México, 2005b, CIESAS, PROIMMSE/UNAM, CONECULTA, pp. 253-287.
- Rus, Jan, "Revoluciones contenidas: Los indígenas y la lucha por Los Altos de Chiapas, 1910-1925", *Mesoamérica*, #46, junio 2004, pp. 57-85.
- Rus, Jan y George A. Collier, "Una generación en crisis en Los Altos de Chiapas: Los casos de Chamula y Zinacantán, 1974-2000", en S. L. Mattiace, R. A. Hernández y J. Rus (coords.), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS, 2002, pp. 157-199.

- Rus, Jan y James D. Vigil, "Rapid Urbanization and Migrant Indigenous Youth in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexico", en John Hagedorn (coord.), *Gangs in the Global City*, Urbana, University of Illinois Press, 2007, pp. 152-183.
- Rus, Jan y R.W. Wasserstrom, "Chamula: Los caciques y misioneros contra los indígenas", *Punto Crítico*, v. 5, num. 64, 1976, p. 16.
- Rus, Jan, "Misioneros y control político", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, v. XXV, jul-sep. 1979, pp. 141-160.
- Segovia, Rafael, "La reforma política: el ejecutivo federal, el PRI y las elecciones de 1973", en *La vida política en México (1970-1973)*, México, El Colegio de México, 1974.
- Sterk, Vernon J., *The Dynamics of Persecution*, tesis doctoral en misiología, Pasadena, Fuller Theological Seminary, 1991.
- Steven, Hugh, *They Dared to be Different*, Irvine, Harvest House Publishers, 1976.
- Tangman, Michael, *Mexico at the Crossroads: Politics, the Church, and the Poor*, Maryknoll, Orbis Books, 1995.
- Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas: Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, México, CIESAS, El Colegio de México, Instituto Federal Electoral, 2000.
- Washbrook, Sarah, "Indígenas, bienes de exportación y enganche en el Norte de Chiapas, 1876-1911", *Mesoamérica*, 46, junio 2004, pp. 1-26.
- Wasserstrom, Robert, *Ingreso y trabajo rural en Los Altos de Chiapas: El caso de San Juan Chamula*, San Cristóbal de Las Casas, CIESAS, 1980.
- Wasserstrom, Robert, *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Wasserstrom, Robert, *La distribución del ingreso y la estructura del empleo en Chamula*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, 1976.
- Womack, John Jr., *Rebellion in Chiapas: An Historical Reader*, Nueva York, New Press, 1999.

¿QUÉ HARÁN LOS LADINOS? FINQUEROS, IDENTIDAD Y CONFLICTO EN CHILÓN

*Aaron Bobrow-Strain
Facultad de Ciencias Políticas,
Whitman College,
straina@whitman.edu*

I. El presente del pasado

Es posible que el pasado no esté muerto, ni siquiera que pasado sea, como sugirió Faulkner, aunque generalmente puede estar bien enterrado. Usualmente puede reducirse a la estructura segura del mito inofensivo, ser domado y comprendido. Sin embargo, a veces el pasado tiene la inquietante tendencia de volver a la superficie.

Para los finqueros ladinos del centro-norte de Chiapas, uno de esos retornos llegó en 1994. Obviamente llegó en la forma de la rebelión zapatista. Pero también llegó en la forma de la invasión de tierras. Campesinos indígenas de todo el espectro político mexicano llevaron a cabo cientos de invasiones. Aprovechándose de la inestabilidad política, entre febrero de 1994 y fines de 1998, grupos indígenas ocuparon más de 100,000 hectáreas de propiedades privadas poseídas por ladinos en el estado de Chiapas. En el municipio de Chilón, campesinos indígenas se apoderaron de docenas de propiedades que cubrían aproximadamente 5,000 hectáreas, es decir casi la mitad de las propiedades privadas en el municipio.¹

¹ Calculado a partir de CESMECA, 1998. De un total de 11,107 has. de propiedad privada (de más de 5 has.) en el municipio de Chilón (INEGI, 1994). En Chilón, la extensión promedio de las propiedades afectadas por las invasiones era de 66 has. Las propiedades invadidas varían entre 10 y más de 250 has, pero es importante señalar que algunas de las propiedades eran fracciones de fincas controladas por un único dueño o familia.

Los finqueros demandaron justicia y amenazaron con represalias violentas. En una carta dirigida al presidente Carlos Salinas, al Secretario de la Reforma Agraria y al Secretariado de la Defensa, la Asociación Ganadera de Chilón advirtió: “Hemos tenido paciencia, esperando más de un mes que [las autoridades] desalojaran a los invasores, pero la situación se está poniendo grave. [...] Si [las autoridades] no toman medidas, nosotros vamos a recuperar nuestras propiedades”.²

Pero los desalojos nunca llegaron. Hasta la navidad de 1994, la asociación ganadera había renunciado a sus demandas de desalojos e iniciado negociaciones para vender las propiedades invadidas al gobierno (a un precio alto). Hacia fines de 1995, casi todos los finqueros afectados de Chilón habían convenido en vender, aceptando el precio propuesto por el gobierno. Para el año 2000, funcionarios gubernamentales habían negociado la redistribución de más de 7,000 hectáreas –más de la mitad de las propiedades privadas poseídas por ladinos de Chilón.³ En marzo de 1994, líderes indígenas asociados con los invasores tomaron el control del gobierno municipal de Chilón– algo sin precedentes en la historia del municipio. Ahora, casi quince años después, los ladinos de Chilón no han podido restaurar el control que tenían sobre la propiedad agraria y la política local.

Esto ha sido un proceso fenomenal de re-campesinización y re-indigenización en una parte importante del campo chiapaneco. Algo sorprendente en México, donde no hacía más de tres años los autores de la política neoliberal habían declarado el fin del reparto agrario (Cornelius y Myrhe, 1998; de Janvry *et al.*, 1997; Randall, 1996; De Walt *et al.*, 1994; *cf.* Villafuerte *et al.*, 1999). Sin embargo, para los finqueros de Chilón las invasiones representaron no simplemente la pérdida de tierra y sustento. Significaron el derrumbe completo de la manera en que el mundo funcionaba.

² Archivo de la Asociación Ganadera Local de Chilón (de ahora en adelante AGL). Carta de Carlos Alexis Hernández Vera y Eli Rodríguez Zúñiga a Carlos Salinas de Gortari y siete otros destinatarios, 15 de marzo de 1994.

³ AGL. “Pliego peticionario que presentan los productores agropecuarios del Municipio de Chilón”, 21 de diciembre de 1994; datos sobre las ventas de propiedades del Registro de la Propiedad Agraria, Distrito de Yajalón, “Libros de Escrituras Públicas, 1994-1999”, de un total de 11,107 hectáreas de propiedades privadas mayores de 5 hectáreas (INEGI, 1994). La extensión promedio de las propiedades transferidas por acuerdos agrarios era 114 has.

Este artículo explora esa experiencia de un mundo que se había vuelto loco, y argumenta que ello no puede entenderse solamente con referencia a la economía neoliberal y las instituciones políticas. Requiere una exploración más profunda de las relaciones de constitución mutua [relations of mutual constitution] de la identidad ladina, los intereses económicos y la política neoliberal. Pero mientras existen cientos de estudios excelentes sobre los movimientos, historias e identidades indígenas en Chiapas, casi no hay investigaciones enfocadas en las experiencias de los finqueros ladinos.⁴ Por lo general los finqueros sólo aparecen en los libros escritos sobre Chiapas como malvados sencillos, y en estas obras se da por sentado que forman parte de una “casta divina” (García de León, 1978: 31), que ejerce “una hegemonía incontestable” (Fernández y Tarrío, 1983: 152), que se mantiene “constante a través del tiempo” (Tejera, 1997: 46). En cambio, este artículo trata a los finqueros como sujetos con identidades e historias complejas, y a veces contradictorias, y, a la hegemonía finquera, como un equilibrio frágil, desafiado y cambiante.

Partiendo de una visión compleja acerca de los ladinos, mi objetivo no es justificar décadas de violencia y dominación ejercidas por parte de los finqueros, o retratar a los terratenientes como víctimas, ni tampoco disminuir la importancia de los movimientos indígenas en la región. Más bien mi propósito es tomar las experiencias de vida de actores relativamente poderosos para entender una parte importante, pero muy poco estudiada, del funcionamiento del poder en el campo chiapaneco. Las representaciones populares de finqueros “todopoderosos” resuenan porque reflejan historias de dominación y opresión reales, pero, al mismo tiempo, ignoran décadas de luchas y transformaciones de la hegemonía finquera. Si queremos crear un cambio social en Chiapas no podemos basar nuestras tácticas y políticas en una visión sencilla y estereotípica de estos importantes actores.⁵

⁴ Algunas excepciones son: Toledo, 2002; Ascencio, 2006.

⁵ Para más sobre la posición del investigador dentro de este estudio y reflexiones sobre las ventajas y peligros de etnografía de “los poderosos”, véase Bobrow-Strain, 2007, capítulo dos.

Este artículo forma parte de un amplio proyecto de investigaciones sobre la historia de las fincas, las relaciones raciales y los conflictos agrarios en Chilón entre 1850 y 2005 (ver Bobrow-Strain, 2007, 2005, 2003, 2001 y próximo a publicar). Por necesidad, sólo abarca una pequeña parte de ese trabajo: vínculos entre *la identidad, el neoliberalismo y la construcción del espacio agrario* en el contexto de los conflictos agrarios recientes. La existencia de conexiones entre la identidad, la construcción del espacio agrario y el conflicto, no representarán una sorpresa para los estudiosos de los movimientos sociales chiapanecos. Efectivamente, unas de las mejores investigaciones de campo han mostrado cómo la memoria histórica y las construcciones del espacio son adoptadas, transformadas y trasladadas a movimientos indígenas, como la memoria viva del pasado que moldea a los sujetos indígenas y luchas en el presente (Rus *et al.*, 2003; Nash, 2001; Alejos, 1999; García de León, 1998; Harvey, 1998; Reyes *et al.*, 1998; Benjamin, 1996; Rus, 1994). Pero este artículo, que observa con atención la vida de los finqueros ladinos, se dirige a sujetos para los cuales el pasado no es típicamente imaginado como una parte suntuosa de la tela de la vida, sino como una interminable sucesión de intereses económicos triunfantes; sujetos cuyos vínculos con la tierra generalmente se reducen a una sed instrumental por la renta de la tierra (por ejemplo, Marx, 1967; Ricardo, 1919). En este artículo observamos la importancia de las luchas culturales por el significado de la tierra para sujetos que, en palabras de Renato Rosaldo (1993), aparecen como «gente sin cultura» en la imaginación antropológica: gente sin un pasado complicado, contradictorio y, a diferencia de los campesinos indígenas con su conexión axiomática al lugar, gente sin conexiones auténticas al lugar.⁶

Mi argumento es el siguiente. Ubico las respuestas de los finqueros ladinos de Chilón en el nexo de dos factores. Primero, en los cambios políticos y económicos en el campo neoliberal que desplazaron a los finqueros ladinos de su lugar históricamente privilegiado en el panteón nacional del progreso, y que se quedaron sin los importantes apoyos políticos en el momento de las invasiones. Segundo, las invasiones, junto

⁶ Ver Bobrow-Strain, 2007; Smith, 2006; Rutherford, 2004; Nader, 1999; McDonogh, 1986; y Marcus, 1983, para discusiones sobre los peligros y las promesas de los estudios etnográficos de la élite.

con los cambios políticos, desestabilizaron construcciones históricamente ladinas de masculinidad y raza, creando en ellos un sentido de que la situación había sobrepasado su capacidad de controlar el conflicto. Después de 1994, en un contexto de reestructuración neoliberal y de falta de apoyo estatal a los propietarios en declive, las movilizaciones indígenas desestabilizaron frenéticamente los espacios seguros de las fincas. El miedo, registrado en la memoria histórica del “salvajismo” indígena, desbordó del dominio de lo habitual al dominio del peligro inmediato. Y los finqueros –incluso los que estaban bien acomodados y armados, con fuertes motivos para defender sus tierras– prefirieron huir que luchar.

II. Contornos de “la familia finquera” en Chilón

Herederos por más de cien años de la explotación agraria en el centro-norte de Chiapas, los cafetaleros y ganaderos ladinos de Chilón forman parte de una oligarquía pueblerina. Estos hombres y mujeres se han adaptado al desmoronamiento de muros de adobe, han vivido en un pueblo estrecho y bajo techos de teja musgosa. Construían propiedades modestas, los domingos portaban trajes blancos y planchados, y barajaban los mismos pocos apellidos como jugar a las cartas. Sus hijos iban a la escuela en el gran pueblo provincial y escribían odas patrióticas en las fiestas nacionales. A veces hacían buenos matrimonios. Uno llegó a ser gobernador estatal. Y siempre basaban su sustento en el trabajo indígena, a veces forzado y a veces regalado, a través de los vínculos íntimos de una reciprocidad asimétrica.

Es decir se habla de una élite marginalizada, al borde de la famosa “familia chiapaneca”, que por más de un siglo defendía un mundo de privilegios raciales, poder político, autoridad moral y monopolio agrario en la región. Las primeras fincas ladinas de esa zona fueron creadas por la colonización especulativa que se desplazó hacia el norte del estado desde San Cristóbal en busca de oportunidades para el azúcar, el ganado y el comercio, que empezó lentamente a principios de la década de 1820 y luego estalló entre 1850 y 1880. Posteriormente esas fincas fueron fraccionadas y compradas por una segunda ola de migrantes ladinos a fines

de siglo: comerciantes y artesanos de Los Altos, quienes primero *servían* en las fincas porfirianas, pero que al fin lograron comprárselas a sus antiguos dueños y convertirse en una clase de terratenientes con fincas de caña, ganado y café con extensiones de entre doscientos y mil hectáreas (ver Bobrow-Strain, 2007 y en prensa).

Sobre esta base se fue construyendo un sistema de peonaje basado en deudas y reciprocidad asimétrica, y centrado en el espacio social de fincas construidas como “familias” paternalistas. En este mundo, la hegemonía finquera dependía de un monopolio físico y moral sobre los canales de mediación económica y política: dependía de la creación de una “familia” finquera más o menos cerrada, donde el finquero servía como el único nexo entre el campo y la nación, los indígenas y el gobierno –o sea, un sistema de mediaciones sociales en donde la existencia económica, la autoridad moral, la administración de justicia, y hasta los permisos para salir de la finca provenían del finquero– (ver Bobrow-Strain, 2007).

Este proceso de crear y defender “los espacios gobernables” (Rose, 1999) de las fincas se aprovecha de los tropos latinoamericanos de raza, clase y género, utilizando referencias de un lenguaje flexible de civilización y barbarismo, unas invocaciones del racismo “científico” del siglo XIX, del mestizaje y del indigenismo “progresivo”, cuando la ocasión lo amerita.⁷ Y se desempeñaba en múltiples rituales íntimos de la dominación. Los que varían desde el préstamo antes del día de paga hasta el patrocinio del bautismo, desde el lenguaje sumiso adoptado por los hombres indígenas hasta el *derecho de pernada* de los finqueros aún ejercitado con las novias indígenas en algunos lugares, según se informa. Eruditos han interpretado estos tipos de relaciones sociales agrarias paternas como manifestaciones de intereses económicos (Richards, 1979; Marx, 1967; Moore, 1966), y otros como los funcionamientos culturales de la hegemonía (Dore, 2006; Wells y Joseph, 1996). Sin embargo, lo que no ha sido observado es que estas relaciones sociales son relaciones espaciales. Ellas invocan y reproducen órdenes espaciales, vinculan territorios en maneras específicas y entretejen lugares físicos con concepciones

⁷ Para trabajos sobre formaciones de raza en Latinoamérica de una relevancia particular, ver Hale, 2006; de la Cadena, 2000; Nelson, 1999; Gould, 1998.

de raza, género y clase. No construyen simplemente sujetos, colocan a esos sujetos en redes de legibilidad geográfica diciéndonos quién pertenece, dónde y porqué. Durante décadas, lo que estas relaciones construyeron para los finqueros de Chilón fue una red de espacios seguros, conocidos y gobernables; límites materiales y simbólicos que aseguraban una vez más a los ladinos que sus vidas rodeadas por indios, aparentemente salvajes, eran posibles, eran seguras.

Aún durante la época porfirista, esta construcción de los espacios gobernables de la familia finquera era impugnada tanto por peones, quienes resistían abusos, como por el gobierno liberal, que quería subordinar los intereses locales de los finqueros a los intereses centralistas. Pero después de 1920, con la llegada de la Revolución Mexicana, la contienda estalló. Oficiales agrarios, inspectores laborales, maestros federales y procuradores especiales, empezaron a intervenir en las relaciones entre finqueros y peones con la idea de romper las redes y espacios seguros de la familia finquera. Aún más importante, la formación de ejidos comenzó el lento proceso de romper el monopolio finquero sobre la tierra (Bobrow-Strain, 2005).

Estos desafíos a los espacios gobernables de las fincas tomaron fuerza con la llegada de la Teología de la Liberación y los nuevos partidos políticos, empezando a fines de la década de 1960 y principios de la década de 1970. Motivados por severas crisis económicas en el campo, la expulsión de peones de las tierras de las fincas provocada por la expansión de la ganadería extensiva y la creación de nuevas formas de conciencia política, los campesinos se organizaban para romper el monopolio finquero sobre la tierra y las mediaciones políticas. Este intento de establecer una nueva territorialidad indígena en la región culminó con una ola masiva de invasiones que estalló a fines de la década de 1970 y principios de la década de 1980. El gobierno estatal respondió con el “populismo sangriento” (Benjamin, 1996) de dos caras. Por una parte el gobierno defendió a los finqueros con violentas represiones y, por otra parte los traicionó usando la redistribución de tierras para fortalecer a sus aliados campesinos. Durante este periodo de conflicto, el gobierno obligó a los finqueros de la región a vender 63 propiedades con una extensión de 7,153 hectáreas a grupos indígenas (Favre, 1985: 194). Nor-

malmente los recipientes de estas tierras eran grupos indígenas vinculados con el gobierno y los reprimidos eran grupos opositores. Así que podemos decir que este juego de represión y redistribución no se desplegó para defender los intereses de los finqueros como antes, sino para fortalecer una alianza entre el gobierno y los grupos indígenas leales –por primera vez observamos que el gobierno estaba dispuesto a sacrificar a los finqueros para calmar el conflicto (Bobrow-Strain, 2007).⁸ Y ello dispuso el escenario para lo que ocurriría en 1994.

III. Después de las invasiones: visiones del paisaje, espacios de producción

La concepción de los finqueros sobre la masculinidad, la raza y su posición dentro de la nación está profundamente entrelazada con la concepción de la tierra como un lugar de trabajo, responsabilidad y producción.

Para los finqueros de Chilón, el trastorno de 1994 está escrito en el paisaje tan claro como la hierba y el maíz. La imagen de arriba (Fig. 1),



Figura. 1

⁸ Se podría decir que las ventas forzadas por el gobierno no eran una traición para los finqueros, sino una ganancia para ellos ya que recibieron buenos pagos por sus tierras, pero, como explico en otro lugar, la realidad era más ambigua (Bobrow-Strain, 2007: 236). Algunos finqueros sí salieron ganando, pero otros no, dependiendo de varios factores, como el nivel de endeudamiento que tenía el propietario.



Figura. 2

tomada en 1992, muestra el paisaje idealizado de la producción ladina con sus pastos cuidados, verdes y ordenados. En la segunda imagen observamos la misma propiedad. Esta vez el panorama es desde arriba y la imagen fue tomada seis años después de que los campesinos tzeltales se apoderaron de la hacienda ("A" señala aproximadamente el mismo punto en ambas imágenes). El pasto está cubierto de maleza y asentamientos, y maizales salpican el paisaje. Durante mi estancia en Chilón, los finqueros me enseñaban continuamente paisajes como éste. Estaban tratando de mostrarme concretamente lo que querían decir cuando explicaban que, desde 1994, las fuerzas de la barbarie y del salvajismo habían triunfado sobre la razón y el orden. Simplemente miraban a menudo la tierra y me decían: "Allí no hay nada."

Claro que *hay* algo allí: es el paisaje vivo de una economía campesina, pero, bajo presión, los ladinos me explican que lo que falta es *la producción* –una concepción particularmente racial del significado de la producción–. Un finquero explicó: "A los indígenas les falta una cultura de la producción [...] ellos son muy trabajadores [...] [pero] no producen. [Los indígenas] sólo trabajan por necesidad [...] No hay un sentido de que hay que cumplir una responsabilidad." Para los finqueros, "producción" significaba más que sustento. Como esta cita sugiere, vinculaba progreso, trabajo y vocación, y era una parte central de la masculinidad. Como dijo otro: "La agricultura es un trabajo honorable [...] la agricultu-

ra es un trabajo de amor, algo a lo que te debes dedicar completamente [...] se trata de progreso, de superación a través de mucho esfuerzo [...] es mi vocación.”

La palabra “producción” deriva de las raíces latinas “dirigir” y “adelante,” y esta etimología nos acerca al significado que tiene el concepto de “la producción” para los finqueros ladinos de Chilón: la producción es un terreno cultural que expresa un sentido de responsabilidad y privilegios asociado con el acto de *dirigir hacia adelante*. El objetivo de esta dirección cambia en diferentes contextos –los finqueros sienten la responsabilidad y el privilegio de guiar, ellos mismos, a “sus” indios, y hasta la nación hacia el desarrollo y el progreso–, pero siempre implica una vocación de trabajo y paternalismo. Este terreno cultural es, a la vez, un terreno de relaciones raciales (implicando el derecho y la responsabilidad de dirigir hacia adelante a los “pobres” indios), un terreno de género (relacionado con una construcción de masculinidad fundada en el trabajo, la responsabilidad y la superación), y un terreno de relaciones políticas entre los finqueros y la nación (donde, a causa de su compromiso con la producción, los finqueros sentían que desempeñaban un papel importante en el destino del país).

Para los ladinos, una de las acciones más incomprensibles de los invasores indígenas fue la destrucción aparentemente irracional del capital invertido en la tierra –las manifestaciones físicas de la producción–. Un viejo ex finquero declaró con coraje: “Cuando invadieron derribaron el equipo de procesar café, el establo para ordeñar las vacas, destrozaron el baño de garrapatas [...]. Si iban a apoderarse de la tierra, ¿por qué por lo menos no *hicieron* algo con todo ese equipo?!” Palabras como estas, repetidas por casi cada rancharo con el que he hablado, atestiguan el sentido colectivo de los finqueros de la irresponsabilidad y alteridad de los insurgentes indígenas. Tácticamente, este discurso reta tanto la retórica de los movimientos sociales indígenas en contra de los finqueros, como la más abstracta, pero todavía palpable, crítica de la agricultura rentista cristalizada por teóricos de la economía política clásica como David Ricardo. El discurso de la producción invierte acusaciones contra la falta de productividad, por lo general dirigidas hacia la clase hacendada, convirtiendo mágicamente a los finqueros en transformadores activos de

la naturaleza. O sea que el desempeño del terreno cultural de la producción sólo puede entenderse como una oposición profunda a la larga historia de críticas surgidas tanto de campos liberales como de campos marxistas, que etiquetan a los finqueros como “rentistas” o “parásitos.” Visto desde la perspectiva de los finqueros, los campesinos indígenas (y, a veces, el gobierno mismo), son los verdaderos parásitos, viviendo de la recompensa natural de la tierra, –tierra que originalmente se volvió productiva con el sudor y sacrificio de los finqueros–. De esta manera, este sentido de la producción siempre hizo referencia al indígena: la producción es simplemente algo que los ladinos hacen y los indígenas no. Un finquero me explicó claramente esto:

Es como la diferencia entre las abejas africanas y las abejas europeas. Las abejas europeas son muy trabajadoras, se ocupan constantemente de recoger provisiones para el invierno. Las abejas africanas, sin embargo, a causa del clima no piensan en el futuro. Son muy trabajadoras, pero sólo para un día. Ellas no producen para el futuro. Los indígenas son como las abejas africanas: ellos no acumulan ni para ellos, ni para el país.

Este movimiento entre la naturaleza y la raza, desde la apicultura hasta la cultura de la producción, naturalizó la inferioridad indígena, justificó la desigualdad y apuntaló la creencia de los finqueros de que tenían la responsabilidad paternal de guiar a los indígenas.

A través de las prácticas discursivas de producción, los finqueros construyen su sentido de sí mismos sobre una base débil, plagada de contradicciones. Sin embargo, es un error reducir la estructura de la identidad de los finqueros a la mecánica simple de la mistificación ideológica. Raíces profundas crecen en tierra inestable.

Inmediatamente después de ser presentados, un ganadero fuertemente dedicado a su labor agraria insistió en que: “La agricultura es un trabajo honorable [...] la agricultura es un trabajo de amor, algo a lo que te debes dedicar completamente [...] se trata de progreso, de superación a través de mucho esfuerzo [...] es mi vocación [...] cuando [el gobierno] me preguntó ‘¿cuánto vale su rancho?’ yo dije, ‘¿cuánto vale su ojo?!’” Detrás de las vociferaciones, el arranque del finquero expresa la esencia de la vida del productor: un apego profundo y romántico a la tierra, una

fe moralmente asentada en la unión entre el trabajo duro y el progreso, y un fuerte sentido de la vocación y del propósito enraizado en la agricultura. Como para él, quien inmediatamente y sin vacilación reinvertió el dinero que se le pagó por su rancho invadido en un nuevo pedazo de tierra, siendo “un productor agrícola” en su trabajo cotidiano –como sus manos rajadas y su cara bronceada lo atestiguan. Pero para muchos finqueros de Chilón que perdieron sus lazos materiales con la tierra debido a las invasiones, la producción está inextricablemente envuelta en un anhelo nostálgico por el regreso a un mundo mítico– un mundo que tenía sentido.

Frente a la pérdida forzada de esta vida –agotada la posibilidad de seguir el camino de la producción– los finqueros buscaron nuevos horizontes. Muchos, por necesidad, encontraron nuevas carreras, nuevos apegos fuera de la agricultura, siguiendo los rastros de sus abuelos al revés: fuera de Chilón, regresando a centros urbanos como Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal, y al comercio o los trabajos profesionales. Para muchos, este sendero abrió nuevas oportunidades y fuentes de realización, pero otros repudiaron la inactividad y esterilidad de la vida profesional. Un ex rancharo, que pidió que estos comentarios queden anónimos, usó el dinero de la venta de su propiedad amenazada por la invasión, para comprar una camioneta y una concesión de transporte comercial. Ahora se gana la vida transportando personas y mercancías por la ruta entre dos ciudades, pero suspira por la vida activa del trabajo en el rancho. El hombre emana una energía física vigorosa, casi violenta, y es difícil de imaginarle encerrado todo el día en la cabina de una camioneta. Aunque todavía de muslos fuertes como cables, su cuerpo ha empezado a envejecer, tanto por la rabia y la frustración como por la inactividad. Le duelen constantemente la espalda y un hombro, haciéndole difícil hasta trabajar en su pequeño jardín urbano que compró para “meter [sus] manos en la tierra”.

A diferencia de muchos de sus amigos que recuerdan un pasado puro y romántico, él es irónico y reflexivo de sí mismo, riéndose energicamente de la implicación de sus antepasados en el contrabando de licor, y de sus propios intentos de defenderse contra la reforma agraria. No obstante, historias previas todavía conectan su vida a un sentido del pasado y a un continuo progreso salvajemente roto en 1994. Su familia empezó sin

nada, recuerda, “reclamando tierra donde no había nada”, y poco a poco construyeron algo de la nada, a fuerza de pura determinación (y un poco de contrabando). Él guarda con sumo cuidado un mapa de 1873, hermosamente dibujado con tinta, como un recuerdo tangible de su pasado, del que, me recuerda, “ya no quedó nada.”

La dislocación psíquica del ocaso de los finqueros está mejor representada en los cuerpos de los rancheros. De la misma manera en que el ex finquero antes mencionado conecta sus dolores de la espalda y hombro con las invasiones de tierra, los chiloneros atribuyen docenas de muertes y dolencias desde 1994 al *coraje* –la furia que se apodera de los hombres más viejos que tienen que enfrentar la pérdida de la tierra, de su sustento y de su propósito–. Mientras es difícil saber si la serie de infartos, diabetes, cánceres, apoplejías y crisis nerviosas atribuidas al *coraje* son verdaderamente consistentes con lo que uno puede esperar de una población de hombres que están envejeciendo, está siendo claramente experimentada por los chiloneros como una epidemia causada socialmente. “En todas partes la gente simplemente se llenó de *coraje* y murió”, me dice un ganadero, enumerando rápidamente media docena de nombres de propietarios ladinos que sucumbieron a enfermedades después de 1994. La vida de este mismo ganadero ha sido maldecida por tal pérdida: las invasiones de tierras lo forzaron a abandonar una serie de propiedades en los años setenta, ochenta y noventa. Después de cada pérdida sucesiva, volvía a comprar tierra en otra región.

He tenido una vida tan difícil que la mayoría de la gente se hubiera tirado una bala en la cabeza o se hubiera ahorcado. Primero fuimos echados de Simojovel, después empezamos de nuevo en Pantelhó, y yo finalmente llegué a tener siete ranchos allí. Y perdí esos ranchos [a causa de los invasores indígenas en la década de 1980], y vine a Chilón y aquí tuve dos ranchos buenos, pero después perdí esos también [por la misma causa]. Mi familia, que estaba acostumbrada a vivir una vida abundante y a gastar mucho dinero, empezó a dividirse y me echó cuando ya no tuve dinero. Así que aquí estoy en estos cuartos, tratando de empezar de nuevo, pero tienes que mirar adelante. No puedes cambiar el pasado.

A pesar de la perspectiva optimista del hombre, para mí no está claro qué es lo que está “empezando de nuevo”, “en estos cuartos”, de una casa decrepita de adobe alquilada de un amigo que deambulaba a nuestro alrededor mientras conversábamos. Aún más inexplicable: ¿Para qué alquilar otra finca? Desde su oficina profesional en Villahermosa, Tabasco, un ex finquero explicó porque alguien seguiría reinvertiendo en la tierra después de décadas de pérdida y como ésta se expresa a un nivel corporal: “Aquí se trata de gente que creció en ranchos, cuya vida entera han sido ranchos, que pensó que se moriría en ranchos, pero ahora son zafados sin nada qué hacer.”

Para mantener “las manos metidas en la tierra,” muchos ex finqueros compraron pequeños lotes a las orillas del pueblo y los cultivan como “hobby.” Estos hombres, la mayoría ancianos jubilados, conectan su añoranza por un pasado encantado con el presente, manteniendo su vínculo con la tierra y con el propósito en pequeños terrenos donde cultivan café, legumbres y árboles frutales. A diferencia de los ex finqueros más jóvenes, que aún tienen que sostener a sus familias, aquellos hombres laboran “para mantenerse activos” a su edad. Efectivamente, muchos sostienen que, dada la inseguridad de la tenencia de la tierra y el clima violento de la política, la agricultura ladina debería dejársele a los mayores. Casi ninguno de los finqueros de más de cuarenta años deseó una vida de rancharo para sus hijos. Uno de ellos, de ochenta y un años, cuyo amor por la vida rural es tan intenso que salió a hurtadillas del hospital días después de una operación de corazón para montar a caballo, se echó a llorar con lágrimas de orgullo cuando me cuenta que todos sus hijos tienen profesiones: un doctor, un veterinario y un profesor. “Me pasé toda la vida a caballo”, me dijo, pero la educación es la mayor herencia que les puedo dejar a mis hijos”. Otra ex finquera presentó la respuesta más tajantemente cuando le pregunté si sus hijos continuarán como rancharos. “¡De ninguna manera!” exclamó, “lo que sea menos rancharos. Aunque sean sólo maestros, lo que sea menos rancharos [...]. Es demasiado espantoso ahora con todos los indígenas, hay demasiados riesgos. Es mejor ser comerciante”.

Y aquí observamos la segunda, tal vez la más importante dislocación de la producción. El imaginario espacial de la producción no ha sido

solamente lo principal en la forma en que los ladinos se concebían a sí mismos y sus relaciones con sus vecinos indígenas. También apuntaló la confianza que tenían los finqueros de que su trabajo –la acumulación para ellos y para su país– tenía un valor mayor para la nación entera; un valor mayor que sería recompensado con el apoyo político y económico del Estado mexicano que era tan necesario para compensar los riesgos y peligros de la agricultura. Pero a partir de 1994, ese orden social no fue tan determinado y seguro. Ahora, los finqueros fueron abandonados para intentar resolver la traición a la producción: “El sistema ya no quiere agricultura progresista, porque si lo quisiera, nos hubiera protegido a nosotros, la gente que *realmente* produce”. Parfraseando a ese finquero, las preguntas que atormentaron a ese grupo después de 1994 fueron: ¿Por qué el Estado abandonaría a productores “reales” a favor de indígenas que carecen de una cultura de la producción? ¿Por qué el Estado no nos protegería a nosotros, la gente que realmente produce?

IV. El neoliberalismo y “la traición a la producción”

A lo largo de la mayor parte del periodo postrevolucionario, los finqueros de Chilón gozaron de acceso privilegiado a subsidios lucrativos y de apoyo político para la defensa violenta del territorio, basados en su estatus de productores, fraguando el desarrollo en la frontera ganadera tropical.⁹ Menos tangible, aunque no menos importante, este estatus ofreció también a los finqueros una manera de situarse como participantes vitales en las construcciones postrevolucionarias de la nación mexicana. Por consiguiente, aún mientras el café continuó desempeñando un papel central en la economía agraria, los chiloneros asumieron el papel de rancheros, cambiando los trajes blancos de cafetaleros por pantalones vaqueros y botas; cargadores indígenas por camionetas. Reinventándose como ganaderos, los finqueros reclamaron una posición importante en el panteón

⁹ Para más detalles sobre el papel de los propietarios privados de Chiapas en las estrategias de desarrollo ganadero, ver Villafuerte *et al.*, 1997; Fernández y Tarrío, 1983; y Bobrow-Strain, 2007, capítulos 6 y 8.

nacional, deshaciéndose de su conexión con los latifundistas porfirianos. La época del peonaje acasillado y de las condiciones de semiesclavitud no podían ser negadas, pero ahora se podía decir que habían existido en el pasado, y en la propiedad de otra persona. Ahora los finqueros producían y acumulaban para la nación y ello traía buenas recompensas de parte del gobierno en la forma de subsidios económicos y apoyos políticos.

A principios de los años ochenta, el espacio político y económico para las demandas de los finqueros, de privilegios basados en su estatus como productores, empezó a disminuir por motivos relacionados con los grandes cambios en las estrategias mexicanas de desarrollo nacional. En 1982, con el comienzo de la crisis de la deuda externa mexicana y la llegada de los tecnócratas neoliberales, el crédito se vio seriamente restringido, la liberalización del comercio y el retiro de los subsidios y del control de precios sumieron al sector ganadero en una contracción masiva. Siete años más tarde, la reestructuración neoliberal, combinada con un colapso sin precedentes de los precios internacionales del café, agravaron las dificultades de los finqueros hasta empujarlos a un ocaso precipitado. No obstante, sería demasiado simple y economicista concluir automáticamente que la inactividad de los finqueros frente a las invasiones de tierras de los años 1994-1998 fue meramente una respuesta calculada a la crisis económica.

Efectivamente, más que sumirse en el estancamiento y apartarse gradualmente de la agricultura en los años previos a 1994, los finqueros de Chilón pensaron que estaban experimentando algo como un renacimiento rural. Particularmente parecía que en el sector ganadero los chilonereros habían encontrado el camino para transitar desde la labranza extensiva y políticamente inaceptable hacia la producción lechera más intensiva. Apoyados por la inversión de Nestlé, los ganaderos de Chilón restablecieron con optimismo la tradición latente de celebrar una exposición anual de ganado. La feria, celebrada de 1990 a 1993, festejó una tendencia pequeña, pero lucrativa, hacia la intensificación y tecnificación de los ranchos de la región. Es más, después de cinco años de pérdidas y deudas acumuladas, en 1994 los finqueros, por fin, tenían motivos para estar optimistas sobre sus cosechas de café. Desde la víspera del levanta-

miento zapatista hasta el verano y otoño de 1994, cuando los finqueros tomaron decisiones sobre cómo responder a las invasiones, los precios del café aumentaron 400 por ciento. Mientras los finqueros estaban luchando para definir su respuesta a las invasiones de tierra, esta espiga dramática dejó suspendida en el aire la posibilidad de escapar de las deudas adquiridas durante el desplome del café. En ciertos casos, conocidos como auto-invasiones, los finqueros hicieron tratos con invasores “gratos”, ofreciéndoles derechos indiscutibles sobre las propiedades a cambio de que les permitieran cosechar el último cultivo, en pleno auge, de café. Pero en muchos casos, los indígenas cosecharon las frutas de este auge inesperado.

Si las condiciones económicas habían mejorado desde la perspectiva finquera, la situación política se había deteriorado. Como vemos en la siguiente sección, era la dinámica política proveniente del ascenso del neoliberalismo en México, lo que finalmente desquició la voluntad y la habilidad de los finqueros de protegerse contra las invasiones de tierra. Así como los finqueros siempre observan: “La agricultura tiene muchos problemas y riesgos. Si llueve demasiado, o no llueve para nada. Si hay enfermedades de las plantas. Pero todo pasa. Sólo la inseguridad de la tierra queda con nosotros para siempre.”

La política y los finqueros en la época neoliberal

Después de las invasiones de febrero de 1994, los chiloneros corrieron a Tuxtla Gutiérrez, esperando asistencia inmediata de parte de sus aliados en el gobierno estatal. Lo que encontraron, sin embargo, los atormenta hasta este día. Un ex finquero me narró que su primera parada en Tuxtla fue en las oficinas de la Procuraduría Agraria:

Llegamos allí a las ocho de la mañana, pero nos hicieron esperar como mendigos en la calle hasta las tres de la tarde. Cuando entramos en la oficina, vimos a los invasores y a sus líderes en una fila al lado del escritorio del oficial. No más entramos, el oficial se excusó para hacer una llamada telefónica. Mientras el oficial estaba hablando por teléfono, el líder se levantó y se sentó precisamente en el escritorio del ofi-

cial, colocando sus pies en la silla. Le dijo a uno de los demás que le diera un cigarrillo y, en ese momento, me dí cuenta de que no íbamos a conseguir nada en aquel lugar.

¿Qué factores dieron a los líderes indígenas no solamente una silla en la mesa, sino también un sitio para sus pies *sobre* la mesa, en Chiapas después de 1994?

México, como la mayor parte del mundo, ha experimentado una reestructuración económica y política generalizada a lo largo de políticas neoliberales en los últimos veinte años.¹⁰ Desde 1988, cuando los esfuerzos por implementar una liberalización del mercado rápida y ortodoxa por el presidente Miguel de la Madrid (1982-1988), terminaron casi en una calamidad para el partido gobernante, el PRI, la reestructuración neoliberal ha sido heterodoxa y poco convencional (privatización, austeridad fiscal y reducciones en programas sociales). Siguiendo a de la Madrid en el cargo, Carlos Salinas rápidamente reorientó la política del gobierno hacia una combinación de reestructuración neoliberal y programas sociales motivados políticamente. Retomando las formulaciones del siglo XIX sobre el liberalismo mexicano, Salinas nombró a este programa “liberalismo social”. Durante su mandato, el liberalismo social terminó siendo una estructura sumamente eficaz para diluir simultáneamente las tensiones sociales, reconstruyendo el apoyo para el PRI, e implementando una onda masiva de liberalización del mercado y privatización que trastocó prácticamente a cada sector de la economía mexicana.¹¹ El neoliberalismo social –con sus principales programas PRONASOL y PROCAMPO– arti-

¹⁰ Para una visión general de la reestructuración neoliberal en México, ver Otero, 2004, 1996; Middlebrook y Zepeda, 2003; Dussel, 2000; Cook, Middlebrook y Molinar, 1994; y Lustig, 1992. Sobre el neoliberalismo en el México rural, ver Cornelius y Myhre, 1998; de Janvry et al., 1997; Randall, 1996; y Grammont y Tejera, 1996. Sobre Chiapas, ver Nash, 2001; Villafuerte y García, 1998; y Harvey, 1998.

¹¹ Sobre el liberalismo social, ver Soederberg, 2001; Centeno, 1997; Cornelius, Craig y Fox, 1994. Gran parte de la investigación se ha concentrado en el liberalismo social como un instrumento para la legitimación del régimen. Observando la manera eficiente en que Salinas reanudó el compromiso de los programas sociales, difundió distensión y aseguró victorias electorales importantes para el PRI. Dresser, 1994, 1991; Cornelius, Craig y Fox, 1994; Santín, 2001. Algunos eruditos han reducido el liberalismo social a su estructura instrumentista. Escribiendo en 2001, por ejemplo, Soederberg

culó una nueva percepción del campo: la política social liberal había retirado radicalmente el apoyo a la producción agrícola tradicional (es decir, maíz, café y ganado), e impulsó la promoción de exportaciones no tradicionales (por ejemplo, melones, mangos y nueces de macadamia), y la dependencia a los alimentos importados.¹² En este contexto, productores tradicionales como los campesinos indígenas de Chilón recibieron ayuda estatal únicamente en la forma de programas de asistencia políticamente necesarios como PROCAMPO, concebidos para comprar la calma en el campo en medio de la devastadora reestructuración neoliberal. Los finqueros de Chilón que no eran ni campesinos (sujetos de pagos de asistencia social), y que tampoco formaban parte de la casta privilegiada de productores de la exportación agrícola no tradicional favorecidos por la política neoliberal se vieron sin un lugar claro en el desarrollo nacional y cada vez más apartados de la ayuda del Estado. Experimentaron esta marginalización como una traición fenomenal a la “producción”. Como los ganaderos y cafetaleros chiloneros solían declarar: “El gobierno ya no está interesado en la producción, está interesado en la política.”

Mientras muchos trabajos hablan de los efectos de la reestructuración neoliberal sobre el campesinado de Chiapas (por ejemplo, Collier, 2005; Nash, 2001; Harvey, 1998), únicamente Richard Snyder (2001) ha tratado la construcción de alto nivel del neoliberalismo en Chiapas y sus

llamó el liberalismo social "superficial" y un "montaje". Mientras es difícil cuestionar el argumento de Soederberg de que el liberalismo social estaba explícitamente concebido para apoyar al presidente y paliar crecientes desigualdades que surgían como resultado de las reformas del mercado, es insensato analizar este complejo ensamblaje de relaciones de poder solamente en términos de efectos previstos. Mi conocimiento del trabajo del gobierno del estado acentúa la necesidad de examinar los resultados imprevistos y los efectos que no fueron planeados por este aparato gubernamental. Todas las técnicas y la lógica del gobierno señalan problemas sociales y se proponen soluciones muchas de las veces dirigidos al servicio de intereses particulares. Este acomodo, sin embargo, siempre tiene una vida más larga que trasciende las intenciones y los intereses puestos en juego para su creación.

¹² Sobre PRONASOL, ver Dresser, 1991; Pastor and Wise, 1997; Cornelius, Craig y Fox, 1994. Fundado en 1993 como un complemento de PRONASOL concentrado en el espacio rural, PROCAMPO proporcionó pagos de asistencia social a pequeños productores de maíz y de otras cosechas tradicionales como una manera de compensar los impactos negativos de la liberalización del comercio. Como un pago directo a los productores más que mantener el precio u otra subvención deformadora del comercio, PROCAMPO fue concebido para traer los apoyos de campesinos mexicanos en línea con las reglas de la OMC (Organización Mundial del Comercio). Para una excepción de la regla de que PRONASOL socavó organizaciones corporativas, ver Fox, 1994.

efectos en la oligarquía finquera del estado. El trabajo de Snyder ofrece un punto de partida para esta discusión. Snyder localiza la quiebra del sistema del “capitalismo de compinche” de Chiapas, en que los funcionarios del Estado protegían a las élites locales del ganado y del café. Como Snyder concluye, este quebrantamiento resultó directamente del ascenso de los tecnócratas neoliberales en los gobiernos estatal y federal, combinado con el activismo creciente de los movimientos sociales campesinos enfrentados a la reestructuración neoliberal del campo. Las élites agrarias tradicionales, Snyder sugiere, sirvieron como corderos de sacrificio, mientras estas dos facciones resolvían sus diferencias y formaron una alianza insegura.

Snyder inicia su historia en 1988 con la elección del gobernador Patrocinio González Garrido, un nativo de Chiapas que pasó la mayoría de su vida en los círculos de alto nivel de la élite tecnócrata de la ciudad de México. Después de servir en varios cargos importantes incluyendo el de director de Banamex (Banco Nacional de México), el amigo cercano de Carlos Salinas regresó a Chiapas como gobernador con el propósito de: “Reconciliar una estrategia económica [neoliberal] que favoreció a un segmento estrecho de la población con el imperativo de movilizar el apoyo político y preservar la estabilidad para mantener el impulso de su trayectoria en la carrera [política]” (Snyder, 2001: 203). Finalmente, este imperativo contradictorio constituiría tanto su condena de muerte política como también la lógica detrás del sacrificio del interés finquero.

Como gobernador, González promovió una agenda económica neoliberal en Chiapas, facilitando la expansión de gran envergadura del negocio agrícola transnacional en el Soconusco, promoviendo nuevas exportaciones como las de flores, melones y nueces de macadamia, y apoyando el turismo como un nuevo fundamento para la economía de la entidad. Al mismo tiempo, mientras cultivó un clima favorable para la inversión, González también trabajó para proveerle al sector campesino un amortiguador (mínimo) contra los peores impactos de la reestructuración neoliberal. El maíz, la sangre vital de los campesinos, fue rechazado como “la cosecha del fracaso” (citado en Snyder, 2001: 209), pero los más pobres de Chiapas podían ser incorporados como [contract farmers] jornaleros y asistentes de hotel en la “nueva economía” que, supuesta-

mente florecería en el estado. Snyder concluye que estos esfuerzos por incluir a los campesinos en el proyecto neoliberal tuvieron resultados sombríos, pero, lo más importante para el propósito de este artículo, a pesar de la retórica de González a favor de los finqueros, tampoco produjeron beneficios para las élites hacendadas.

En 1992, Carlos Salinas designó a Patrocinio González como Secretario de Gobernación y nombró gobernador interino al hijo favorito de Chilón, Elmar Setzer, quien había avanzado en la política nacional y sobrepasado a cualquier otro miembro de la élite de la región. Los ojos de los chiloneros estaban atentos ante esos movimientos; esperaban que en un futuro cercano, Setzer devolviera inmediatamente el apoyo a la producción de ganado y café, y que en un futuro más lejano, representara los intereses de los chiloneros a un nivel aún más alto. Como jefe de la poderosa Secretaría de Gobernación, González era “presidenciable” y, por consiguiente, como me contaron varios chiloneros, Setzer “podía él mismo llegar a ser Secretario [...] tal vez incluso Secretario de Agricultura!”. Durante su breve mandato, Setzer inició un programa (que fue un fracaso), para dirigir los beneficios de la reestructuración económica del sector del café hacia la oligarquía tradicional hacendada, pero el levantamiento zapatista extinguió definitivamente tanto las carreras de González y Setzer, como las esperanzas de los chiloneros de su regreso a la “producción”. A sólo unos meses del levantamiento, ambos políticos se retiraron en desgracia (a pesar del hecho de que habían prevenido a Salinas del peligro inminente de una ofensiva guerrillera en el sur de México). Hasta el verano de 1994 estaba claro que las carreras de González y Setzer no serían las únicas bajas provocadas por el levantamiento zapatista. Frente a invasiones extendidas y conflictos rurales, finqueros tradicionales de ganado y café proveerían la tierra necesaria para restaurar la calma en el campo. “Tal vez Setzer hubiera usado una mano de hierro contra los invasores, pero el tío nuevo [...]”, un finquero meditó, “¡Nada!”

En los años posteriores a 1994, la estrategia de dos caras del liberalismo social se intensificó todavía más. Por una parte el conflicto aumentó los flujos de efectivo en Chiapas con la intención de comprar la paz rural. Proyectos como el Programa de Desarrollo Agrícola de 1997, fundado en el norte de Chiapas, proponían “asegurar la autosuficiencia de

alimentos a través del cultivo de maíz, frijoles y la crianza de animales domésticos” (Julio César Ruiz Ferro, Gobernador de Chiapas, citado en *La Jornada* del 20 de septiembre de 1997). Pero ese tipo de programa raras veces incluyó a los grandes finqueros entre sus beneficiarios. Por otra parte, los gobernadores sucesivos procuraron crear una nueva economía para la entidad chiapaneca, una que no se basara ni en “las cosechas del fracaso» de los campesinos, ni en el “capitalismo de compinche” de los finqueros. Por ejemplo, el Fondo Chiapas (1994), apoyado por la élite financiera e industrial más poderosa de México, atrajo la inversión en el turismo, la extracción de madera de construcción y la bio-perspectiva (Pólito, 2000). Enrique Molina, patrocinador de los fondos y magnate de hoteles en Cancún, expresó la voluntad de estos corredores de poder neoliberales:

[El] conflicto de Chiapas se ha convertido cada vez más en un obstáculo para el inicio del proyecto económico mexicano [...] por eso, nosotros, los hombres de negocios e inversionistas hemos decidido participar en el Fondo Chiapas y actuar en cooperación con el gobierno federal y local para colocar el desarrollo contra la inestabilidad y la beligerancia (citado en Pólito, 2000: 66).

Mientras es posible que el mismo Fondo Chiapas haya defraudado las expectativas, la caída en desgracia de los finqueros fue completa. Como ya no son fuerzas de producción, ellos representan simplemente otra pieza de la “inestabilidad y beligerancia” profundamente establecidas en Chiapas, considerados como obstáculos, no como motores para el desarrollo nacional.

Es decir, después de 1994, los finqueros ladinos de Chilón se encontraron nuevamente posicionados en la nación como obstáculos para el desarrollo. Los cambios en la política federal y estatal hacían que los apoyos gubernamentales para la defensa finquera, que con anterioridad casi siempre llegaban, no llegarían esta vez. Entendido por los finqueros ladinos a través del complejo terreno cultural de la producción, estos cambios eran más que un problema táctico. Eran un desapego a la masculinidad, la identidad racial y el concepto de orden social que los dejaba buscando desesperadamente una nueva posición dentro de la nación,

una forma de identidad. Este desapego también los dejaba convencidos de que no se podría contener ni controlar el conflicto.

A menudo los finqueros usaron teorías de complot para imponer un orden cognoscitivo sobre la traición a la producción. Circulaba una historia común de que el levantamiento zapatista había sido dirigido por una junta formada por Madeleine Albright, Fidel Castro y Rigoberta Menchú, todos trabajando a favor de intereses financieros internacionales. Desplazando la economía de la producción “real” a la de las finanzas internacionales, esta historia sobre la reestructuración neoliberal de México alcanza verdaderamente un nivel crítico. Pero lo hace de una manera que tiene consecuencias importantes: La historia detalla los eventos de 1994 como algo más importante que los finqueros, algo fuera de su control. Y en ese momento de emergencia, fuera de control, los recuerdos del pasado salieron a la superficie de manera poderosa.

V. El fin del respeto

El sentimiento de los finqueros de que el conflicto ya no podía ser manejado o controlado fue alentado por los cambios que percibieron en sus relaciones con los vecinos indígenas. Durante más de un siglo, la dominación ejercida sobre los campesinos indígenas por parte de la población ladina se construyó por medio de un sistema de relaciones sociales paternas que formaban sujetos y espacios gobernables. Estas relaciones hicieron posible la producción de ganado y café. Pero los diarios rituales de autoridad paterna y sumisión indígena eran también esenciales para mantener el sentido de los finqueros de que su vida, aunque rodeada por una mayoría indígena potencialmente hostil, *era posible, era segura*. La expresión aparente de este orden social era algo que los finqueros llamaban “*respeto indígena*.”

Un finquero vio este cambio cristalizado en una sola escena: había sido invitado a la fiesta de quince años de la hija de uno de sus trabajadores. En el pasado, me dijo, yo, como el invitado de honor de una fiesta como ésta, recibiría siempre una escolta en la casa –sería guiado por las montañas y las arboledas de café por una procesión de trabajadores con

antorchas—. En esa fiesta, sin embargo, lo dejaron que buscara por sí mismo su peligroso camino hacia su casa. Y cuando fue a recoger su abrigo se dio cuenta de que alguien se lo había robado. “Esto nunca hubiera sucedido antes,” me dijo. “Antes,” continuó, “los campesinos siempre eran responsables de la seguridad del *cuerpo y la propiedad* del finquero.”

Sin respeto, el salvajismo de los indígenas predomina, una amenaza constante al cuerpo y la propiedad finquera: en los caminos solitarios que conducían a las fincas, siempre existía la amenaza de sufrir una emboscada, principalmente por parte del pueblo tzeltal de Bachajón, un centro geográfico de miedo ladino desde el siglo XIX.¹³

En un contexto en que la amenaza de la violencia predomina, la capacidad disminuida de ordenar las cosas y la incomprensión creciente de los adversarios adquiere cualidades urgentes y empieza a crear acciones. De esta manera, para la mayoría de los finqueros, la amenaza de la violencia indígena pesaba mucho en su respuesta a la invasión. Un finquero que reconoce que su familia desalojó a los invasores, con la ayuda de las fuerzas de Seguridad Pública del Estado, se queja de que el esfuerzo fue en vano: Los invasores (afiliados a la organización paramilitar, los Aguilares), fueron alejados del rancho, pero aún mantienen una vigilancia directa sobre la propiedad. “Una vez,” el joven ex ranchero me cuenta, “[mi padre] no tomó el consejo de todos de [no] tratar de recoger la cosecha de café. Apenas salió con vida de una emboscada [...]. No podemos regresar al rancho y ya nunca podremos.”

Desde las carreteras secundarias, el peligro se extendió hacia el centro de las propiedades. En el pasado, trabajadores indígenas leales habían defendido a menudo contra las invasiones. En esas ocasiones, cuando los trabajadores impusieron demandas agrarias contra las fincas, casi siempre se apoderaron de las orillas de la propiedad, respetando el casco —la casa del finquero y las tierras más valiosas del centro de la finca. Después de 1994, los trabajadores, incluso aquellos relacionados con los finqueros por lazos de parentesco desde hacía muchas generaciones, se apoderaron de la tierra— esta vez incluso violando el casco.

¹³ Para más sobre las historias del terror ladino, véase Bobrow-Strain, 2007, capítulo ocho.

En los relatos de los ladinos, el hecho de que los campesinos leales no advirtieran a los finqueros del peligro y, que no respetaran la propiedad de sus amos sirve como marca crítica de la diferencia entre los problemas actuales y los conflictos más antiguos. Durante las invasiones de los ochenta, explicó un ex finquero, la mayoría de los invasores vinieron de otras propiedades, pero incluso los campesinos que se atrevieron a invadir su propio lugar de trabajo: “Aún tenían respeto. No se acercaron al casco [el centro de la propiedad donde estaban la casa y los edificios secundarios del dueño]. Permanecieron respetuosamente en las orillas. [Pero] en los años noventa, atacaron el mismo casco, echando al finquero, destrozando la propiedad.”

Efectivamente, ninguna pregunta llevó a los finqueros a más contorsiones mentales que la de porqué, después de 1994, los trabajadores “de confianza” y supuestamente leales, traicionaron a sus benefactores. Cuando una finquera alabó la antigua conexión de sus trabajadores con su familia, le pregunté si había hablado con ellos sobre los motivos de la invasión. “Les pregunté,” contestó, “y me dijeron que fueron obligados a invadir por los alborotadores de Bachajón. Que si no participaban en la invasión, perderían su propia tierra. Les dije que nadie les podía hacer eso porque tenían todos sus papeles en orden. Pero ellos pensaron que no les quedaba de otra.”

Ella tomó esa traición con calma, principalmente porque podía explicar la conducta de los trabajadores leales con referencia a la influencia contaminadora “de afuera,” la influencia de Bachajón. Un vecino, sin embargo, no fue tan optimista:

Aún los vemos [a los invasores aquí en el pueblo] y me dan ganas de estrangularlos cuando los veo. Algunos de ellos actúan como si nada hubiera sucedido y me dicen: ‘Buenos días, Don _____’, pero es muy difícil olvidar lo que nos hicieron. A veces incluso entran [en la tienda] para pedir medicinas y yo les digo que ‘eso no lo tenemos’ aunque no sea verdad. [...] Algunos de ellos eran incluso mis ahijados y aún pasan por la casa diciendo, ‘Hola padrino,’ como si nada, pero yo no puedo olvidar lo que hicieron.

La violación del casco –tanto en el sentido de la invasión real, material, de las tierras del casco, como en el sentido metafórico de los trabajadores leales volviéndose contra sus amos– representó la mayor transgresión de los espacios seguros que los finqueros habían creado para sí mismos; una transgresión que asestó desde el interior y que atacó el corazón.

VI. El futuro del pasado

Como Zygmunt Bauman sugiere de un modo convincente, cuando la gente habla de orden –particularmente cuando añoran un orden perdido– no se refieren a las cosas “así como son, [sino] a las maneras en que son manejadas; a la *capacidad* de ordenar [...] la desaparición de los medios y del saber *poner las cosas en orden* y mantenerlas allí” (citado en Spark, 2001: 56). La desestabilización y transgresión de los espacios sociales, seguros para la producción de los ladinos, fueron indicadores de que los conflictos agrarios de Chilón habían sobrepasado su capacidad de poner las cosas, o las relaciones, en orden.

Para un finquero, antes citado, esto quedó claro cuando vio al líder que había invadido su rancho, fumando un cigarrillo con sus pies arriba del escritorio del funcionario de la Procuraduría Agraria a cargo de negociar un acuerdo. Otro finquero alcanzó a comprender cuando llevó sus quejas de la invasión a un amigo de los tribunales locales, cómo sus viejas tácticas de manejar el conflicto agrario ya no funcionaban después de 1994. Como él recuerda, el amigo le dijo: “Voy a escuchar tus quejas porque este es mi trabajo, pero también te voy a decir como amigo que no te hagas ilusiones. No voy a resolver estas quejas para nada.” El amigo “había recibido órdenes desde arriba: dar el carpetazo a las quejas [...]. Órdenes de arriba.”

En respuesta a mis preguntas sobre los motivos que tuvieron para no defender sus propiedades contra la invasión, muchos finqueros expresaron tanto el antiguo miedo al salvajismo indígena como la nueva conciencia de la inutilidad de la acción violenta, como lo muestran los siguientes comentarios de cuatro finqueros:

Empezamos a comprar armas y estábamos listos. Teníamos un arsenal de un calibre superior al de los indígenas, quienes apenas tenían algo. El problema con ellos es que llegan en grupos inmensos [...] los indígenas no tienen ningún tipo de planeamiento familiar y su número sigue creciendo constantemente.

Atacaron y ataron [a] cualquier trabajador que había sido mandado a cosechar el café o a trabajar en las arboledas de café [...] decidimos que no valía la pena el peligro [ni para nosotros] ni para los trabajadores así que decidimos vender.

Antes de los noventa sí defenderíamos nuestra tierra. En la Asociación cuando nos enterábamos de una invasión que estaba por suceder, iríamos todos a defender esa tierra [...]. En el 94 nadie se unió para defender sus ranchos. El conflicto era demasiado grande y, como cualquiera, temíamos a las balas y a la muerte.

No nos pudimos defender. Eran demasiados. Habríamos sido masacrados. Cuando matas a un indígena llegan mil más.

Claro, muchos chiloneros mencionaron el ocaso económico y los cambios de generación cuando justificaron su participación en los Acuerdos Agrarios. Estos elementos desempeñaron un papel formativo –otros sugerirían un papel determinante– para la respuesta de los finqueros a las invasiones. En muchos casos, la participación en los Acuerdos Agrarios de 1994-1998 sí fue realmente favorable a los intereses económicos de los finqueros, tomando en cuenta la rentabilidad en declive de la agricultura y el interés menguante de las generaciones jóvenes en la agricultura. No obstante, es un error –economicismo de lo peor– pensar que se puede explicar la respuesta finquera a las invasiones con referencia solamente a los intereses económicos. Mientras algunos finqueros con influencia política cosecharon fácilmente beneficios extraordinarios de las ventas de sus propiedades, la mayoría de los afectados se hundieron en largos trámites que resultaron en pagos que apenas les recompensaron el valor de la tierra, pero no el valor de inversiones de capital.¹⁴ Hay que ir más allá de los intereses “objetivos” para entender la conformidad finquera.

¹⁴ Ver Bobrow-Strain, 2007, capítulo siete, para una explicación más extensa de este punto.

En un contexto de lucha agraria y reconocimiento de que, en última instancia, los derechos de propiedad pueden ser manipulados por el Estado por motivos políticos, una especie de ansiedad catastral –un conocimiento ontológico esencial de la inseguridad de la propiedad privada– floreció entre los rancheros. Como un finquero y comerciante de Yajalón me explicó, al conectar el respeto, el miedo, el apoyo estatal y el cambio agrario:

[Antes de 1994] había seguridad y respeto –respeto por la propiedad. La gente estaba segura de sus inversiones y estaba mejorando su rancho. Nestlé apenas se había establecido en Chilón como un centro para colectar la leche de la región. La gente estaba finalmente recibiendo ganado de raza y produciendo nuevos tipos de café [...]. Siempre ha habido un conflicto agrario, pero no como en 1994 –sin invasiones que nos echaron, sin amenazas de muerte, sin cosas horribles [...] y antes de que el gobierno interviniera para devolver las propiedades [a sus amos].

El abandono gradual de la agricultura y del campo por parte de los jóvenes chiloneros también tuvo una influencia considerable en las decisiones tomadas por los finqueros después de 1994. De nuevo el pasado estaba presente. Cuando pregunté a un ex finquero, quien vive ahora en Villahermosa, por qué había vendido su propiedad, me explicó que desde niño, su padre le había advertido de que en su tiempo, estar rodeado por los indígenas era por un periodo limitado. Era sólo una cuestión de tiempo, hasta que por medio de un levantamiento se apoderaran de la tierra. Cuando las invasiones llegaron, las acciones del hombre miraron hacia *atrás*, a las profecías de su padre y *adelante*, al futuro de sus hijos. De ninguna manera quería que sus hijos crecieran como rancheros en Chilón –era demasiado peligroso, demasiado inestable–.

En el 2000, un ex finquero me expresa: “El campo ya pertenece a los indígenas. ¿Qué harán los ladinos?” Hoy, casi quince años después de las primeras invasiones de tierras, los ladinos salen del campo o intentan recrear la hegemonía con nuevas bases: unos le apostaron otra vez a la agricultura, experimentando con formas de producción más apegadas a la economía neoliberal. Dejaron el café y el ganado a favor de la macadamia y las granjas de pollo. Estos intentos, por lo general, fracasaron. Si la

hegemonía ladina se recrea de nuevo en Chilón, se basará en la explotación indirecta de la tierra. Varios ex finqueros, por ejemplo, han adaptado las relaciones paternalistas de la casa grande para desarrollar redes de compra, venta y crédito con productores indígenas. Los ladinos siempre actuaban como agiotistas, transportistas y *coyotes*: ahora estas actividades representan unas de las pocas oportunidades que les quedan –sobre todo a los ex finqueros que carecen de la educación de una carrera profesional. Pero es posible que aún estos intentos no resulten en una recreación de la hegemonía ladina. Los agiotistas, transportistas y *coyotes* ladinos se enfrentan a la creciente influencia de caciques y organizaciones indígenas que quieren el control de las redes comerciales de Chilón. No se sabe cuál será el resultado de estas nuevas y recreadas luchas hegemónicas. Sólo resta decir que los finqueros de Chilón, antes los únicos herederos de vastas extensiones de tierra en el centro-norte de Chiapas, han sufrido un cambio dramático en su destino.

Agradecimientos

Primero, y siempre, agradezco a los ladinos de Chilón que me apoyaron y confiaron en mí, sobre todo a Roberto y Gloria Trujillo y a Jorge Martínez. Sin ellos este proyecto nunca habría comenzado. Sé que nuestras interpretaciones de la situación en Chilón no siempre concuerdan, pero creo que este trabajo es fiel a los deseos de entender cómo y por qué su mundo cambió a partir de 1994. Sonia Toledo, María Eugenia Ramos y Anna Garza han sido colaboradoras extraordinarias en el estudio de “los poderosos.” Miembros del Seminario de Antropología del Poder me brindaron comentarios lúcidos sobre un borrador de este artículo, y doy gracias especiales a Gracia Imberton, Patricia Ochoa y José Luis Escalona por sus sugerencias. En Walla Walla, la ayuda de Inés Arenas-Embarcadero, quien corrigió las pruebas, fue inestimable.

Bibliografía.

- Alejos García, José, *Ch'ol/kaxlan: Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1999.
- Ascencio Franco, Gabriel, *Testimonio ranchero: la visión de un notable*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 2006.
- Benjamin, Thomas, *A Rich Land, a Poor People: Politics and Society in Modern Chiapas*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.
- Bobrow-Strain, Aaron, "Between a Ranch and a Hard Place: Violence, Scarcity, and Meaning in Chiapas, Mexico", en N. Peluso and M. Watts (eds.), *Violent Environments*, Ithaca, Cornell University Press, 2001.
- Bobrow-Strain, Aaron, Rethinking Thuggery: Landowners, Territory, and Violence in Chiapas, Mexico, tesis doctoral, Department of Geography, University of California, Berkeley, 2003.
- Bobrow-Strain, Aaron, *Intimate Enemies: Landowners, Power, and Violence in Chiapas*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Bobrow-Strain, Aaron, "Liquid Fincas: Land, Commerce, and Liquor in North-Central Chiapas (1820-1950)", en J. Rus and S. Lewis (eds.), *Dangerous Liaisons: A Century of Plantations, Coerced Labor, and Ethnic Relations in Modern Chiapas*, Durham, Duke University Press (en prensa).
- Centeno, Miguel Angel, *Democracy within Reason: Technocratic Revolution in Mexico*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1997.
- Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA), "Predios invadidos, Chiapas. 1994-1998" y "Fideicomisos agrarios, Chiapas. 1994-1998", folletos impresos, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CESMECA, 1998.
- Collier, George y Elizabeth Lowery Quaratiello, *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, Oakland, Food First Books, 2005.
- Cook, María Lorena, Kevin Middlebrook y Juan Molinar Horcasitas (eds.), *The Politics of Economic Restructuring: State-Society Relations and Regime Change in Mexico*, La Jolla, Center for U.S.-Mexico Studies, University of California, San Diego, 1994.
- Cornelius, Wayne, Ann Craig y Jonathan Fox (eds.), *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, La Jolla, Center for U.S.-Mexico Studies, UC San Diego, 1994.
- Cornelius, Wayne y David Myhre (eds.), *The Transformation of Rural Mexico: Reforming the Ejido Sector*, La Jolla, Center for U.S.-Mexico Studies, UC San Diego, 1998.

- De Janvry, Alain, Gustavo Gordillo y Elisabeth Sadoulet (eds.), *Mexico's Second Agrarian Reform: Household and Community Responses, 1990-1994*, La Jolla, Center for U.S.-Mexico Studies, UC San Diego, 1997.
- De la Cadena, Marisol, *Indigenous Mestizos: the Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Durham, Duke University Press, 2000.
- De Walt, Billie R., Martha W. Rees y Arthur D. Murphy (eds.), *The End of Agrarian Reform in Mexico: Past Lessons, Future Prospects*, La Jolla, Center for U.S.-Mexico Studies, UC San Diego, 1994.
- Dore, Elizabeth, *Myths of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2006.
- Dresser, Denise, *Neopopulist Solutions to Neoliberal Problems: Mexico's National Solidarity Program*, La Jolla, Center for U.S.-Mexican Studies, University of California San Diego, 1991.
- Dresser, Denise, "Bringing the Poor Back in: National Solidarity as a Strategy of Regime Legitimation", en W. Cornelius, A. Craig, and J. Fox (eds.), *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, La Jolla, Center for U.S.-Mexico Studies, UC San Diego, 1994.
- Dussel Peters, Enrique, *Polarizing Mexico: the Impact of Liberalization Strategy*, Boulder, Lynne Rienner, 2000.
- Favre, Henri, "El cambio socio-cultural y el nuevo indigenismo en Chiapas", *Revista Mexicana de Sociología* 47(3), México, 1995, pp. 161-196.
- Fernández Ortiz, Luís M., and María Tarrío García, *Ganadería y estructura agraria en Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, 1983.
- Fox, Jonathan, "Targeting the Poorest: the Role of the National Indigenous Institute in México's Solidarity Program", en W. Cornelius, A. Craig, and J. Fox (eds.), *Transforming State-Society Relations in Mexico: the National Solidarity Strategy*, La Jolla, Center for U.S.-Mexico Studies, UC San Diego, 1994.
- García de León, Antonio, *La guerra de los Mapaches: El bestiario de la contrarrevolución en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, 1978.
- García de León, Antonio, *Resistencia y utopía: Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Editorial Era, 1998.
- Gould, Jeffrey L., *To Die in this Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*, Durham, Duke University Press, 1998.

- Hale, Charles, "Mestizaje, Hybridity and the Cultural Politics of Difference in Post-revolutionary Central America", *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1), 1996, pp. 34-61.
- Hale, Charles, *Más que un Indio / More than an Indian*, Santa Fe, School for American Research, 2006.
- Harvey, Neil, *The Chiapas Rebellion: the Struggle for Land and Democracy*, Durham, Duke University Press, 1998.
- INEGI, *Chiapas, Resultados definitivos, VII Censo Agrícola-Canadero, 1990*, Aguascalientes, INEGI, 1994.
- Lustig, Nora, *Mexico: the Remaking of an Economy*, Washington, The Brookings Institution, 1994.
- Marcus, George, *Elites: Ethnographic Issues*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983.
- Marx, Karl, *Capital*, Volume III, New York, International Publishers, 1967.
- McDonogh, Gary W., *Good Families of Barcelona*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- Middlebrook, Kevin J. y Eduardo Zepeda, *Confronting Development: Assessing Mexico's Economic and Social Policy Challenges*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Nader, Laura, "Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying up", en D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, Ann Arbor, Ann Arbor Paperbacks, 1999.
- Nash, June C., *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, New York, Routledge, 2001.
- Nelson, Diane M., *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley, University of California Press, 1999.
- Otero, Gerardo, *Neoliberalism Revisited: Economic Restructuring and Mexico's Political Future*, Boulder, Westview, 1996.
- Otero, Gerardo, *Mexico in Transition: Neoliberal Globalism, the State and Civil Society*, New York, Zed Books, 2004.
- Pastor, Manuel y Carol Wise, "State Policy, Distribution, and Neoliberal Reform in Mexico", *Journal of Latin American Studies* 29 (2), 1997, pp. 419-456.
- Pólito Barrios, Elizabeth, "El capital extranjero y nacional en Chiapas", *Chiapas* 9, 2000, pp. 61-82.

- Randall, Laura (ed.), *Reforming Mexico's Agrarian Reform*, Armonk, M.E. Sharpe, 1996.
- Reyes Ramos, María Eugenia, Reyna Moguel, y Gemma van der Haar (eds.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998.
- Ricardo, David, *Principles of Political Economy*, Harmondsworth, Penguin, 1919.
- Richards, Alan, «The Political Economy of *Gutswirtschaft*», *Comparative Studies in Society and History* 21(4), 1979, pp. 483-518.
- Rosaldo, Renato, *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1993.
- Rose, Nikolas S., *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Rus, Jan, "The 'Comunidad Revolucionaria Institucional': the Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968", en G. M. Joseph and D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994.
- Rus, Jan, Rosalva Aída Hernández Castillo y Shannon L. Mattiace, *Mayan Lives, Mayan Utopias: the Indigenous People of Chiapas and the Zapatista Rebellion*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2003.
- Rutherford, Blair, "'Settlers' and Zimbabwe: Politics, Memory, and the Anthropology of Commercial Farms during a Time of Crisis", *Identities* 11(4), 2004, pp. 543-562.
- Santín, Osvaldo, *The Political Economy of Mexico's Financial Reform*, Aldershot, Ashgate, 2001.
- Smith, Katherine E., "Problematizing Power Relations in 'Elite' Interviews", *Geoforum* 37, 2006, pp. 643-653.
- Snyder, Richard., *Politics after Neoliberalism: Reregulation in Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Soederberg, Susanne, "From Neoliberalism to Social Liberalism: Situating the National Solidarity Program within Mexico's Passive Revolutions", *Latin American Perspectives* 28 (3), 2001, pp. 104-123.
- Spark, Alasdair, "Conjuring Order: the New World Order and Conspiracy Theories of Globalization", en J. Parish and M. Parker (eds.), *The Age of Anxiety: Conspiracy Theory and the Human Sciences*, Oxford, Blackwell, 2001.

- Tejera Gaona, Héctor, *Identidad, formación regional y conflicto político en Chiapas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.
- Toledo, Sonia, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, México, PROIMMSE- UNAM, IEI, UNACH, 2002.
- Villafuerte Solís, Daniel, María del Carmen García Aguilar y Salvador Meza Díaz, *La cuestión ganadera y la deforestación: viejos y nuevos problemas en el trópico y Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997.
- Villafuerte Solís, et al. *La tierra en Chiapas, viejos problemas nuevos*, México, Plaza y Valdés, 1999.
- Wells, Allen y Gilbert M. Joseph, *Summer of Discontent, Seasons of Upheaval: Elite Politics and Rural Insurgency in Yucatán, 1876-1915*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- World Bank, *Mexico Land Policy—a Decade after the Ejido Reform* (Reporte #22187-ME, 15 de junio), Washington, 1996.

VII. Archivos Consultados

AGL. Asociación Ganadera Local, Chilón, Chiapas

AHPL. Archivo Histórico del Poder Legislativo de Chapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

AMCH. Archivo Municipal de Chilón, Chiapas.

RAN-DF. Registro Agrario Nacional / Archivo General Agrario, México, D. F.

RAN-TG. Registro Agrario Nacional, Delegación Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. RP-Y. Registro Público, Yajalón, Chiapas.

LA FIESTA DE SAN ANDRÉS Y LOS ESPACIOS DE PODER EN SIMOJOVEL, CHIAPAS¹

*Sonia Toledo Tello
Instituto de Estudios Indígenas
soniatoledo15@hotmail.com*

Introducción

En una de mis estancias en la cabecera municipal de Simojovel, lugar ubicado en el norte chiapaneco, me llamó la atención la presencia de un grupo de alrededor de 400 indígenas, entre hombres, mujeres y niños. Se encontraban en el atrio de la parroquia quemando cohetes y castillos, acompañados por una banda de músicos de tambor y flauta.

Mi sorpresa se debía a que durante las múltiples ocasiones en que he estado en el lugar (desde mediados de la década de 1980, he realizado mi trabajo de investigación en distintos periodos), nunca había presenciado una celebración exclusivamente indígena. A diferencia de ésta, por ejemplo, la fiesta del santo patrón de Simojovel, san Antonio de Padua, que se celebra el 13 de junio, involucra a buena parte de los habitantes del municipio, indígenas y mestizos.

Cabe señalar que un poco más del 70% de la población de ese municipio es hablante de alguna lengua indígena, principalmente de tzotzil, pero durante más de un siglo el control de los procesos económicos, políticos y religiosos estuvo en manos de familias autodenominadas mestizas, ligadas a la agroexportación y a la agrocomercialización. Esta situación prevaleció hasta finales de la década de 1970, cuando se creó un movimiento agrario que liquidó la propiedad privada y el poder de las familias finqueras. Sin embargo, los símbolos, los espacios y las acciones alrededor de los santos han seguido en disputa entre la población indíge-

¹ Agradezco la importante colaboración de Juana María Ruiz Ortiz en la recopilación de información para este trabajo. Su apoyo en la realización de entrevistas en tzotzil y en la traducción al español ha sido de gran valía.

na y mestiza (*Cfr.* Toledo, 2000); y entre la misma población indígena adscrita a distintas religiones.

Volviendo al caso que me ocupa, habría que agregar que todos los que estaban participando en las actividades afuera del templo provenían de diferentes localidades rurales, y habían permanecido allí durante toda la mañana: los hombres elaborando los juegos pirotécnicos, tocando música y bebiendo aguardiente; las mujeres conversando entre ellas y sirviendo alimentos a sus compañeros (tamales de frijol, caldo de res, tostadas y posol). Esta celebración era en honor a san Andrés y quienes la estaban llevando a cabo eran los cuatro mayordomos del santo, sus familias y algunos vecinos y amigos de distintas comunidades. También es importante mencionar que los habitantes de estos poblados son descendientes de la población tzotzil que en diferentes momentos históricos ha emigrado a esta región norte de un municipio de Los Altos de Chiapas, oficialmente llamado San Andrés Larráinzar, y, después de 1994, rebautizado por los zapatistas como “Sacamch’en de los pobres” (ver mapa anexo).

Platicando con algunos de los participantes del festejo me enteré de que la fiesta en honor a san Andrés se había suspendido en los últimos años de la década de 1970 y que apenas a finales de los años noventa se había vuelto a celebrar en la cabecera municipal.

Las expresiones culturales y los espacios sociales

Las fiestas son espacios que forman parte de la reproducción de los grupos humanos, en los que el juego, la diversión, los rituales, las abstinencias y los excesos representan una ruptura del orden cotidiano. Las fiestas populares rurales, además, planteaba hace ya varios años Néstor García Canclini, hablan de las necesidades comunes de comida y salud, de siembras y de lluvias, del orden que organiza los hábitos y esperanzas de quienes en ellas participan. Pero sobre todo, enfatiza el autor, las fiestas religiosas cumplen también “funciones políticas y psicosociales: de cohesión, resignación, catarsis, expansión y fortalecimiento colectivo” (García, 1982: 189,190).

Tales consideraciones son sin duda una explicación convincente de por qué la gente organiza fiestas. Sin embargo, lo que aquí me interesa explorar es cómo el nacimiento, la interrupción y el resurgimiento de la fiesta de san Andrés en Simojovel ha sido un proceso que forma parte de la dinámica del espacio de relaciones sociales en donde ha tenido lugar.

Entendemos los espacios como resultado de las prácticas sociales – son históricos, dinámicos y cambiantes, en los cuales, al mismo tiempo, ocurre la socialización de los individuos. Es decir, los espacios sociales son los lugares donde se constituyen los agentes sociales al adquirir estructuras que les permiten generar y crear pensamientos, percepciones y acciones (el *habitus*). Bajo la perspectiva de Bourdieu, esta capacidad creativa encuentra sus límites en las condiciones históricas y sociales donde se produce, por lo cual dicha creatividad es más o menos previsible. Pero al mismo tiempo, la estructura generadora no reproduce mecánicamente los condicionamientos donde fue creada (Bourdieu, 1999).²

Por otro lado, plantea David Harvey, gracias a la insistencia de Henri Lefebvre, debemos tener en cuenta que “el dominio sobre el espacio constituye una fuente fundamental y omnipresente del poder social sobre la vida cotidiana”. Más aún, afirma Harvey, en los asuntos sociales, las prácticas espaciales y temporales jamás son neutrales y casi siempre son ámbitos de intensas luchas sociales (Harvey, 1998: 265).

Así consideramos que las acciones de quienes han participado en la celebración del santo, ocupado distintas y cambiantes posiciones de poder, se han producido en competencia y lucha frente a quienes han ocupado otras posiciones, también cambiantes, dentro del espacio social en el cual se han movido. El culto al santo patrón se puede entender como un momento de disputa entre agentes ubicados en diferentes posiciones.

Al explorar el proceso que ha seguido la fiesta de san Andrés en relación con la dinámica social de Simojovel, veremos, de acuerdo con Richard Wilson, que la permanente recreación e incluso reinvencción de las manifestaciones culturales se produce dentro del marco de “las es-

² Las ideas generales y el material que aquí presento forman parte de mi trabajo de tesis doctoral, que se ocupa de la formación del nuevo espacio social en Simojovel a raíz de la desaparición de las fincas y la construcción de nuevas comunidades campesinas. Por tal razón aquí solamente menciono la perspectiva teórico-metodológica que guía mi estudio más amplio.

estructuras y los símbolos del pasado repetidos” (Wilson, 1999: 27). Es decir, que la cultura se expresa muchas veces a través de formas que se repiten durante largos periodos de tiempo; sin embargo, éstas son formas históricas que, consideramos, expresan necesidades, intereses, conflictos y tensiones de individuos y colectividades.

En estas páginas observaremos que las historias alrededor de san Andrés y los sueños son dos de los elementos culturales que destacan en este largo proceso que ha seguido la festividad en honor al santo. La recreación de estas expresiones culturales será vista en cuatro grandes momentos históricos, los cuales, por la naturaleza de este trabajo, esbozaré en términos muy generales: 1) El periodo de formación de los pueblos indios durante la Colonia; 2) La época de instauración del modelo agroexportador en Simojovel al finalizar el siglo XIX; 3) El periodo de crisis del sistema de fincas y su desaparición en las décadas de 1970 y 1980; y 4) El momento de constitución de nuevas comunidades campesinas y la influencia de los proyectos de algunas fuerzas políticas en el nuevo espacio social creado en Simojovel durante los últimos años del siglo XX y los primeros del XXI.

En cada uno de estos momentos podrá observarse que para muchos habitantes de las localidades involucradas el santo representa un poderoso símbolo y que los mitos que han construido alrededor de él registran los procesos más significativos de la historia local y regional, así como intereses, preocupaciones, deseos y tensiones sociales. Mientras que los sueños constituyen un ámbito en el cual se alerta sobre algún acontecimiento, se adquieren compromisos y poderes. Pero ante todo, los sueños aparecen como un mecanismo para legitimar atributos, conocimientos y acciones individuales y colectivas. Lo que no se devela en estado de vigilia se conoce en la realidad marginal de los sueños, nos dice Piero Gorza (Gorza, 2002: 57).

Algunas consideraciones acerca de los santos

El culto a los santos y las historias que hoy en día existen alrededor de ellos entre la población de diferentes comunidades indígenas de Chiapas,

son, sin duda, expresión de uno de los éxitos de la evangelización colonial.³ Pero, como afirma Mario Ruz, si los santos han logrado permanecer en el paisaje maya es por la capacidad de la gente para incorporarlos a su universo cultural, un universo siempre cambiante y renovado (Ruz, 1997).

En efecto, los santos cristianos fueron reinventados por la población indígena; éstos mantuvieron una fisonomía europea, pero pueden estar asociados al cielo, a la tierra o al inframundo. Al igual que los seres humanos, bajo la concepción de los tzotziles con los cuales he trabajado, los santos poseen *ch'ulel*, que es la esencia que anima al cuerpo.⁴ Los mitos acerca de los santos patrones registran también fragmentos importantes de la historia de los pueblos y de su gente. En ellos la fundación de los pueblos generalmente es obra de estos santos, y las distintas habilidades que ellos poseen, así como los muchos lugares que han recorrido, testimonian el acompañamiento que los santos han brindado a sus “hijos”.

La misma mecánica encontramos en los discursos *q'eqchi'es* de Guatemala sobre los espíritus de la montaña que analiza Richard Wilson, quien afirma que en esas historias se puede ver “la infinidad de huellas” que han dejado el periodo precolombino, la experiencia colonial, la Iglesia católica, la guerra, el ejército guatemalteco [...]” (*Op. cit.*: 28).

La diáspora del pueblo de San Andrés

San Andrés, antiguamente Sacamch'en (“Cueva Blanca”), fue creado como pueblo durante la segunda mitad del siglo XVI bajo la política de “congregaciones” llevada a cabo por los frailes dominicos. Al nombre antiguo en su acepción náhuatl le antepusieron el nombre cristiano, quedando el pueblo denominado San Andrés Istacostoc. En 1933 la comunidad adoptó el apellido de Larráinzar, del historiador y diplomático chiapaneco (Gorza, 2002: 48).

³ Acerca de los logros y fracasos de la Iglesia católica en su labor evangelizadora en Chiapas, durante la Colonia, véase Viqueira, 2002.

⁴ Varios trabajos realizados en distintas comunidades hablantes de lenguas mayas de Chiapas hacen referencia al *ch'ulel*, pero primero Calixta Guiteras (1965) y posteriormente Pedro Pitarch (1996) se han ocupado con mayor amplitud y profundidad de discutir el tema.

La tarea de agrupar a los indios para facilitar el control político-administrativo y su evangelización significó la movilización de cantidades importantes de la población indígena. Como parte de ese proceso de congregación de pueblos se trasladó población del Valle de Huitiupán—localizado en el norte de Chiapas, junto a Simojovel—hacia San Andrés, un territorio más cercano a Ciudad Real, en donde fue ubicada la sede de la alcaldía mayor. Los desplazamientos forzados de la población que, en este caso, ocurrieron de tierras cálidas a un territorio frío para “prestar servicios personales” en dicha sede, generaron enfermedades y muertes que redujeron considerablemente el número de habitantes indios. En estas condiciones, algunos pobladores de San Andrés Istacostoc solicitaron a las autoridades coloniales su retorno a Huitiupán. Al parecer este nuevo movimiento dio origen a otro asentamiento, San Andrés Huitiupán, anexo al pueblo de Huitiupán (Viqueira, 1997: 207-209). Pero en 1734 San Andrés Huitiupán desapareció con el deceso de sus habitantes.⁵

Los relatos que Piero Gorza reúne en torno a la fundación del pueblo de San Andrés Istacostoc refieren el peregrinar del santo, san Andrés, por distintos lugares; entre ellos Huitiupán y Simojovel, antes de elegir el lugar de asiento (Gorza, 2002: 50-55). Estos recorridos no son privativos de las historias relacionadas con san Andrés, se encuentran también en los mitos de fundación de casi todos los pueblos indios de Chiapas: “Rara vez se trata de una fundación arbitraria e inmediata; la idea de un peregrinar en busca del mejor sitio para dar origen a un pueblo es constante” (Ruz, 1997: 383).

Los procesos históricos de estas regiones evidencian que en estos relatos míticos se han incorporado algunos acontecimientos relevantes para la población. En este caso, los discursos en torno a los santos son, en parte, un recuento del impacto que tuvo la política colonial en la vida de los colonizados al ser desplazados a distintos lugares para congregarlos en nuevos asentamientos.

El violento proceso que dio vida a los pueblos indios y lo que ello implicó: pesadas cargas de trabajo, tributos excesivos y endeudamiento

⁵ AGECH, "Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitás, Coneta, Suchiltepeque, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtapilla y Sacualpa", 1733, 1983: 53-54.

por el repartimiento de mercancías a cada pueblo, significó al mismo tiempo la imposición de instituciones que, a la postre, fueron adoptadas por los habitantes de dichos pueblos, creándose así espacios locales de participación. La organización en las cofradías y en torno al culto del santo patrón de cada pueblo se convirtió en un lugar que permitió a las colectividades expresar sus intereses. El santo patrón impuesto fue adoptado, al igual que una serie de instituciones más, y se tornó en uno de los elementos centrales distintivos de cada pueblo. Los santos se indianizaron conservando su apariencia europea y han sido incorporados a las narrativas de distintos pueblos, ocupando en ellas un lugar protagónico.

La expansión del modelo agroexportador

Otro momento de grandes cambios y de importantes desplazamientos de población indígena, pero también de la no indígena, se produjo desde finales del siglo XVIII, fundamentalmente en el transcurso de la segunda mitad del XIX, ya en la etapa independiente de México. Durante este periodo en Simojovel –antiguo pueblo indio– se registró la llegada de familias mestizas, provenientes de las ciudades de San Cristóbal y Comitán. Muchos de estos inmigrantes se apropiaron del comercio, del gobierno local y de las mejores tierras –las de los pueblos indios y las de los extensos terrenos despoblados allí existentes–. En estos terrenos formaron fincas de tabaco, café y ganado. Las nuevas empresas agrícolas incorporaron a la población tzotzil originaria del lugar, pero también atraieron a habitantes de las comunidades indígenas de Los Altos que llegaban en busca de trabajo.

En el siglo XIX algunos indios de esa región alteña fueron perdiendo paulatinamente sus tierras. Asimismo, muchos se vieron obligados a buscar trabajo temporal en las fincas debido a las contribuciones religiosas y a los impuestos civiles que los gobernantes les impusieron en lugar del tributo. Pero la mayor carga para la economía india fue el impuesto *per cápita*, con el cual se sostuvieron distintos gobiernos durante el siglo XIX (Ortiz, 2003: 18-20). Por ejemplo, en 1855 el pueblo de Chamula entregó el equivalente a 20 mil jornadas de trabajo anual, además de las

17 mil que dieron como aportaciones y servicios personales a los sacerdotes (Rus, 1995: 151).

En estas condiciones, además de las estrategias de resistencia y de la abierta oposición de la población indígena de Los Altos,⁶ se produjo una importante migración. Simojovel y municipios aledaños a éste, recibieron a muchos de los migrantes, principalmente de la comunidad de San Andrés Larráinzar. Este movimiento poblacional explica el hecho de que durante buena parte del siglo XIX y en las tres primeras décadas del XX la población de San Andrés Larráinzar registrara un bajísimo crecimiento.⁷ Los habitantes de varias localidades actuales de la región Norte de mi interés son descendientes de la población tzotzil de San Andrés Larráinzar.

Don Lorenzo, uno de los habitantes de edad avanzada de un ejido del municipio de Simojovel, platicó que su abuelo, junto con otras familias, llegó a poblar el terreno donde hoy se ubica el ejido porque en ese entonces había una gran carencia de productos y requerían del trabajo en las fincas. La historia de esta migración también ha sido recreada con elementos míticos. Varios habitantes del ejido señalan que muchos de sus antepasados vinieron de Larráinzar a Simojovel siguiendo a san Andrés:

Dicen que había una lagunita en San Andrés [Larráinzar] y allí aparecieron tres imágenes de puro san Andrés [...] el más menor vino a visitar Simojovel, pero dicen que no se halló y regresó, se quedó en San Andrés [Larráinzar]. Entonces salió otro, ese se quedó en Jitotol. El más mayor salió y ese le gustó Simojovel, ahí quedó el san Andrés, por eso se vinieron las gentes a Simojovel, lo siguieron pues [...]. San Andrés vino andando hasta Simojovel, dicen que vino caminando con el viento. Mucha gente que lo vio le preguntó: '¿Dónde vas?' 'voy a Simojovel', [...] '¿Cómo te llamas?' 'yo me llamo Andrés.' Le preguntaron '¿Dónde

⁶ Una de las respuestas sociales más importantes fue la llamada Guerra de Castas (Cfr. Rus, Op. Cit.)

⁷ Según Juan Pedro Viqueira, después de la drástica caída de la población india durante los siglos XVI y XVII, al finalizar el XVIII empieza a haber una recuperación. Así, en 1778, en el pueblo alteño de San Andrés el número de indios había aumentado a 1000 y, en tan sólo 50 años más, en 1828, sobrepasaba los 3 000. Sin embargo, casi cien años después el número de habitantes prácticamente no había crecido: en 1930 solamente había 3 707 habitantes, de los cuales 96% eran hablantes de tzotzil. (Viqueira, 2007)

vas a quedar?’ [...] ‘voy a la iglesia [...] ve a visitarme, ahí te espero’ dijo. Bueno, dijo un viejito, y se vino aquí a vivir y se fue a visitar la iglesia [de Simojovel] y ahí estaba parado san Andrés... ahí estaba también el san Antonio.⁸

Entonces la gente de San Andrés [Larráinzar] lo vinieron a ver, lo querían llevar, pero ya no lo pudieron sacar, ya no se levanta ya. No lo pudieron levantar ni una persona, ni dos, ni tres. Entonces dijeron [...]: san Andrés es milagroso. Ya la gente de aquí de Luis Espinosa, San Andrés Duraznal, Mercedes Isidoro se pusieron de acuerdo para hacer fiesta (Entrevista, Lorenzo Díaz, ejido San Andrés Duraznal, 2001).⁹

Este relato, a diferencia de los reunidos por Piero Gorza que refieren la existencia de dos san Andrés (Gorza, *Op.Cit.*: 50-53), habla de tres. El mayor se quedó en Simojovel, el de en medio en Jitotol y el más joven regresó a San Andrés Larráinzar. Las narraciones que apuntan la identidad doble del santo fueron recogidas en San Andrés Larráinzar, mientras que la que aquí cito es de la región Norte y en ella se registran, a través de las andanzas de los tres san Andrés, las migraciones de los andreseros a Simojovel y a Jitotol, municipio este último que colinda con el ejido San Andrés Duraznal, hoy cabecera del municipio del mismo nombre (Ver mapa anexo).

Otros habitantes de las comunidades de Simojovel, asentados más cerca de la cabecera que los de San Andrés Duraznal, por ejemplo, cuentan con versiones muy similares a las creadas en San Andrés Larráinzar y citadas por Gorza. Pascual Ruiz Jiménez, de Lázaro Cárdenas, Simojovel, comentó que él escuchó de los ancianos que los dos san Andrés estaban en San Pedro [Huitiupán]. Que allí tenían su iglesia y allí vivieron un tiempo, hasta que se molestaron porque no había quienes les celebraran su fiesta. Según escuchó Pascual, hubo “una calentura muy grande [...]

⁸ Sobre san Antonio de Padua, santo patrón de Simojovel, hay historias orales que hablan también de su peregrinar antes de elegir su lugar y fundar el pueblo. En ellas además se da cuenta de los conflictos sociales generados a raíz de la llegada de los habitantes no indígenas al municipio de Simojovel (Toledo, 2000).

⁹ El ejido San Andrés Duraznal se convirtió en la cabecera municipal del nuevo municipio San Andrés Duraznal. Su creación, junto con la de 6 municipios más, fue impulsada en 1998 como contrapropuesta gubernamental a las demandas autonómicas zapatistas. Ver Leyva y Burguete, 2007.

que acabó con todas las personas de allá”. Esa fue la razón por la que las imágenes abandonaron el lugar caminando; y como señalan casi todas las historias acerca de san Andrés, en Simojovel se quedó el mayor y el menor en San Andrés Larráinzar. Esto ocurrió hace más de cien años y de la iglesia hoy sólo se ven las paredes porque el techo ya no existe, según los relatos que escuchó Pascual.

Estas historias conservan las huellas de los movimientos forzados de la población ocurridos durante la Colonia [en este caso de Huitiupán a San Andrés Istacostoc y el retorno de parte de esta gente a Huitiupán], pero registran además el impacto de la drástica desaparición del pueblo de San Pedro Huitiupán.¹⁰

Por otra parte, en la historia de don Lorenzo, del ejido Duraznal, la invitación de san Andrés para que la gente lo visitara en la iglesia de Simojovel es la referencia de que allí habitaría y por lo tanto sus “hijos” (los inmigrantes de San Andrés Larráinzar) tendrían que honrarlo con la fiesta. El intento de los andreseros de llevarse la imagen del santo a la comunidad de San Andrés Larráinzar, posiblemente refiera a las disputas entre los que permanecieron en el pueblo y los que tuvieron que abandonar el lugar de origen. Esta tensión, como veremos, ha vuelto a surgir en la actualidad.

En esta misma historia, el santo muestra su voluntad de permanecer en el territorio elegido acompañado de sus hijos, de aquellos que lo siguieron hasta estas tierras. Fueron vanos los intentos de los andreseros por llevarlo de vuelta a Larráinzar. Sin embargo, la decisión del santo resulta sorprendente por el hecho de que no llegó a fundar el pueblo de Simojovel, como acostumbra los santos patronos en los mitos de fundación. Al presentarse en la parroquia se encontró con san Antonio, quien según las historias que giran alrededor de él fue el fundador de Simojovel. Es decir, san Andrés dispuso permanecer en este pueblo ocupando un lugar secundario.

¹⁰ Según el informe del párroco Pablo Ramírez, San Pedro prácticamente había desaparecido en el último tercio del siglo XVIII [...] AHD, Simojovel Asuntos Parroquiales, IV.C.I. Inventario del Pueblo de San Pedro Huitiupán, 1867.

En ese tiempo también los autodenominados hijos de san Antonio, patrono de Simojovel, perdieron sus tierras, el control del pueblo, del gobierno local y el manejo que durante la Colonia habían tenido de los festejos alrededor del santo. Fueron incorporados como trabajadores a las fincas. Parte de la población autodenominada y reconocida como mestiza o ladina,¹¹ desplazó a la indígena en el manejo y autoridad de casi todos los ámbitos.

Se creó a partir de entonces un nuevo espacio social dominado por relaciones paternalistas, opresivas y de explotación entre los dueños de las fincas y aquellos que quedaron subordinados en estas nuevas empresas, la mayoría indígenas locales e inmigrantes. En relación al santo patrón y a la fundación del pueblo de Simojovel se crearon entonces otras narrativas populares, pero de la población mestiza, las cuales le disputan la propiedad de la imagen de san Antonio y la autoría de la fundación del pueblo a las narrativas tzotziles de Simojovel (Toledo, 2000).

Finalmente, volviendo a las historias contadas por don Lorenzo y Pascual, en ellas, al igual que en las narraciones que presenta Gorza para el caso de Larráinzar, la imagen es un personaje con vida y no una simple representación de la divinidad. Es poderosa, se desplaza o permanece en un lugar por voluntad propia, habla con los habitantes de los pueblos, reclama su atención, etcétera.

Por otro lado, cabe mencionar que la imagen de san Andrés no está registrada en los inventarios del siglo XIX de la parroquia de Simojovel existentes en el Archivo Diocesano. En el último inventario de ese siglo, que es del año 1871, las imágenes reportadas son: san Antonio, el Señor de Tila y san Bartolomé; las mismas mencionadas en años anteriores. La existencia de la imagen de san Andrés en esta parroquia la encontramos inventariada por primera vez en 1904.¹² La falta de documentos de los últimos años del siglo XIX deja abierta la posibilidad de que la fiesta en honor a san Andrés se iniciara en ese periodo de fines de siglo, o a princi-

¹¹ En los documentos del siglo XIX que se encuentran en el Archivo Diocesano, se habla de la presencia y el papel que fueron adquiriendo estos no indígenas y siempre aparecen denominados como ladinos.

¹² AHD. Simojovel. Exp. sin clasificar, "Inventario de los paramentos, muebles y demás objetos de la Iglesia y casa parroquiales de la Villa de San Antonio Simojovel", Octubre 12 de 1904.

pios del XX. En todo caso este periodo corresponde al del proceso de desplazamiento de población de San Andrés (Larráinzar) hacia esta zona Norte en donde se estaban constituyendo una gran cantidad de fincas agroexportadoras con la introducción del cultivo del café y que demandaban cantidades importantes de mano de obra.

Muchos de los que iniciaron en Simojovel la celebración de san Andrés, entablaron relaciones de baldiaje con los finqueros. A diferencia de los acasillados que permanecían atados por deudas a las empresas agrícolas y que, subordinados a la estructura jerárquica de las fincas, debían celebrar también al santo patrón de esa unidad productiva (cada finca tenía su santo), los baldíos gozaban de mayor autonomía: arrendaban tierras a los propietarios, las cuales pagaban con trabajo o en especie y generalmente tenían sus asentamientos en los márgenes de estas empresas. Estos baldíos reprodujeron prácticas y formas de organización propias. Parte de este tipo de trabajadores, que mantenían relaciones más laxas con los finqueros, fueron los primeros solicitantes de tierras del municipio. De los tres primeros ejidos de Simojovel, constituidos en las décadas de 1930 y 1940, dos fueron fundados por descendientes de inmigrantes de San Andrés Larráinzar (San Andrés Duraznal y Yuquín), y uno por descendientes de quienes llegaron del municipio de Sitalá (El Jardín).

Los lazos de dependencia que tejieron los ejidos con las fincas (a partir de la reforma agraria cardenista, todas llamadas ranchos) –para la comercialización de sus productos, la venta de fuerza de trabajo y la obtención de préstamos– no impidieron que otros espacios ejidales se reprodujeran con cierta independencia, sobre todo si los comparamos con los espacios en los cuales se movían los trabajadores permanentes de los ranchos hasta 1980. La población de los ejidos con orígenes en Larráinzar continuó con la organización en torno al culto de su santo patrón en la cabecera municipal, pero inició también la celebración de la fiesta en sus respectivas localidades, en las cuales se levantó un templo para san Andrés. Sin embargo, como veremos más adelante, la organización y los rituales de la celebración fueron distintos a los que reprodujeron los tzotziles de San Andrés Larráinzar. En algunas comunidades ejidales de Simojovel el santo tenía doble festejo: el 30 de noviembre, que es el

día marcado por el calendario cristiano, y en la fecha en la cual fue llevada la imagen a cada localidad. La llegada de la imagen a los ejidos se asocia, según las historias orales de las localidades, con algún milagro del santo.

Nuevas transformaciones en el espacio social

En las décadas de 1970 y 1980 la región del Norte vivió cambios acelerados: en algunos ejidos (para entonces ya existían 10 en el municipio) comenzó la penetración de religiones no católicas, principalmente de la adventista, y la Diócesis de San Cristóbal de la Iglesia católica pasó de una práctica asistencial tradicional a un trabajo pastoral misionero, con su propuesta de “opción preferencial por los pobres”.¹³ Esta nueva empresa significó para los agentes de pastoral católicos llevar a cabo un trabajo ideológico tendiente a transformar las condiciones de opresión y subordinación en las cuales vivía la mayor parte de la población rural, principalmente la indígena. Pero también las acciones que realizó la Diócesis en ese periodo estuvieron dirigidas a combatir las prácticas “supersticiosas” y “perniciosas” de la población indígena, tales como los gastos excesivos en las fiestas y el alcoholismo, la medicina “tradicional” que con frecuencia era señalada como brujería, los rezos en las cuevas y las milpas, entre otras. En esta ofensiva contra las prácticas “nocivas”, las iglesias católica y evangélicas coincidieron. Antonio, un líder tzotzil del movimiento campesino platicó al respecto:

Cuando entró la palabra de Dios [se refiere a la nueva acción pastoral de la Diócesis de San Cristóbal], por ay de 1980, cuando llegaron los catequistas lo suspendieron las fiestas. Por una parte por el trago, porque algunos no se saben medir, pero también por quemar los castillos, que porque no nos iba a recibir Dios. Así predicaban los catequistas, pero creo yo que por no saber explicar las cosas, también así no más a la carrera estudiaron la Biblia (Entrevista, ejido Lázaro Cárdenas, Simojovel, noviembre de 2004).

¹³ Sobre el trabajo y los proyectos de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, véase Morales, 2004.

En este mismo sentido fue entrevistada doña Pascuala López, originaria del ejido Luis Espinosa, quien respondió:

[...] yo lo que he escuchado es que se suspendió la fiesta de los santos que porque no tenían poder, porque [son] un imagen simple, construido, un palo viejo. Por eso así lo dejaron de celebrar su fiesta cada imagen. Como ya había [una] mayoría de católicos, ellos dijeron que no se debe hacerle nada a la obra de un hombre, por que sólo hay un Dios. Es lo que platicaron los catequista y los hombres lo creyeron que no tenía poder, así lo suspendieron la fiesta muy rápido.

Además de la labor de las iglesias, en las décadas de 1970 y 1980 se desataron violentas confrontaciones por la tierra en Simojovel. Parte de la población indígena se ligó a las organizaciones campesinas de izquierda que hicieron su arribo a la zona en esos mismos años –los norteros quienes formarían posteriormente la Unión de Uniones, La Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)–. Los conflictos agrarios generaron nuevos desplazamientos de la población; muchos campesinos ocuparon tierras lejanas a su lugar de origen, varios llegaron a Simojovel de distintos municipios; otros fueron desplazados por la violencia y la represión. Los rancheros despojados de sus tierras se vieron obligados a cambiar su residencia a la cabecera municipal o a otras ciudades del estado y del país. Así, en medio de aceleradas transformaciones y violentos enfrentamientos, las fiestas, y específicamente la dedicada a san Andrés, se suspendieron.

Buena parte de los autodenominados “hijos” de este santo estaban involucrados en las tomas de las tierras –tanto los que vivían en ejidos de Yuquín y Luis Espinosa, como los peones acasillados de las fincas Mercedes Isidoro, La Ilusión y Santa Anita, por ejemplo, cuyos antepasados llegaron a Simojovel procedentes de San Andrés Larráinzar– y durante varios años dejaron de llegar a visitar al santo patrón. Este abandono era resultado de la labor de las iglesias, pero, sin duda, también respondía a la violencia social del momento. Que la población indígena abandonara a su suerte a los santos en la parroquia de Simojovel, no significó que se desligaran por completo de ellos. Los santos se mantuvieron presentes

en los espacios más íntimos. Los testimonios de algunos líderes locales refieren las visitas que recibieron de estas entidades divinas en sus sueños; generalmente para convencerlos de su participación en la organización, para alentarlos a continuar en la lucha cuando estaban flaqueando. De acuerdo con las narraciones de algunos militantes de organizaciones campesinas, en ese tiempo los santos, colocados a la altura de las circunstancias, legitimaban la lucha agraria y el liderazgo de los jóvenes, muchos de ellos catequistas que habían desplazado a los ancianos en el control absoluto de la mediación con la divinidad a través de los sueños.

En la segunda mitad de la década de 1980, una vez que los enfrentamientos y la represión por motivos agrarios disminuyeron –sobre todo a raíz de la compra de los predios a los propietarios a través del PRA¹⁴ y las nuevas comunidades formadas sobre los terrenos tomados se fueron organizando sin sobresaltos, lo hicieron, algunas, bajo la tutela de un santo. Pero en varias comunidades se fueron creando fracturas, entre otras causas, por conflictos entre grupos adscritos a distintas iglesias. De esta forma las celebraciones religiosas no llegaban a involucrar a todos los habitantes, incluso muchas fueron abandonadas.

Durante el violento proceso de transformación del espacio social dominado por las fincas y la creación de otro, conformado con viejas y nuevas comunidades campesinas, san Andrés, según varios pobladores, permaneció olvidado en un rincón de la parroquia de Simojovel. Perdió el lugar que, aunque secundario, había tenido durante buena parte del siglo XX.

El reencuentro de san Andrés con sus hijos

En el noventa y cinco [1995] se empezaron a celebrar otra vez las fiestas. Ahora los catequistas decían que no es pecado quemar castillos. Los catequistas están haciendo reuniones por regiones, porque

¹⁴ Después de poco más de una década de tomas de tierras, desalojos, persecuciones, encarcelamientos y asesinatos y de la fuerza de la organización campesina agrupada fundamentalmente en la CIOAC, el gobierno federal creó, en 1984, el Programa de Rehabilitación Agraria para adquirirle las propiedades a los rancheros a favor de la población que ocupó las tierras y dar fin así al violento conflicto.

dicen que vieron que las cosechas ya no se dan, que ya está empobreciendo la tierra, los árboles ya están secando y a veces ya no llueve. Por eso están rezando en los ríos, en los ojos de agua [...]. Pero los que vinieron a decirnos que teníamos que celebrar la fiesta de san Andrés fueron los viejitos de San Andrés Larráinzar. Unos ancianos soñaron, lo vieron que quería salirse san Andrés... quería irse de aquí [de Simojovel] a donde le celebraran la fiesta [...] (Entrevista, Antonio Gómez, ejido Lázaro Cárdenas, Simojovel, noviembre de 2005).

Según los entrevistados, llegaron a la iglesia de Simojovel “como 50 gentes” de Larráinzar, esas personas traían la promesa de hacer la fiesta; llegaron con la ropa del santo, con cohetes y refrescos. Las autoridades del ayuntamiento oficial de Larráinzar (las del Partido Revolucionario Institucional –PRI–),¹⁵ junto con los catequistas y los ancianos llegaron al municipio de Simojovel y buscaron a los catequistas de los ejidos cuya población tiene sus orígenes en Larráinzar. Así lo recuerdan quienes han participado en la celebración del santo:

Vinieron los mayordomos de San Andrés Larráinzar, algunos ancianos y autoridades de ese pueblo. Ellos vinieron a decirnos que no está bien lo que hicimos. [...], ellos lo soñaron que está muy triste y que lloraba la imagen de san Andrés, por eso ellos se organizaron de venir a avisar que las imágenes necesitaban volver a [estar] cuidadas. Que se les haga su fiesta, es lo que tengo entendido (Entrevista, Pascuala López, Cabecera de Simojovel, noviembre de 2005).

En realidad quien soñó con el santo fue una mujer, Rosa Hernández. Esto platicó Agustín Díaz Hernández, habitante de San Andrés Larráinzar, ex síndico, ex mayordomo de san Andrés en su pueblo, y uno de los principales promotores de la recuperación de la fiesta de san Andrés en Simojovel. Según Agustín, su esposa, doña Manuela, recibió la visita de Rosa, quien llegó a platicarle que había ido a Simojovel porque “un anciano le dijo en su sueño” que el santo estaba muy abandonado y que tenía que ir a verlo.

¹⁵ Cabe mencionar que durante los últimos años en San Andrés Larráinzar se han mantenido dos cabildos: el oficial, con autoridades del PRI, y el autónomo, con autoridades zapatistas.

Rosa cumplió la tarea que el anciano le encomendó en el sueño y, según dicen que narró, en efecto, encontró la imagen de san Andrés “muy sucia, llena de polvo”. La segunda vez que llegó a la parroquia simojovelense Rosa llevó dos camisas de mangas rojas a san Andrés –éstas son camisas de manta confeccionadas en telar de cintura que usan los andreseros– y la imagen de san Andrés que se encuentra en Larráinzar.

Ante la imposibilidad de Rosa para organizar la fiesta del santo en Simojovel, Agustín, desde una mejor posición –por sus recursos económicos y simbólicos– asumió esa misión. El 6 de enero de 1997 llegó el ex síndico por primera vez a Simojovel, fue con unos cuantos más, incluyendo al hermano de Rosa, el único “autónomo” (como son llamados los zapatistas en varias comunidades de la región), ya que Agustín y sus acompañantes son priistas.

Agustín localizó a uno de los mayordomos de san Andrés en Lázaro Cárdenas, Simojovel, uno de los ejidos formados en la década de 1980 con población descendiente de tzotziles de Larráinzar, y que se encuentra prácticamente pegado a la cabecera municipal. En esta comunidad Agustín le platicó al mayordomo acerca del sueño de Rosa y de la preocupación que en Larráinzar causó la noticia del abandono en el que tenían al santo. El mayordomo explicó que la gente de Simojovel estaba “regada” en distintas colonias. Que en cada una de éstas habían comprado su “san Andresito” y allí les hacían su fiesta, que esa era la razón por la cual nadie se ocupaba del “primer patrón”; es decir, del que se encuentra en la parroquia de Simojovel. Este mayordomo tenía el cargo en su comunidad, no era mayordomo de la imagen principal. Así, recuerda Agustín, acordó con el mayordomo de Lázaro Cárdenas impulsar la celebración de la fiesta en la cabecera.

El 25 de noviembre de ese año (1997) Agustín fue a “hacer la fiesta” de san Andrés en Simojovel. Gracias a la cooperación que obtuvo en San Andrés Larráinzar llevó ropa nueva para el santo y cohetes. Comentó Agustín que llegó con siete camiones de gente, que eran cerca de 500 personas de Larráinzar; mientras que de Simojovel sólo había como 80. También llegaron músicos tradicionales con sus tambores, flautas, guitarras y un arpa. Desde entonces Agustín encabeza un grupo de andreseros que llega a Simojovel cada 25 de noviembre. Sin embargo, año con año

se va reduciendo la comitiva porque, explicaron algunos, son muchos los gastos y después tienen que volver a la fiesta de su pueblo que inicia el 28 y termina el 30 de noviembre, el mero día de san Andrés.

Agustín es el encargado de cambiarle la ropa a san Andrés, así como de enseñarles a los mayordomos de Simojovel este ritual. Manuela, su esposa, se ocupa de adiestrar a las mayordomas para que aprendan a recibir y a guardar la ropa del santo. El problema, afirma Agustín, “es que la gente de Simojovel no sabe cómo se hacen los cambios de ropa”. Por eso le piden a él que vaya cada celebración. Y afirma: “es que no se hace como caiga, tiene un orden. Ellos no pueden [los mayordomos de Simojovel], lo revuelven la ropa. No tienen la costumbre de preocuparse.” Según afirma, cada vez que va a Simojovel les deja dicho qué tienen que hacer, cómo tienen que limpiar la imagen, pero cuando él vuelve los santos están llenos de polvo (Entrevista, Agustín Díaz Hernández, San Andrés Larráinzar, 2006).

En la parroquia de Simojovel dos ancianas tzotziles, Feliciano y María, han sido desde hace muchos años las encargadas de cuidar las imágenes de la iglesia, de llevarles flores y prenderles incienso los domingos. María falleció en 1996 y Feliciano es muy grande, tiene más de 80 años de edad. Ellas son conocidas como “las cofradías”¹⁶ y son originarias de Simojovel. A Feliciano le preocupa que al morir ella desaparezca el cargo de las “cofradías”, pues según dice, nadie quiere aceptarlo ahora.

Después de la llegada de los andreseros, muchas cosas han cambiado en las comunidades de Simojovel. Han surgido nuevas historias que explican la recuperación de la fiesta y que devuelven al santo la autenticidad y el poder que la labor de las iglesias le quitó. Por ejemplo, Pascual Ruiz, habitante del ejido Lázaro Cárdenas y uno de los mayordomos de san Andrés en el 2006, contó la siguiente historia:

¹⁶ Las cofradías (instituciones impuestas desde la Colonia a los pueblos indios, donde se organizaba la población para producir y generar recursos para financiar las fiestas de los santos y apoyar necesidades de sus integrantes) en Simojovel se redujeron al cargo para cuidar a los santos en la iglesia. Esto, muy probablemente, tiene que ver con el hecho de que la mayor parte de la población indígena local quedó confinada a las fincas y sólo unos cuantos permanecieron en la cabecera municipal, pero igualmente despojados de sus tierras y sin la capacidad de reproducir sus instituciones, como las cofradías. Además de que las festividades en honor al santo patrón quedaron a cargo de los ladinos.

[...] la segunda vez que vino la gente de San Andrés Larráinzar, cuando nos trajeron la ropa, dicen que estaban sentados aquí en medio de la iglesia cuando la imagen miró, se movió. Dicen que movió sus ojos el apóstol san Andrés. Dicen que un anciano miró que el apóstol movió su mano, saludó nuestro santo patrón. Así lo miró un anciano [...] Entonces aquí habló el señor, y ya cuando llegaron allá en San Andrés Larráinzar hablaron también y publicaron, todos escucharon. Por eso estamos contentos de hacer la fiesta porque nuestra imagen vive, es el original y tiene poder, por eso nunca nosotros podemos olvidarle, dejar de hacer su fiesta.

Pronto corrió la noticia acerca del poder que san Andrés mostró y habitantes de varias comunidades solicitaron al párroco de Simojovel, Joel Padrón, devolverle al santo su lugar en el altar, quien nuevamente quedó colocado a la derecha de san Antonio de Padua, el patrono de los simojovelenses.

De igual forma se dieron a la tarea de buscar la ropa antigua del santo. Doña Manuela, esposa de don Lorenzo López, uno de los Principales del ejido Lázaro Cárdenas, platicó que ancianos y catequistas de varias comunidades recorrieron el pueblo de Simojovel, calle por calle, con música y cohetes, preguntando por el atuendo. De repente, recuerda doña Manuela, encontraron a un señor del ejido San Andrés Duraznal y, gracias a él, dieron con la señora que guardaba la vestimenta, misma que fue entregada a los ancianos encargados de lavarla y guardarla en la caja destinada a las sagradas pertenencias del santo.

La recuperación de la fiesta de san Andrés creó una nueva estructura organizativa religiosa. Fueron nombrados los mayordomos y los responsables del cuidado de las prendas del santo; que incluye el lavado de la ropa y el ahumado diario de la misma junto con la bandera.

Poco tiempo después, también se recuperó la fiesta en honor al Señor de Tila, igualmente fueron nombrados sus mayordomos y encargados del cuidado de sus prendas. En cambio, para san Antonio de Padua únicamente fueron nombrados mayordomos ya que la relación con este santo no es directa; de su arreglo, cambio de ropa y demás rituales sólo se hacen cargo los caxlanes (como son llamados los mestizos o ladinos por la población indígena).

La reinención de la fiesta

Después de que san Andrés probó ser mucho más que “palo viejo” y recobró autenticidad y divinidad ante algunos de sus hijos en Simojovel, ancianos y catequistas de varias comunidades del municipio asumieron la responsabilidad de organizar el festejo. Pero pasados los primeros años, ante la falta de recursos, comentaron algunos entrevistados, decidieron nombrar mayordomos que se hicieran cargo de los gastos.

El primer mayordomo de san Andrés en esta nueva edición de la fiesta fue un líder campesino de la CIOAC, la organización que en los años setenta y ochenta encabezó la lucha agraria en la región. Esto fue parte de lo que platicó al respecto:

[En el 2001] yo fui el primer mayordomo porque lo soñé. Soñé que quería llevarme a la iglesia el san Andrés [...] me decía que estaba abandonado y lo vi que vino una gente, así con sus mangas rojas [la camisa del traje tradicional de los andreseros] y me trajo la bandera, es que tiene su bandera san Andrés, me vino a entregarlo aquí en la casa. [...] después fui a preguntar a los ancianos de qué se trata mi sueño y me dijeron: ‘pues tienes que aceptar el cargo, es tu oportunidad’. Entonces acepté, pero les dije que aunque sea poco iba a celebrar porque no tengo tiempo, porque con la organización yo salgo mucho [...] pero voy a pedir permiso en la organización porque tengo que celebrar mi compromiso.

Los catequistas y los ancianos de las comunidades de Simojovel acordaron nombrar cuatro mayordomos para que cumplieran el cargo durante tres años, no necesariamente de manera consecutiva. Pero hay quienes han asumido el cargo ininterrumpidamente, de acuerdo con sus posibilidades económicas.

Aunque los andreseros aseguran que la gente de Simojovel desconoce los cuidados que requieren los santos y los rituales de las fiestas, para varios tzotziles simojovelenses las celebraciones han surtido efecto sobre algunos de los asuntos que más les preocupan sin necesidad de incorporar todas las prácticas que suponen tenían sus antepasados. Por ejemplo, hablando acerca de las prohibiciones y del comportamiento que deben seguir los mayordomos durante las festividades, Manuela, otra

mayordoma, platicó que ellos no guardan una dieta especial y, afirmó: “tampoco nosotros nos cuidamos tanto hombres como mujeres” refiriéndose a la abstinencia sexual que practican los mayordomos en otros lugares:

[...] nuestros abuelos tal vez lo hicieron [...] pero nuestros ancianos no acordaron así, tal vez no era necesario llevar como en el anterior. Los ancianos comentaban que antes los mayordomos dormían separados de su esposa [desde que] faltaban tres semanas de celebrar la fiesta [...], pero nosotros no lo empezamos así. Tal vez en San Andrés viejo será que ellos lo hacen así.

En cambio se han introducido nuevas actividades y recreado algunas “antiguas”. El día 25 de noviembre los tzotziles simojovelenses que participan en la fiesta esperan la llegada de la comitiva de San Andrés Larráinzar para realizar el cambio de ropa de san Andrés. Para ello, dos días antes el 23 de noviembre en las casas de los mayordomos de Simojovel las mujeres (mayordomas, ex mayordomas y algunas familiares) inician la preparación de alimentos. Cuecen el maíz para preparar el atole, y el nixtamal para las tortillas y los tamales. El pinole lo hacen con maíz tostado.

El día 24, en el atrio de la iglesia, el artillero dirige a los ayudantes que los mayordomos han conseguido para la fabricación de los castillos y los toritos que serán quemados la noche anterior al día principal de la fiesta.

Al día siguiente, el 25, es el *sk'alilmililubil vacax*, día de matar el toro en la casa del *bankil al*, el mayordomo mayor; la sangre hervida en caldo se ofrece a la comitiva de Larráinzar, mientras que la carne se guarda con sal para ser preparada el día 27. La confección de los castillos y el sacrificio del toro transcurren entre el humo del incienso, los acordes ceremoniales de la banda de música tradicional, el consumo de aguardiente y alimentos.

Después de la comida todos se trasladan en procesión a la iglesia, llevando el cambio de ropa del santo. Quitarle cada una de las prendas al santo, pasarlas a las mayordomas para que las doblen y acomoden debidamente en los canastos colocados frente al altar entre juncia, velas e incienso, es una labor que les lleva buena parte del día a los ex mayordo-

mos de Larráinzar, quienes la realizan a la vista de los mayordomos y las mayordomas de las comunidades de Simojovel.

Los que vienen de Larráinzar, dice Pascual Jiménez, otro mayordomo local, se dan cuenta de que la gente de las comunidades de Simojovel también contribuye y los recibe con una comida. Pascual piensa que los visitantes deben ponerse contentos porque saben que al llegar allí “no van a morir de hambre”. Los mayordomos que pueden demostrar que son capaces de “mantener” a los invitados ponen un toro, pero aquellos que no pueden “compran 40 ó 50 kilos de carne”. Otros años compran pollo, le van variando, dice el entrevistado, para que “llegue contenta la gente en este nuestro pueblito”.

Al concluir el cambio de ropa los andreseros regresan a Larráinzar, el mismo día 25 por la tarde. Pero en las comunidades de Simojovel continúan los preparativos para la fiesta.

El 27, en las casas de los cuatro mayordomos, se cocina la carne en caldo para alimentar a todos sus invitados, ese día y el siguiente. El *chuknichim*, el amarre de flores, tiene lugar el día 28. En las puertas de la iglesia y de las casas de los mayordomos se forman arcos con flores naturales.

La fecha principal del festejo, el 29, inicia con la procesión de la comunidad del *bankil al*, el mayordomo principal, a la parroquia de Simojovel. Al parecer, hasta ahora los mayordomos han sido de las comunidades más cercanas a la cabecera municipal. Salen los mayordomos con la imagen de san Andrés; la bandera del santo la porta el anciano encargado. A éstos los siguen los mayordomos y “los san Andresitos” de las comunidades de Yuquín, Berlín, Luis Espinosa, Mercedes Isidoro, La Ilusión y Santa Anita, todas del municipio de Simojovel. A esta procesión se suma una comitiva de San Juan de El Bosque que lleva la imagen de san Juan a visitar a la de san Andrés.

Durante el recorrido los santos, las banderas, los mayordomos y sus invitados son acompañados por músicos tradicionales. Ya en la parroquia los santos son colocados a los costados de san Andrés, se enciende incienso y los músicos acompañan el baile ritual de los mayordomos. Después hacen su juramento los mayordomos que asumirán el cargo del siguiente año o los siguientes tres.

A la una o dos de la tarde los mayordomos y sus convidados regresan a sus comunidades. Los asistentes pasan a cada una de las casas de los mayordomos, empezando por la del principal, hasta completar la visita y la ingesta de alimentos y aguardiente. Nuevamente regresan a la parroquia y allí permanecen bailando y tomando hasta que oscurece y se queman los juegos pirotécnicos.

Al consumirse los castillos y los toritos entre el júbilo de los niños, de los borrachos participantes de la fiesta y de los habitantes de la cabecera municipal que se acercan a disfrutar del espectáculo, nuevamente regresan los mayordomos a sus casas con sus invitados, para amanecer bebiendo y bailando. El 30 es el día de san Andrés, pero para entonces ya mucha gente va de regreso a su comunidad; algunos continuarán bebiendo, mientras que la mayoría se repondrá de los excesos para volver a las labores cotidianas.

Sólo algunos continuarán con las obligaciones de sus cargos religiosos. El 1º de diciembre los mayordomos llevan la bandera del santo a la casa de don Lorenzo, el anciano encargado de cuidar las prendas de los santos. Ese día piden a los tres ancianos de la comunidad de Lázaro Cárdenas, reunidos en la casa de don Lorenzo, que cuiden las pertenencias de las imágenes. Les llevan aguardiente, pan, café y azúcar “para que estén contentos con su familia, para que quemen el incienso tres veces al día”. Algunos mayordomos comentaron que es importante que “se le hable al anciano y toda su familia” ya que en realidad quien se hará cargo del cuidado de las prendas será la mujer.

Según Sebastián, también ex mayordomo, los próximos mayordomos tendrán que seguir las instrucciones de los ancianos. Deben de estar pendientes de que se prepare la comida y tienen que buscar a los músicos. Igualmente “hay que darles su pan y su trago a las cofradías, para que estén contentas” [las ancianas]; para que cuiden la iglesia, quemen el incienso sábados y domingos, y cambien las flores todas las semanas. Asimismo piden a los ancianos que “desocupen sus días”, los días de la fiesta. Si no se les habla, agrega, “nos quedamos sin nuestros ancianos” y ellos son muy importantes porque son los que tienen más experiencia.

Ofrendas y bendiciones

Entre la fiesta, las ofrendas a los santos y la fertilidad de la tierra existe un vínculo estrecho, según lo expresaron varios entrevistados:

Cuando dejaron de celebrar la fiesta hubo problemas con nuestra siembra de la tierra, ya no crecía, ya no daba nada. Aunque quisiéramos comer algo, como mucho antes, pero de la santa tierra ya no brota, se veía la tierra pelona. No es igual cuando muy llegamos, en los ranchos había muchas cosas de comida: chile, tomate, hierba mora y otras verduras. Pero cuando vino la consecuencia, todo ya no crecía, ya lo necesitábamos las verduras, pero era provocado por nosotros, porque lo habían suspendido las fiestas de nuestro santo patrón de este pueblo. Pero la gente no se había dado cuenta por qué no crecía ya nuestros producto [...] se dieron cuenta cuando empezaron la fiesta de nuevo, como que empezó a humedecer la tierra, ahí nos dimos cuenta que era castigo que nos hicieron (Entrevista, Pascuala, ejido Luis Espinosa, Simojovel, noviembre, 2005).

Y es que los santos, al igual que los humanos, necesitan alimentarse, afirman mayordomos y ex mayordomos. El incienso, las flores, los cohetes, los castillos y el aguardiente son el sustento de los santos. Además, cada uno de los mayordomos le ofrenda al santo una muda completa de ropa nueva cada año.

Las ofrendas, de acuerdo con los testimonios de los involucrados en la fiesta, son imprescindibles para poder mantener contentos a los santos. En este mismo sentido se expresó Sebastián:

[...] hace años ya habían suspendido la fiesta, pero se molestó a las imágenes. Lo demostraron porqué empezó la sequía; ya no llovía, ya no crecía lo que sembramos en la santa tierra [...] Volvimos a retomar lo que hacían nuestros abuelos [...] las imágenes están acostumbradas a recibir sus regalos, por eso cuando no le dan sus limosnas es cuando empiezan a descontrolar las cosechas, porque los imágenes se relacionan con la madre tierra, por eso cuando no se hace nada trae mucha consecuencia para los habitantes del pueblo. Por esa razón hay mayordomos, para cumplir con las limosnas [...] esa ofrenda es el castillo y el torito lo ven que son cuatro castillos y dos toritos, entre cuatro mayordomos y los castillo es de cada uno de los mayordomo, también como mayordomo mandamos hacer su ropa [...] entre cuatro mayordomos.

Según Sebastián, al salir del cargo, si de verdad creen, rezan y trabajan, lo que han gastado en la fiesta será repuesto. Pero, recalcó, “hay que creer”; sólo así y trabajando, el maíz, el frijol y el ganado crecerán rápido. Asimismo, las ofrendas, la fe y el trabajo garantizarán la salud de la familia. Así, para algunos mayordomos, los gastos excesivos se traducen en “una bendición”.

Las nuevas tensiones alrededor del santo

Todos los entrevistados reconocen que gracias a los andreseros recuperaron la fiesta de san Andrés. Sin embargo, algunos desconfían de las verdaderas intenciones que éstos puedan tener. El hecho de que habitantes de Larráinzar muestren gran interés en la fiesta, que lleguen cada año a hacer el cambio de ropa y lleven ofrendas a san Andrés, prueba que el santo es muy poderoso, señalan algunos entrevistados. Así, han surgido rumores acerca de que hay quienes pretenden llevarse la imagen que se encuentra en la parroquia de Simojovel.

Vienen a observarlo si tenemos bien protegido nuestra imagen de san Andrés. [...] parece como que quieren venir a robar, quieren venir a llevar. Pero ellos nos han dicho que no tengamos miedo [...] es lo que dijeron los mayordomos priistas. El señor anciano que viene [y es] zapatista [él] sí piensa venir a robar, eso es lo que decían los priistas. Pero no sabemos si es la realidad que quieren robar nuestra imagen o sólo vienen a observar, no sabemos. Es lo que hemos escuchado aquí, es lo que han platicado los ancianos priistas y los mayordomos priistas (ex mayordomo de san Andrés, Lázaro Cárdenas, Simojovel, 2006).

Las sospechas se fincan también en historias antiguas. Varias narraciones en relación a san Andrés, el de Simojovel, mencionan intentos de robo del santo, ya sea de parte de la gente de Larráinzar o de los fundadores del primer ejido en Simojovel, San Andrés Duraznal (cfr. la historia de Lorenzo Díaz citada en páginas anteriores). Pero en estas historias es el santo quien ha decidido permanecer en la parroquia de Simojovel, pues ante las tentativas de quienes se lo han querido llevar, él ha opuesto resistencia volviéndose muy pesado, impidiendo así que lo saquen de la parroquia.

Ante estos rumores, los andreseros que participan activamente en la celebración de san Andrés en Simojovel han intentado desviar las sospechas hacia los pocos zapatistas que los acompañan, pero que se mantienen al margen de la organización del festejo y distantes de los habitantes de Simojovel.

Por su parte, los andreseros recriminan a los tzotziles de Simojovel, en forma un tanto velada, el abandono en que dejaron al santo durante años. Además subestiman la capacidad de los simojovelenses para aprender a cambiar al santo, por no “tener la costumbre de preocuparse”, como dice Agustín Díaz en la entrevista citada páginas atrás.

Entre sentimientos de desconfianza, reclamo y menosprecio, se han creado relaciones de dependencia entre los tzotziles simojovelenses que participan en el culto a san Andrés y los tzotziles de Larráinzar que llegan a apoyarlos. La gente de las comunidades de Simojovel asume que el trato con los santos que tienen los andreseros es el correcto. Admiten su desconocimiento sobre muchas de las prácticas para mantener contentos a los santos y por tanto reconocen que necesitan de los andreseros. De esta manera, los tzotziles de Simojovel han otorgado a los de Larráinzar la autoridad para relacionarse con su santo.

Por otro lado, entre los devotos de san Andrés de las comunidades de Simojovel se crearon fricciones que hoy se reflejan en el reducido número de participantes en la celebración religiosa.¹⁷ Si en un principio los catequistas, junto con los ancianos, promovieron activamente la reactivación de la fiesta, poco a poco se fueron retirando al no conseguir erradicar el consumo de alcohol y los rituales que no son considerados católicos. Así lo comentó uno de los mayordomos:

[...] el coraje que tienen con nosotros los catequistas [es] porque nosotros tomamos trago, bebemos, eso es lo que no quieren [...] [Quieren] que hagamos una fiesta, pero muy sencilla, muy [en] silencio. Por eso los grupos catequistas se apartaron, ya no quieren participar con nosotros porque usamos el trago [...]

¹⁷ En las dos ocasiones en que presencié la fiesta, en 2005 y 2006, pude apreciar una cantidad aproximada de 500 participantes, entre hombres, mujeres y niños.

Los catequistas entrevistados afirman estar de acuerdo con las fiestas, no así con el consumo de alcohol. Para ellos “lo que cuenta” son los rezos y las misas. Sostienen que “la iglesia no es para echar trago, no es para quemar cohetes.”

Otros mayordomos y ex mayordomos señalan que el otro problema para mantener las fiestas es que son pocos los que quieren participar “[...] porque la gente se cambia de religión”.

El escenario para la reinención de la fiesta

No podemos ignorar que san Andrés reclamó su fiesta, por boca de un anciano en el sueño de una mujer, en un momento en el cual la tierra y la producción agrícola ya estaban en manos de la población campesina, mayoritariamente indígena. Para entonces las reivindicaciones étnicas habían cobrado una gran fuerza en Chiapas y en el debate nacional. La Diócesis de San Cristóbal podía consolidar su proyecto de Iglesia autóctona a la luz de la amplia simpatía que habían despertado las demandas zapatistas de autonomía.¹⁸ La “recuperación” de la fiesta de san Andrés fue promovida por la Diócesis a través de sus agentes locales y por integrantes de distintas fuerzas políticas. Los promotores fueron mayordomos y autoridades priistas de Larráinzar, ancianos y catequistas de comunidades de Simojovel que militan en la CIOAC y, algunos, como bases de apoyo zapatista.

En este nuevo escenario en el cual los discursos etnicistas han formado parte importante de los proyectos y demandas de distintas fuerzas políticas, diversos actores sociales buscan nuevos espacios de legitimidad. Este es el caso, por ejemplo, del líder campesino, el primer mayordomo de Lázaro Cárdenas, Simojovel, que, como él mismo señaló en la entrevista, siendo él un líder importante de su comunidad, en la región y en el estado, era importante que participara en la defensa de sus costumbres y de su cultura.

¹⁸ Acerca del proceso de construcción de la Iglesia autóctona, cfr. Morales, Op.Cit.: 237- 369

Con el fin de “recuperar” estructuras organizativas y prácticas culturales “mayas”, la Diócesis de San Cristóbal y algunas organizaciones sociales han emprendido acciones que intentan “revivir” en esta región ciertas instituciones y rituales como el concejo de ancianos, las mayordomías, los rezos en las milpas y en los cerros. Pero resulta que las instituciones y prácticas culturales de los pueblos indios coloniales que se reprodujeron en la región de Los Altos de Chiapas, en el Norte desaparecieron con la formación de las fincas; de manera que no quedan muchos recuerdos acerca de aquellas costumbres, como les recriminan los andreseros a los mayordomos de Simojovel. De tal manera que más que tratarse de la recuperación de la cultura maya, se trata de la reinención de instituciones y “costumbres” impulsada por agentes políticos y religiosos no indígenas, y retomada y “utilizada” por algunos miembros de las comunidades tzotziles de Simojovel.

Comentarios finales

El curso que ha seguido la fiesta de san Andrés nos muestra que la adopción, reelaboración o suspensión de prácticas culturales no encuentra su explicación exclusivamente en función de las imposiciones de los grupos dominantes o de los proyectos de las instituciones y las fuerzas políticas; la explicación también se encuentra en la manera en que forman parte del espacio social de relaciones en donde se desarrollan.

La fiesta de san Andrés, las historias alrededor del santo y el santo mismo son parte de la herencia colonial, pero fueron instituciones y símbolos apropiados y adaptados permanentemente por la población.

En Simojovel, las manifestaciones culturales relacionadas con san Andrés nacieron con la formación de la región agroexportadora. San Andrés, patrono de los indígenas inmigrantes que llegaron a trabajar a las fincas, ocupó un lugar secundario frente a san Antonio de Padua, santo patrón de Simojovel, de cuyo cuidado y festejos fueron desplazados los tzotziles originarios del pueblo de Simojovel por parte del grupo ladino que desde su llegada a la zona controló las tierras y el gobierno local. Desde entonces, san Antonio de Padua, el santo patrón de Simojovel, ha

estado en disputa entre los autodenominados mestizos, y la población indígena que reivindica ser originaria del pueblo. Mientras que san Andrés quedó reconocido como el patrono de los indios inmigrantes.

La posición de los santos, las historias y la organización en torno a éstos, eran de alguna manera una expresión de las diferencias, las tensiones y conflictos de la estructura social que caracterizó a Simojovel durante el predominio de las fincas.

Algunos de los procesos de cambio que se generaron en las tres últimas décadas del siglo XX contribuyeron a la interrupción de la fiesta en honor a san Andrés: la crisis agrícola, la politización de la población rural subordinada, los cambios religiosos y la desaparición de las fincas.

Durante los años de intensos enfrentamientos entre los trabajadores (acasillados, baldíos y jornaleros) y los propietarios de las fincas, fueron éstos últimos los que, a pesar de la pérdida de sus tierras, mantuvieron el control sobre la iglesia y la festividad del santo patrón, san Antonio de Padua. Mientras la población indígena se apropiaba de las tierras, perdía un sitio que, aunque subordinado, había tenido en el recinto sagrado durante mucho tiempo.

Posteriormente, la formación de nuevas comunidades campesinas, la construcción de un discurso etnicista y el impacto del movimiento neozapatista favorecieron, en medio de nuevas tensiones, la recuperación de la fiesta; es decir, de un espacio que por muchos años fue controlado por un grupo de población no indígena y por las políticas de la Diócesis de San Cristóbal.

En la década de 1990, la incorporación de los discursos en torno a la etnicidad generados desde la Diócesis de San Cristóbal y la fuerza que el movimiento neozapatista inyectó en las comunidades de diversas regiones de Chiapas, crearon un ambiente propicio para que habitantes de Simojovel, apoyados por los de San Andrés Larráinzar, reclamaran el lugar de san Andrés en el altar de la iglesia que había quedado completamente en manos de los habitantes ladinos de la cabecera.

La recuperación de un lugar en la parroquia por parte de algunos habitantes de las comunidades significó disputarle al grupo mestizo que mantenía el control de la parroquia y a la misma Iglesia católica, espacios de participación que ésta, junto con las iglesias evangélicas, había supri-

mido durante dos décadas. La Diócesis ciertamente propaga la recuperación de instituciones “mayas”, pero combate varias de las prácticas que han recreado “los hijos” de san Andrés, precisamente en nombre de “la costumbre de los antiguos”.

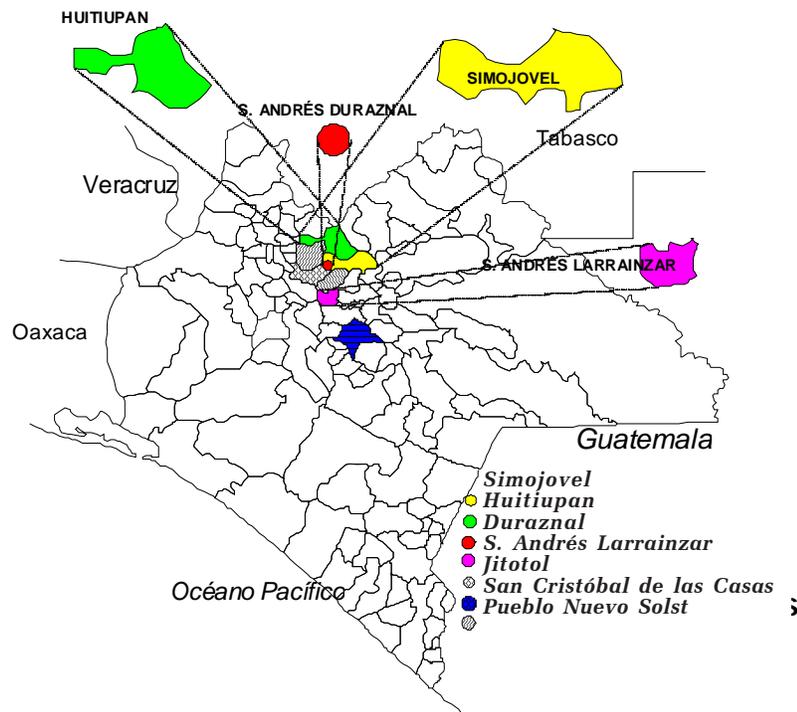
Los ancianos y mayordomos de las comunidades de Simojovel encabezan una batalla por reconquistar un lugar dentro de los espacios públicos locales con el ropaje de autoridades “tradicionales”, y con prácticas que los alejan de los catequistas y de la Diócesis de San Cristóbal. Pero al mismo tiempo han tejido una nueva red de relaciones alrededor de la fiesta, fundamentalmente entre mayordomos y ancianos de distintas comunidades de Simojovel, y con autoridades y pobladores del municipio de San Andrés Larráinzar, sin importar las diferencias políticas.

Lo que ha sucedido en torno a san Andrés a lo largo de varias décadas nos muestra que las prácticas culturales populares, en este caso de indígenas tzotziles, no son reminiscencias del pasado ni tradiciones milenarias. Son, por el contrario, manifestaciones permanentemente renovadas y negociadas que aluden a conflictos, intereses y esperanzas del presente. La suerte de estas manifestaciones tiene que ver, en buena medida, con la “utilidad” que éstas brindan a una colectividad para dirimir sus asuntos y expresar sus intereses. Es así como, por ejemplo, mayordomos y ex mayordomos han incorporado en sus discursos explicaciones de lo que representa para ellos la recuperación de la fiesta. Desde este discurso se coloca la celebración, y los costos que ella conlleva, como “una bendición” que les permite obtener lluvias y mejores cosechas.

Resulta especialmente significativo que la fiesta resurgiera pocos años después de que las tierras pasaran a manos de los ex trabajadores de las fincas, cuando los riesgos de la producción agrícola y del mercado son ahora asumidos exclusivamente por los campesinos. Ante la incertidumbre en la que se desenvuelve la economía campesina, algunos han optado por ampararse bajo “la bendición” del santo. Esto no impide que varios, al mismo tiempo, emprendan otro tipo de acciones para aminorar los riesgos –participación en organizaciones de comercialización, demandas de apoyos a la producción y comercialización a las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, migración, etcétera.

Los participantes en la nueva fiesta de san Andrés han optado por refrendar y legitimar una posición frente a los “otros” –los catequistas y los evangélicos, los ministros de las iglesias católica y evangélicas, las familias mestizas que habían controlado los festejos en la parroquia de Simojovel– a través de prácticas, según el discurso, “de los antiguos”, y mediante la apropiación de espacios construidos e históricamente disputados y transformados.

Simojovel en la Región Norte de Chiapas



Bibliografía

- AGECH. "Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitas, Coneta, Suchhildepeque, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtapilla y Sacualpa 1733". *Documentos Históricos de Chiapas*, Boletines 3-4, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1983, pp.53-54.
- Bourdieu, Pierre. *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1999.
- García Canclini, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Editorial Nueva Imagen, 1982.
- Gorza, Piero, *Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de Los Altos de Chiapas*, Torino, OTTO Editore, 2002.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1998 [1990].
- Morales Bermúdez, Jesús T. Pensamiento y catolicidad en Chiapas. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995, México, tesis doctoral, ENAH, 2004.
- Ortiz Herrera, Rocío, *Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparativa*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, 2003.
- Pitarch Ramón, Pedro, *Ch' ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Rus, Jan, "Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, México, UNAM, CIESAS, CESMECA, UAG, 1995, pp. 145-174.
- Ruz, Mario Humberto, "La familia divina", en Nelly Sigaut (editora), *La Iglesia Católica en México*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1997.
- Toledo, Sonia, "El santo patrón de Simojovel. Las disputas simbólicas entre la población indígena y "mestiza", en *Anuario de Estudios Indígenas VIII*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, 2000.
- Viqueira, Juan Pedro, Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales en la Alcaldía Mayor de Chiapas (1520-1720), tesis doctoral, Escuela de Altos Estudios de París, 1997.
- Viqueira, Juan Pedro, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)", en Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Colegio de México, Tusquets Editores, 2002, pp. 177-200.

Viqueira, Juan Pedro, "Amar a Dios en tierra de indios. La vida cotidiana de los párrocos de San Andrés (Larráinzar), Chiapas, 1777-1914", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Mílada Bazant (coords.), *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*, México, El Colegio de México y El Colegio Mexiquense, 2007. pp. 179-209.

Wilson, Richard, *Resurgimiento Maya en Guatemala (experiencias Q'eqchi'es)*, Guatemala, CIRMA, Plumsock Mesoamerican Studies, 1999.

Documentos

Archivo Histórico Diocesano (AHD), "Inventario del pueblo de San Pedro Huitiupán", Simojovel, Asuntos Parroquiales IV, C.I, enero 15, 1867.

AHD. "Inventario de los paramentos, muebles y demás objetos de la Iglesia y casa parroquiales de la Villa de San Antonio Simojovel", exp. sin clasificar, octubre 12, 1904.

EL EJIDO: DIFERENCIACIÓN Y ESTRATIFICACIÓN SOCIAL

*Antonio Gómez Hernández
Instituto de Estudios Indígenas
turtux@hotmail.com*

Introducción¹

La presente nota etnográfica pretende, en forma muy somera, dar cuenta de cómo surge la asamblea (institución creada durante el Cardenismo como consecuencia del reparto agrario) y se constituye como uno de los ejes rectores de la vida en los nacientes ejidos tojolabales. En un primer momento, con la emancipación de los trabajadores de la finca y la dotación de tierras ejidales en propiedad social, el Estado mexicano impuso la asamblea como forma de organización en torno al ejido, pero termina siendo apropiada hasta constituirse en el medio y espacio en el cual se informa a la población sobre diversas problemáticas, se manifiestan sus necesidades y se acuerdan soluciones a problemas prioritarios de la comunidad; por medio de ella se hace público lo privado –como los problemas domésticos– y se fortalece o debilita el poder, participando cada individuo con el capital que posee como instrumento de negociación.²

Si bien la asamblea se ha concebido como el espacio para el consenso, y la antropología ha considerado que los acuerdos se generan bajo la suma de la voluntad de todos los participantes en tanto comunidad, es pertinente observar que no todos los actores sociales tienen y han tenido el mismo capital social desde el peonaje, y que quienes dicen y deciden son los que socialmente tienen el poder de hacerlo y quienes no, deben

¹ Mis agradecimientos a José Luis Escalona y a Francisco Pérez, por sus comentarios y atinadas sugerencias.

² En el sentido de membresía, por nacimiento o no, que implica derechos y obligaciones dependiendo de la categoría dentro del territorio ejidal.

aceptar. En la actualidad, con la politización de los individuos, han tomado como estrategia votar si se está a favor (levantando la mano) o en contra e incluso abstenerse, los resultados son computados y reportados por los escrutadores previamente asignados.

La población de estudio

Veracruz es un ejido que se formó en los años treinta a través del proyecto federal cardenista de la Reforma Agraria con el cual, expropiándose parte de la hacienda San Mateo;³ los peones acasillados⁴ recibieron tierras bajo el régimen de propiedad social, con una población total de 250 personas censadas y 78 jefes de familia sujetos al beneficio de ser 'derecheros' o ejidatarios. La dotación total, según el Plano Definitivo y el Acta de Deslinde con fecha seis de febrero de 1945, es de 782 hectáreas⁵ sin ninguna ampliación posterior.⁶

La localidad, oficialmente conocida como Veracruz, se encuentra en el municipio fronterizo de Las Margaritas, Chiapas, en el extremo Este de

³ Se cuenta que la hacienda San Mateo fue agredida a balazos desde la hacienda El Retiro, ubicada al oriente de la primera; ambas fueron vecinas y tuvieron como límite el río Kabastik. En 1994, la primera fue comprada vía fideicomiso beneficiando a un grupo de personas del ejido Veracruz; de la segunda, se dice que el dueño huyó y los habitantes del ejido Saltillo la tomaron y comenzaron desde entonces a cultivar las tierras.

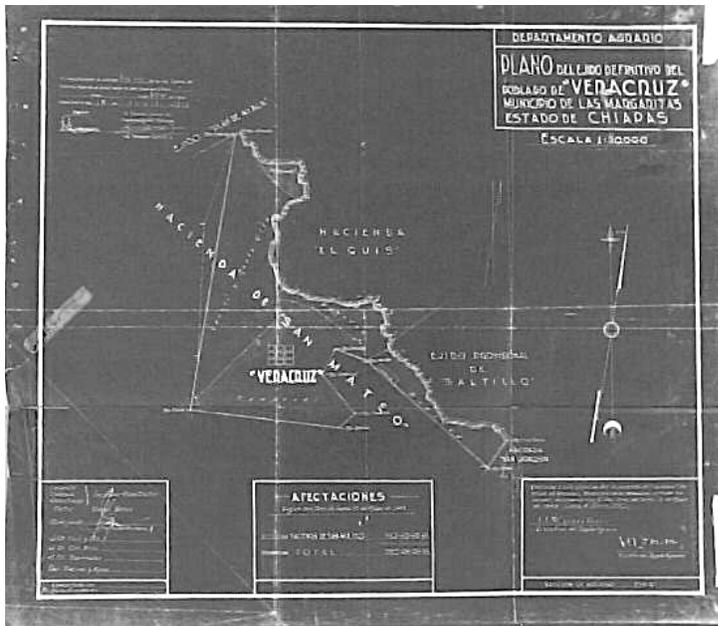
⁴ Así llamada la mano de obra que las fincas comitecas emplearon. Para el caso particular, la extinta finca San Mateo tuvo dos tipos de peones o mozos; unos conocidos como 'añeros' y otros, 'meseros'. Los primeros no tenían tierra y descansaban sólo los domingos y trabajaban todo el año para el patrón; los segundos descansaban una semana por mes, tiempo que dedicaban para trabajar la parcela que el patrón les cedía. Estas dos categorías las manejaba el hacendado dependiendo de la deuda del jefe de familia: a mayor deuda en la tienda de raya, más trabajo.

⁵ La primera solicitud de tierras que los peones hacen al gobierno estatal es con fecha 10 de julio de 1934; la respuesta aparece en el número 35 del Periódico Oficial del Gobierno del Estado, con fecha 29 de agosto del mismo año. El levantamiento del censo general y agropecuario de la población del poblado solicitante está fechado el 17 de mayo de 1937, enlistándose 280 habitantes, 61 jefes de familia y 78 individuos considerados con derecho a dotación (Archivo ejidal).

⁶ La ampliación nunca se dio, aunque se gestionó; en cambio, los avecindados, hijos de ejidatarios o nietos de los primeros fundadores del ejido, se posesionaron de las fracciones que quedaban de la finca San Mateo. La fracción más grande (K'ixtula"), que es la parte que se pretendió como ampliación, para la Procuraduría Agraria es parte del ejido Veracruz en tanto 'ampliación', mientras que los beneficiarios la declaran como 'tierras por separado', con cuerpo de autoridades ejidales.

la entidad y aproximadamente a 12.2 Km. al Noreste de la cabecera municipal, con camino de terracería.⁷ “[...] a 16° 18’ 04” latitud Norte y 91° 59’ 01” longitud Oeste y a una altitud de 1 500 m .s. n. m. Las Margaritas limita al Norte con los municipios de Ocosingo y Altamirano; al Sur con el municipio de La Independencia y la República de Guatemala; al Este con Ocosingo y; al Oeste con los municipios de Chanal y Comitán. Su extensión territorial es de 5 718 kilómetros cuadrados, que representa el 7.7 por ciento con relación a la estatal y el 0.292 por ciento de la nacional” (*Los municipios de Chiapas*, t I, 1988: 294). En tanto que Veracruz se “[...] encuentra encabalgada en el límite oeste de las tierras altas y los valles centrales [...] área de somontano” (Ruz, 1982, v II: 74), es decir, al pie de la montaña.

PLANO DEL EJIDO VERACRUZ



Esta localidad, con una población total de 1 079 habitantes, con 173 unidades domésticas, limita al este con la ex hacienda El Retiro y parte de las tierras expropiadas a la hacienda San Joaquín, del ex gobernador General Absalón Castellanos; al sur, con el ejido San Mateo; al poniente, con los fraccionamientos *K'ixtula'* y ejido 20 de Mayo del 85 (antes El Pozo o *Sak Yaxala'*); al norte, con los ejidos Jalisco y Plan de Ayala y parte de *K'ixtula'*; todas estas poblaciones constituidas durante el Cardenismo, se fundaron al margen de los cascos de las haciendas con población tojolabal, como peones acasillados.

I. Diferenciación social durante el peonaje

Parte de la historia de este grupo humano ha sido, primero, ir y venir de la hacienda de origen⁸ en busca de mejores condiciones de vida y de protección, esperanza que indujo a algunos a volver, no a la hacienda donde nacieron, se criaron y se casaron, sino a otra para comenzar 'una nueva vida'. Empero, más allá de mejorar, empeoraba la situación al trabajar bajo las mismas condiciones laborales pero, además, distantes de los lazos familiares. Rendidos y convencidos de que la explotación de la última gota de sudor día a día seguía siendo la condición de vida del peón, las familias retornaban a la tierra otorgada por el Estado. Entonces, bajo condiciones de vida extremadamente difíciles en un 'espacio nuevo' sin maíz ni frijol, las familias debían abrirse paso entre la vegetación para fundar la localidad y construir las casas; 'tumbar el monte' para la siembra de maíz y de frijol, sin herramientas ni animales de tiro.

Ante las dificultades y retos que implicaba comenzar una nueva vida, algunos peones consideraron que era mejor volver con el patrón reconociendo la deuda que, además, seguía creciendo.⁹ No sólo retornaron los que 'no soportaron la fase difícil', también lo hicieron los acusados de brujería, los curanderos que no podían salvar al enfermo, los y las parteras a quienes se les morían las criaturas durante el alumbramiento o cua-

⁸ Esto es, la hacienda en la cual nacieron.

⁹ Testimonio de uno de los fundadores del ejido, Ramón López, marzo de 1988.

rentena, personajes que sólo en la finca encontraron protección y refugio. Quienes ignoraron el peligro y el señalamiento de ser brujo o bruja, fueron vigilados y emboscados en los caminos¹⁰ o, en la oscuridad de la noche, sorprendidos en sus casas y asesinados por lapidación unos, a machetazos otros.

Vivir en la hacienda representaba para los peones cierta seguridad, quizá ello explica en parte el por qué concretamente en la localidad de Veracruz a pesar de vivir en condiciones deplorables y de excesiva demanda de fuerza de trabajo, al ser liberados y otorgada la dotación provisional se registraran primero setenta y ocho capacitados y, para la dotación definitiva (1945), el total se redujera a sesenta y ocho, regresando los otros diez a la 'seguridad de la finca'.

Si bien es cierto que el hacendado tuvo poder para explotar laboralmente a hombres y mujeres y propiciar la celebración del 'santo patrono' de la finca (conceder descanso en la cuaresma y para el festejo de los Santos Difuntos), esto no parece haber incidido mucho en los rituales y en la concepción del 'ser tojolabal' dentro del espacio social de la finca: si los castigos corporales obligaron tanto a cumplir con las tareas más pesadas y reconocer deudas no contraídas, no fue suficiente ni incidió en la forma propia de ver el mundo, como en el ámbito de la 'brujería'. Así, el binomio de gente sin don y vulnerable, y la otra parte con poder para curar los males o para causar enfermedades y, consecuentemente, la muerte, persistieron y persisten como parte de la jerarquía cultural.¹¹

La manera peculiar de concebir la vida, el entorno y el mundo, en su totalidad continúa de tal modo que la organización social ejidal, dejando en segundo término los cargos ejidales, se establece a través de la diferencia, se fortalece y se rige bajo un orden jerárquico basado en la 'concepción diferenciada de los individuos': cada uno nace para ser, hacer y tener un fin específico. Interactuaban personajes con poder para curar,

¹⁰ Se habla del 'portín' (fortín), punto o lugar estratégico en los caminos, escogido para sorprender a la víctima; si él o la acusada se encontraba acompañada, asesinaban a todos para evitar testigos, incluyendo a infantes.

¹¹ Sobre esta clasificación, véase Gómez, 1996: 53-64.

para causar enfermedades, para pulsar y adivinar (*k'intanel*), para atender los embarazos, parto y puerperio; otros, están relacionados con fenómenos naturales, entes que tienen que ver con la fertilidad de la tierra, propiciar la lluvia y cuidar los lugares sagrados como las cuevas, los cerros, las grutas y los manantiales.

Los que contaron con poder sobrenatural durante los primeros veinte años de vida ejidal, gobernaron subordinando al cuerpo de autoridad local. No obstante, en los años cincuenta (entre los varios asesinatos que aún se recrean), el personaje con mayor poder¹² –no sólo por la creencia que le atribuía poderes sobrehumanos, sino también por haber sido el principal gestor de las tierras hasta lograr la dotación definitiva del ejido–, fue asesinado y varias familias huyeron por temor a sufrir lo mismo.¹³ Paulatina-mente el cuerpo de autoridad ejidal fue asumiendo el poder delegado, mientras que otras fuerzas se crearían modificando el estado social local anterior, sin que esto significara que las acusaciones por brujería dejaran de presentarse.

II. Proceso de formación del ejido: 'ires y venires'

De la liberación y acceso al beneficio del reparto agrario, los peones de San Mateo se informan con los mozos de otras fincas vecinas para asegurarse si es realmente posible quitarle las tierras al patrón y así contar con parcelas propias y dejar de 'regalar el trabajo' al hacendado. Con la intención de minimizar la traición entre ellos, optaron por las reuniones clandestinas cabildeando quiénes estarían de acuerdo en seguir investigando, pues se cuenta que siempre hubo quien discretamente informaba al patrón de los acuerdos y pretensiones de 'liberación', osadía que redituaba en castigo para los que encabezaban o lideraban las reuniones".¹⁴

A pesar de los castigos a los incitadores a la 'liberación', las reuniones nocturnas y clandestinas continuaron; se corría la voz durante las

¹² Fue uno de los pocos tojolabales que viajó a la ciudad de México durante el Cardenismo.

¹³ Así se registra por primera vez el asesinato con arma de fuego, pues durante el peonaje se agredía con piedras o con machete.

¹⁴ Trabajo de campo, marzo de 2006.

horas de trabajo, y convencida y animada la mayoría con la promesa de que, libres mejorarían las condiciones de vida. Sin patrones, hombres y mujeres tomarían sus propias decisiones y quedarían exentos de toda deuda con el hacendado.

Cuentan los hijos y nietos de los protagonistas de la emancipación que entre los principales miedos a vencer estaba la incertidumbre de no saber realmente ‘cómo sería vivir libre’, sin la protección del patrón; el miedo a los bandidos que dicen ser revolucionarios, pero que azotaban a los pueblos comiéndose hasta las gallinas y se robaban a las mujeres; de esa calamidad, ¿quién los defendería? Bajo la tutela del patrón, aún con sus castigos corporales, deudas impagables y trabajos excesivos, había seguridad, tanto así que los peones respondieron a la agresión que años antes sufriera la hacienda de parte de soldados que, decían, estaban liberando a los mozos.¹⁵ Con las armas del patrón, los mozos repelieron la agresión defendiendo la finca y ‘la vida de sus familias’, argumentan algunos ancianos.

Cuentan que muchos de los mozos volvían a la hacienda a buscar la protección del hacendado ante el temor de la existencia de ‘bandoleros’ que azotaban a pueblos y haciendas, también, la inseguridad por no legalizar las tierras como propiedad social; para ello, quienes encabezaron la ‘liberación’ se informaban con los vecinos que ya contaban con tierras propias, tomándolos como ejemplo de que es posible y benéfico abandonar al patrón, aunque con muchos sacrificios en los primeros años. Quienes ya estaban en la fase de ‘dotación provisional’ –para tierras ejidales–, animaron a los que estaban pretendiendo emanciparse. Para ese tiempo, cuentan que las haciendas *Jotaná*, *Bajucú*, *Bawitz*, *Napité* y Santiago, ubicadas en las tierras altas tojolabales,¹⁶ ya habían sido abandonadas¹⁷ y

¹⁵ Hacienda El Retiro. Del entonces patrón de dicha hacienda, se cuenta que fue capturado por el ejército federal pero que, en el camino al cuartel militar en Comitán, gracias a su nagual logra liberarse. De esta relación patrón-nagual, es el único caso del que tengo referencia.

¹⁶ Algunos investigadores, como Miguel Lisbona, Shannan Mattiacc (2002) y Gemma van der Haar (1998), denominan a esta misma región ‘las Cañadas Tojolabales’.

¹⁷ Según van der Haar (1998: 102), cuando Cárdenas asume el poder, en las tierras altas tojolabales existían 15 fincas, y la primera dotación por resolución presidencial se da en 1938, permaneciendo hasta 1945; región en la que actualmente existen 28 comunidades, con una población total de 15 mil personas.

los otrora peones ya contaban con solares propios y mucha tierra que cultivar; ya tenían animales de tiro para el trabajo agrícola y las condiciones de vida eran mucho mejores que cuando eran mozos. Ante la diversidad de información que fluía entre los peones de la región, se dudaba de las noticias de que algunas fincas vecinas habían sido abandonadas y poseídas por los trabajadores. A mediados de los treinta, se dice, llegó a la hacienda San Mateo el primer maestro; fue el primero con una 'orden federal' para dar clases a los hijos de los peones, y tendría que recibir los honorarios y la alimentación del finquero. Cuentan cómo esta situación molestó mucho al hacendado¹⁸ quien, además de tratar de controlar a aquellos acasillados que incitaban a abandonarlo, como medida de intimidación expulsó a una parte de los peones con todo y el maestro, pues se negó a aceptar las disposiciones del 'ejecutivo federal'.¹⁹

A poco tiempo de ser expulsadas de la hacienda, en 1936,²⁰ las familias de mozos recibieron la orden de liberación y de posesión provisional de una parte de las tierras de la hacienda de la cual habían sido peones desde que tenían memoria, situación que incitó al resto de los acasillados a abandonar al patrón, ocupando una extensión que se localiza en la parte norponiente del casco de la hacienda.

Cuentan que si bien era el deseo de varios mozos, jefes de familia, liberarse de los trabajos excesivos de la hacienda, también fue preocupación enfrentar un tipo de vida ajeno, desconocido, en un nuevo espacio, sin techo, sin comida, sin herramientas, desprotegidos y propensos al ataque de animales salvajes que en ese tiempo, por la abundante vegetación, existían. Dicen que si bien vivían endeudados, la materia prima para las casas, los medicamentos, las herramientas, el maíz, el frijol, el dinero para bautizar a los hijos, el gasto para los nacimientos, el casamiento de los hijos, todo lo proporcionaba el patrón; sólo había que pedir y anotarse en la lista²¹ que estaba en la tienda de raya.

¹⁸ En ese entonces era Emilio Esponda Moguel.

¹⁹ Información ofrecida en campo por ancianos que en la época eran niños unos, solteros otros.

²⁰ Fecha calculada por don Marcelino Hernández, uno de los ancianos que ha recreado esta parte, tomando como referencia su edad en aquel tiempo que él llama de 'mucho sufrimiento'.

²¹ En la libreta donde se registraban las deudas de cada peón, mesero o añero, según algunos exbaldianos tojolabales.

Por esas razones había varias familias indecisas, volviendo frecuentemente con el patrón, situación que afectaba al proceso de la dotación oficial (con fecha 12 de mayo de 1943).²² A decir de los ejidatarios, en el acta de posesión provisional²³ aparecen 78 derechohabientes, más la parcela escolar, con una extensión de 856 hectáreas;²⁴ no obstante, por la disminución del número de solicitantes, la extensión primera se redujo a 782 hectáreas (entre 68 ejidatarios) más la parcela escolar, modificándose el primer plano y quedando el casco de la finca en manos del hacendado.

III. La estructura ejidal a partir de la década de 1930

Adaptada la estructura de cargo ejidal, la dinámica interna del grupo se va modificando; las designaciones se hacían por voto directo; se proponía en asamblea y se preguntaba si se estaba de acuerdo o no, a lo que bastaba con que muchas voces se dejaran escuchar con el *lek ay* [está bien] para que los representantes de la Reforma Agraria lo asentaran en el acta y se renovara el cuerpo de autoridades. A la pregunta de si se habían presentado manifestaciones de rechazo de alguna propuesta para ‘ser autoridad’, la respuesta es que no, sin considerar que la mayoría de los ejidatarios quienes ocupaban dichos cargos eran analfabetas. Se dice que ser presidente de la comisaría ejidal podía redundar en ciertos beneficios como acaparar tierras, aliarse con personas con poder en perjuicio de otras, empleando como estrategia la invención de delitos, como las acusaciones por brujería, en las que supuestamente el comisario y demás autoridades inducían a la asamblea a resultados predispuestos y ésta sólo servía para legitimar lo que clandestinamente ya había sido negociado. Esto es, los elementos culturales del grupo que se expresaban en la asamblea eran instrumentos de negociación con los que los asambleístas ha-

²² Fecha que aparece en el plano definitivo.

²³ La primera solicitud de tierras bajo el régimen de propiedad ejidal, la realizan los primeros pobladores el 1º de julio de 1934 ante el entonces Departamento Agrario, solicitud publicada en el número 35 del Periódico Oficial del Gobierno del Estado, el 29 de agosto del mismo año.

²⁴ Véase Ruz, 1990 [1983], v II, nota 28, página 93. La finca San Mateo, antes de ser afectada, contaba con una extensión territorial de 2,874 has. (manuscrito de Mario Ruz; no se cita fuente).

cen valer el status individual y el capital simbólico en el cual los ex funcionarios ejidales hacen uso de su experiencia en su papel de ‘ya conocedores’, ‘pasados’, y cada individuo poniendo en juego lo que tiene, con encuentros y desencuentros, tocándole al comisario la decisión de ver a quién darle la razón; sobre quién o quiénes habrá que fallar a favor o en contra.

En la década de 1970, al conflicto interno, ya sea por la confrontación de fuerzas o por brujería, se agrega un nuevo discurso religioso que porta como bandera la ‘palabra de Dios’. En los tiempos de tensión, cuando mandaban llamar a pulsadores tzeltales²⁵ y principales de la antigua Zapaluta para mediar y apaciguar la fricción entre los vecinos y los grupos opuestos, aparecieron misioneros católicos reclutando a jóvenes, hombres y mujeres. Estos vuelven como otra fuerza más con la finalidad de imponerse y guiar a la localidad al camino de la salvación. Sus metas eran: hacer que la localidad dejara de creer en los espacios considerados sagrados; que ya no participara en la romería; dejar de creer en la brujería y en las personas que tienen el poder de convertirse en meteoros.²⁶

Ante el trabajo de estos nuevos agentes que proponen otra manera de ver el mundo y de convivencia, ‘la comunidad’ se consideró agredida y los contrarios se hicieron uno solo para contrarrestar a los entonces enemigos ‘de la cultura local’. Estos agentes apoyados por sacerdotes y monjas, a pesar de los acuerdos de linchamiento y amenazas de destierro, permanecieron en la localidad. Así se crearon nuevos personajes con poder, otras autoridades, ‘administradoras’ de la palabra de Dios: los catequistas, a través de la orden de los maristas.

Las mujeres catequistas enseñaron nuevas técnicas de confección de la ropa femenina que implicaban menor tiempo y esfuerzo, cuestiones de higiene y aseo personal como, por ejemplo, el uso de ropa interior por las mujeres, que no era costumbre; el beneficio por el uso del fogón y

²⁵ Mecanismo para adivinar. El especialista toma el pulso y lee la sangre y a través de ella diagnostica si la persona es buena o es mala; así también, para saber del origen o causa de la enfermedad.

²⁶ Rayos, arco iris, torbellino.

tomar los alimentos en la mesa, como los *jnal jumasa*.²⁷ Además de estas tareas, decían a las mujeres durante el rezo, que hombres y mujeres son iguales y que había que terminar con el dominio de los hombres hacia las mujeres; que las agresiones verbales y físicas debían de enfrentarse y acabar con ellas. La salida de mujeres solteras para capacitarse como catequistas, termina con el retorno al lugar de origen, pero la soltería es fortuita pues todas finalmente se casaron y ocuparon el lugar destinado en el hogar a las mujeres casadas: atender al marido y tener hijos. Sin embargo, quizá algo de lo que estas mujeres predicaron tuvo impacto en el futuro inmediato pues paulatinamente, valiéndose de los programas de apoyo federal como OPORTUNIDADES, fueron constituyendo las ‘asambleas de mujeres’ en las cuales se tratan asuntos sólo concernientes a ellas, administrando recursos propios, aunque siguen recurriendo a la intercesión de las autoridades ejidales para hacer obligar a las ‘rebeldes’, a las ‘caprichudas’ a acatar los acuerdos de asamblea femenina.

Otros agentes nuevos que se agregan a la disputa por el poder, con otros recursos y estrategias,²⁸ son los profesores, los líderes sociales, los que se dedicaron a la atención a la salud recetando medicina ‘occidental’,²⁹ en tanto otros continuaron con su encomienda de la catequesis.³⁰

IV. Antecedentes de la asamblea

La asamblea en las poblaciones tojolabales, como instancia de decisión, es reconocida como tal a partir de la creación del ejido agrario, propiedad

²⁷ Referencia que se usaba, quizá necesaria, pues se entendía y aceptaba que sólo los no indígenas podían comer sobre una mesa, sentarse en una silla, mientras que los indígenas debían comer a ras de suelo y sentarse, generalmente sólo los hombres mayores, en un trozo de madera preparado para tal fin, que se conocía bajo el término tojolabal de k’a’an.

²⁸ Como condicionar los sacramentos, negarse a inyectar, interceder ante el cura para la misa en el último día del novenario del pariente difunto; el hecho de saber leer y escribir.

²⁹ Después de tomar un curso sobre primeros auxilios.

³⁰ Uno de estos, el de mayor edad de entre los que continúan con dicho cargo, ha impuesto desde la década de los ochenta rezar en el panteón cada primero de noviembre y cantar un ‘alabado’ antes del amanecer, en el templo católico de la localidad, acción y cántico que despide a las almas de los difuntos y esperar su retorno hasta el siguiente mes de octubre (cuando comienza a soplar el viento, es que las almas han llegado para alimentarse en los altares domésticos).

social de la tierra oficializada por el Estado mexicano. A través del reparto agrario que en esta parte sur del país dio inicio en los años treinta del siglo pasado,³¹ la asamblea, en tanto institución implícita y órgano de autoridad ejidal reconocida por el Estado, aparece como la encrucijada para la liberación definitiva de los indios peones que vivieron bajo la ‘protección benefactora del hacendado’.

Ya con tierras bajo el régimen ejidal, relatan los campesinos que las preocupaciones de los jefes de familia eran varias. Sin embargo, las que más obligaron a reunirse, a hacer asambleas, fueron las de elegir y decidir qué parte de la extensión dotada la ocuparían para área urbana. Recuerdan que ‘probaron’ dos lugares en las partes altas, en donde construyeron sus chozas, pero el río les quedó retirado y la vía de acceso muy accidentada; además, las principales áreas de cultivo (tierras de riego) les quedaron muy lejos, al sur-oriente, implicando mucho tiempo para llegar a ellas. Poniendo a prueba la conveniencia o no de dos lugares, decidieron en asamblea que se asentarían definitivamente en donde actualmente se encuentra la población, a pesar de que en ese lugar estuvo ubicado un panteón en el cual se enterraron baldianos (mozos) que murieron por una enfermedad muy contagiosa, recordada como ‘la española’. Se cuenta que a pesar del miedo de contagiarse de la enfermedad de los difuntos, consideraron que era el lugar adecuado pues, además de otros beneficios, allí pasaba el antiguo camino que conducía a Comitán. Al nororiente, se encuentra un manantial; al sur, un cerro de asentamiento prehispánico, llamado *Najlem*, en el cual se colocó una cruz que vigilaría al pueblo de los peligros externos, además de otras cuatro, alrededor del asentamiento urbano, en el ojo de agua y en el centro de la extensión de las tierras regables (*ulub*), puntos que cada 3 de mayo se visitaban, terminando el recorrido en *Najlem*, en donde se bailaba, se tocaba música de tambor, flauta, guitarra y violín, y se consumía aguardiente.

A decir de la gente mayor de la actual localidad de Veracruz, a la asamblea, *tzomjel* en el tojolabal, comenzaron a llamarle también ‘junta’,

³¹ La primera dotación en la zona tojolabal se da en 1938, con 2,166 has para 122 beneficiados. Véase Van der Haar, 1998.

desde que los funcionarios llegaron a hacer la dotación provisional y se constituyeran las autoridades ejidales (quienes firmaban los acuerdos tomados con las autoridades agrarias³² que, siendo analfabetas, estampaban su huella digital). Aseguran que objetos adquieren carácter simbólico respecto a la autoridad ejidal, como el cojín, pues sólo era facultad de ésta tenerlo a buen resguardo durante el tiempo que dura el cargo creado por el Estado mexicano para este tipo de propiedad, inalienable, consagrado por la Constitución de 1917.³³ Formada la propiedad social e impuesta la autoridad ejidal como requisito oficial del Estado, el comisario, como principal representante, realizó los trámites ante las instituciones estableciéndose alianzas asimétricas, sustituyendo al hacendado y familia así como a mayordomos y caporales, por funcionarios de dependencias del Estado y de la Confederación de los Trabajadores de México (CTM), a través del Comité Regional de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del Estado de Chiapas a la cual fueron afiliados y les exigía la contribución correspondiente, además de “[...] sujetarse a las disposiciones que sobre administración ejidal y organización agrícola y social dicte el Gobierno Federal” (Archivo ejidal, Resolución presidencial, 10 de julio de 1934, p. 3).

Al respecto, con fecha 9 de noviembre de 1942, el comité nacional emite la siguiente nota que a la letra dice:

A TODAS LAS AGRUPACIONES DE TRABAJADORES MIEMBROS DE LA C. T. M.

S a l u d:

Nos dirigimos a ustedes DEMANDANDO SU COOPERACIÓN ECONÓMICA.

Es de urgente necesidad recibirla, a efecto de no desatender, muy a pesar nuestro, los problemas que plantea la actual situación, de sobra conocida por ustedes.

Hoy insistimos, con mayor apremio, para decirles que DE NO RECIBIR INMEDIATAMENTE SU COOPERACIÓN ECONÓMICA, la paralización parcial o total de nuestras actividades, se habrá de producir a breve plazo.

³² Empleados en el entonces Departamento Agrario.

³³ Véase Mattiace, 2002, nota 3, página 85.

De nuestras agrupaciones en general y de cada una en particular, dependerá cuanto haga o deje de hacer la C. T. M., que teniendo que luchar en estos momentos de crisis, carece día a día de lo más indispensable para sufragar siquiera, sus gastos elementales.

Como lo único con lo que puede contar este Comité Nacional, es con el SENTIDO DE RESPONSABILIDAD DE USTEDES, queremos confiar una vez más, en que servirán atender nuestra súplica, enviando su cooperación, CUALQUIERA QUE ESTA SEA. (Archivo de la comisaría, ejido Veracruz).

Al nacer, crecer y reproducirse en la finca y convivir cotidianamente con patronos que sólo hablaban en español, se dice, los peones y familiares (esposa e hijos) entendían y hablaban regularmente el español. No obstante, no podían leer y escribir y por ello la autoridad ejidal debía buscar quién le redactara los documentos para los trámites agrarios en donde, la mayoría de las veces, el maestro de la escuela fungió como secretario. Entre estos trámites está la solicitud de la primera ampliación con el fin de extender las tierras afectando una fracción de la otrora finca San Mateo. Tanto para el trámite de la documentación definitiva, como el de la ampliación, los primeros en ocupar el cargo de comisario viajaron a la capital estatal y a la ciudad de México, punto de la República Mexicana a la que nadie deseaba viajar; nadie se animaba a visitar el lugar de ‘los grandes edificios de cristal’, así imaginado y descrito en aquellos primeros años de vida ejidal. Siendo obligación del comisario, y acompañado por alguna otra autoridad del lugar, la asamblea acordó que él debía llevar los documentos y además, recuerdan, era requisito que el comisario se presentara en persona para realizar todos los trámites desde la dotación, al principio provisional, de tierras y que terminó legalizándose bajo el nombre de Veracruz.

Los derechoeros se rehusaban a aceptar estos cargos al ser, en un principio, ajenos a la gente, sobretudo el de comisario. Ni siquiera el personaje que estuvo viajando para gestionar las tierras y para la agilización de la documentación aceptó ocupar el cargo principal al momento de la entrega oficial: el cargo de ‘presidente’ del comisariado ejidal recayó en la persona de Ignacio Álvarez; como tesorero, el señor Ventura Gómez y Guadalupe Coello como secretario.

Si bien es cierto que la asamblea es y ha sido la institución ejidal en la cual se socializan los problemas, las necesidades colectivas (como los servicios médicos, de educación, de agua, de caminos, de luz, por citar algunos) así como los conflictos intra e interfamiliares, la posible amenaza de los poblados vecinos o la búsqueda de solución a problemas graves, como la hambruna provocada por una plaga de langosta (que azotaría la región aproximadamente en 1952³⁴): los habitantes de Veracruz, desde la finca, practicaban el *nak'ul tzomjel* –aunque para otros fines–, estrategia que continuaron y continúan hasta ahora.

Nak'ul tzomjel (reunión clandestina en español) ha sido un recurso para los grupos en pugna, incluso familiares, del que se valen para planear estrategias de ataque al enemigo y, además, acordar si es viable el soborno a la autoridad o a quien tenga el poder en torno al asunto a tratar.

A través de este tipo de reuniones los grupos de poder proponían al sucesor de la comisaría porque, incluso, el cargo ya se peleaba por la simpatía con algún candidato, como sucedió en la localidad, en los cincuenta, para la elección de Presidente de la República. A decir de don Nicasio Gómez³⁵ –quien fuera uno de los fundadores del ejido– todo comienza porque dicho candidato, recordado como Henríque[z],³⁶ llega a hacer campaña hasta la ahora ciudad de Las Margaritas. Don Nicasio recuerda que todos los habitantes de la localidad y muchas poblaciones

³⁴ Se cuenta que la langosta terminó con el maíz y el frijol y la gente sufrió mucho por hambre. Algunos ancianos contaron que caminaban de poblado en poblado buscando maíz y frijol; que en los caminos, cuando encontraban granos de maíz en las eses de los animales (vacuno, perros, cerdos, equinos), los juntaban, los limpiaban y se los comían. De lo poco que conseguían de maíz, lo molían junto con las raíces de los plátanos para hacerlos rendir y darles de comer a sus familiares. Esa hambruna los llevó a solicitar la ayuda de los principales de la antigua Zapaluta quienes sugirieron hacer promesas (peregrinaciones) a san Bartolo para que la plaga, de la que dicen emergía del suelo, desapareciera e hiciera llover para volver a cultivar las tierras.

³⁵ Fallecido el seis de mayo de 2005.

³⁶ Este personaje, al que hacen mucha referencia los cuatro ancianos tojolabales que viven unos, vivieron otros, en el poblado Veracruz, al que llaman Henríque[z], y que por él se formó en Chiapas un movimiento denominado 'henriquistas', fue candidato en las elecciones de 1952 cuando "[...] contendieron contra el candidato oficial, Ruiz Cortines, tres aspirantes principales: el general Miguel Henríquez Guzmán, el licenciado Efraín González Luna (por el PAN) y Vicente Lombardo Toledano, por el Partido Popular" (Krauze, 1997: 118). Según Krauze, Henríquez Guzmán estuvo apoyado por el general y expresidente Lázaro Cárdenas, a quien tenían como la reserva moral de México.

indígenas vecinas llegaron a recibir al político, quien llegó en un gran camión muy bonito, con mucha gente bien vestida y, entre éstos, el candidato, un hombre grande y *meco* (blanco), muy elegante con su traje, prometiendo en su discurso que acabaría con todas las fincas porque las tierras debían ser para los indígenas que producen para México.

El general Miguel Henríquez Guzmán, quien según Krauze (1997: 118) fue el candidato del expresidente Lázaro Cárdenas, no logra su objetivo, y sus seguidores en Chiapas se organizan para derrocar al gobierno 'electo', y todo aquél o aquellos que no se unieran a sus seguidores serían ejecutados, acusándolos de traidores.

Siguiendo con la versión de don Nicasio, dice que:

[...] por eso la población se dividió en dos bandos: los guzmanistas o henriquistas, y los que estaban con el gobierno. Por esta división en dos grupos, para elegir comisariado, se propuso a dos personas, uno por cada bando, pero como los que estaban con el gobierno eran mayoría, ganaron y los henriquistas perdieron. No por eso se acabó el problema, al contrario, creció porque luego empeoraron las amenazas; corrió el rumor de que los henriquistas iban a entrar por nosotros, los que no estábamos en contra del gobierno; que entrarían de noche y nos matarían a todos con nuestras mujeres e hijos ayudados por los simpatizantes del ejido. Tuvimos que huir al monte con las mujeres y los hijos, pero como el comisariado era del grupo del gobierno, se fue a delatarlos, por eso [a] los cabecillas que eran de Veracruz los apresaron para que les cortaran la cabeza.

En ese tiempo, así acabó un poco el problema. Ya de por sí se quedó dividido el lugar, continuaron las enemistades; unos se creyeron 'vivos', curanderos; otros señalados como brujos, que se comen a la gente, que dan *gana chamel* [mal puesto], y controlaban así a la gente, porque daba miedo; nadie podía decir directamente que no estaba de acuerdo.

Sobre estos conflictos internos recreados por la persona referida, otros ancianos relatan que en dicha década se enfrentaron dos grupos disputándose el cargo de Comisario. Uno de los vecinos, con capital social reconocido y legitimado,³⁷ se proclamó vencedor y representante de

³⁷ Personaje que nació aproximadamente en 1909. Para la fecha de la posesión provisional en 1934, éste tenía más o menos 25 años. Para el tiempo del conflicto que conlleva encarcelamiento y asesinato, tenía entre cincuenta a cincuenta y cinco años (finales de los cincuenta). Se dice que,

su grupo quien comenzó a acusar de brujo a todo aquel que no se sometía a su voluntad pues, se dice, éste también se proclamó curandero y pulsador, ignorando la autoridad del comisario electo.

Más allá de la localidad y de su conflicto interno, cuentan que los guzmanistas en Chiapas agredieron a los pueblos robando y asesinando a todo aquel que se declarara enemigo. Con este rumor, convertido en verdad por los simpatizantes locales, delatan a los cabecillas de Veracruz y al llegar el ejército los captura y traslada a la cárcel de Comitán para, según esperaban los partidarios del gobierno en turno, fueran decapitados y enviar las cabezas al Presidente como evidencia de haberse cumplido la orden, lo que no ocurrió por una nueva orden que establecía el castigo solamente con cárcel. Cuando los acusados de la localidad cumplieron el tiempo de sentencia, huyeron algunos a otras regiones, otros prometieron en asamblea no alterar más el orden respetando a los demás vecinos. El único que no quiso someterse, el que encabezaba dicho grupo, terminó asesinado y, tres familias más, por miedo a correr la misma suerte, huyeron a otras tierras formando nuevos asentamientos tojolabales.

V. Los años setenta: llegada de nuevos actores religiosos y políticos

Con el reconocimiento social de que la única autoridad era el presidente del comisariado ejidal, en la década de 1970 llegaron a la localidad los maristas con el fin de reclutar a personas voluntarias y formarlas como catequistas. Terminada la capacitación, ellos retornarían a sus lugares de origen para ‘predicar la palabra de Dios’ y salvar del pecado a los indígenas, además de liberarlos del excesivo consumo de alcohol, de la creencia en la brujería, de creer que las cuevas y cerros ‘tienen vida’ y frenar los asesinatos.

además de haber sido uno de los principales curanderos y causante de enfermedades (brujería), fue quien logró la dotación de las tierras ejidales; él hizo varios viajes a la ciudad de México y a la capital del estado de Chiapas. Se decía incluso que de no haber sido por este vecino, quizá las tierras expropiadas a la ex finca San Mateo hubieran vuelto a su dueño.

En esta capacitación participaron habitantes de Veracruz, y para entonces ya había hombres y mujeres jóvenes solteros, trabajando para la CONASUPO y recorrían localidades indígenas de diversas regiones montando obras de teatro para “concientizar al indio y no dejarse explotar más por los ricos”.³⁸ De estos, algunos decidieron aceptar prepararse para catequistas agregándose otros más y, terminada la capacitación, volvieron para servir en la tarea reevangelizadora que la Iglesia católica había emprendido desde la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Estos nuevos actores sociales, los que trabajaban con la CONASUPO y los catequistas, fungieron como agentes ‘conscientizadores’, algunos de éstos se volvieron maestros (profesores bilingües) y ambos promotores de una ideología liberacionista, coincidieron en no dar más votos para el PRI promoviendo en cambio como alternativa, afiliarse a organizaciones sociales que ayudarían a resolver los problemas agrarios que, en el contexto regional, aparecieron como opciones para pasar las tierras a manos de los campesinos bajo la consigna de que ‘la tierra es para quien la trabaja’, aunado a la esperanza de establecer un mundo más justo en el cual no deberían existir explotados ni explotadores.³⁹

Si bien entre la gente joven no hubo oposición ante los discursos de liberación, los ‘derecheros’, entre quienes se asignaban los cargos ejidales, no compartían las nuevas percepciones de vida social que traían aunada nuevos agentes sociales con poder de opinión y decisión, tanto de maestros bilingües/líderes sociales como de catequistas: los primeros, promotores de nuevas ideologías políticas y de lucha; los segundos, administrando la religión y estableciendo una ‘nueva manera de ser católico’ modificando ‘la verdadera costumbre’ y estableciendo una nueva, libre de todo paganismo que, además de salvar las almas para la vida eterna, superara las desigualdades, alcanzaría la libertad para que “todos seamos iguales también en la tierra”.⁴⁰

³⁸ Trabajo de campo, marzo de 2006.

³⁹ Según recuerdan los informantes, estos movimientos inician a finales de los años setenta, tiempo en que una parte reducida de la población -principalmente jefes de familia avecindados, se convencen y aceptan la invitación afiliándose al PSUM; sin embargo, Sonia Toledo me hizo notar que el PSUM se fundó en la década de 1980.

⁴⁰ Trabajo de campo, diciembre de 2005.

Surge la nueva propuesta de ‘pensarse y ser tojolabal’, en los ochenta aparece una nueva religión que en la localidad se le comenzó a llamar ‘evangélica’, con oposición a lo que entonces se consideraba como catolicismo en la localidad. Los promotores locales de esta nueva denominación decían que los catequistas han estado engañando a la gente al no decir lo que en verdad dicen las Sagradas Escrituras y, además, por mezclar política y religión.

Estas rupturas sociales tuvieron su expresión en enfrentamientos internos que paulatinamente fueron encontrando cauces de solución modificando y reestructurando el orden social, de tal suerte que poco a poco los ancianos fueron sustituidos y relevados en sus derechos como ejidatarios al ser obligados a renunciar tanto por las ideas anticuadas que ofrecían en las discusiones de asamblea, como por su bajo rendimiento en el tequio. Desde entonces la dinámica de la asamblea como espacio en el cual se plantean las necesidades colectivas, las relaciones con el exterior (instituciones estatales) y en donde se atienden y resuelven los conflictos se reorganiza con otros capitales para la lucha por el poder local.

En la vida ejidal, el conflicto fue y sigue siendo un ingrediente presente en los encuentros y desencuentros, generando rupturas en la construcción de acuerdos que buscan alternativas para la convivencia social. Primero, cuando la “brujería” era el enemigo a vencer, todos los habitantes, hombres y mujeres, debían pasar con el pulsador (véase nota 25) para saber quién es bueno y quién malo⁴¹ y, así, apaciguar la fricción entre los vecinos y los grupos opuestos por medio de la sanación de los enfermos. El segundo momento conflictivo fue el choque entre la costumbre y la religión con preceptos opuestos: la Iglesia católica, concibiendo a la costumbre como pagana, había que combatirla y establecer la verdadera palabra de Dios para guiar a la localidad al camino de la salvación; para ello había de combatirse la creencia acerca de la existencia de lugares sagrados que son visitados en procesiones llevando ofrendas para las deidades, entre muchas otras costumbres.⁴²

⁴¹ ‘Brujo’, que enferma y come a la gente.

⁴² Actividad conocida como ‘entrada de flores’ o romería (och nichim).

Con la creación de nuevos agentes que proponen otra manera de ver el mundo y de convivencia, la comunidad se consideró agredida haciéndose una sola para contrarrestar a los entonces enemigos de la cultura local.

Los y las catequistas, apoyados por sacerdotes y monjas, a pesar de los acuerdos de linchamiento y amenazas de destierro, permanecieron y contribuyeron a la creación de nuevos personajes con poder, de otro poder diferenciado en tanto autoridades locales administradoras de la palabra de Dios y preparadores para los sacramentos.⁴³

Los evangelizadores, como nuevos actores sociales, vertieron sus planes e ideas en asambleas para modificar la costumbre tojolabal en la localidad; con la determinación de que aquellos ritos y ceremonias dedicadas a deidades y lugares sagrados eran obra del demonio. Los nuevos actores fueron restando poder a los principales,⁴⁴ a los curanderos y a las parteras.⁴⁵

Así, catequistas, profesores y concientizadores sociales⁴⁶, convencieron a los vecindados jefes de familia sin tierra de luchar por la tierra y recuperarla de las manos de los hacendados porque es un recurso 'para quien lo trabaja', decían los militantes: "[...] sólo siendo parte de organizaciones sociales de oposición va a ser posible devolver las tierras a sus antiguos y legítimos dueños",⁴⁷ además de promover la igualdad para que no hayan ricos ni pobres. Este mundo justo e igualitario era promovido por los catequistas en las homilías dominicales arguyendo que la voluntad de Jesucristo, el hijo de Dios, es hacer justicia en la tierra, terminar con la explotación y opresión sobre los desposeídos, porque a eso vino a morir a la tierra, en tanto los líderes sociales recreaban a Zapata y Villa como héroes revolucionarios y libertadores respecto a los latifundios. Así, a partir de esta etapa de la historia local, comienza a hablarse de fuerzas políticas como el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), el Partido Mexicano Socialista (PMS) y, en los ochenta, la organización

⁴³ Véase Estrada, 2007.

⁴⁴ Personajes con poder que están en la cima de la jerarquía entre los personajes que tienen que ver con los ritos agrícolas.

⁴⁵ Los baños en el temascal, sugeridos por los y/o las parteras para resolver los casos de infertilidad, terminaron por abandonarse ya que en ellos se mantenían relaciones sexuales que fueron catalogadas como "pecado" por los catequistas.

⁴⁶ Entiéndase de aquellos que dejaron la catequesis y la docencia, y se dedicaron a la "lucha social".

⁴⁷ Fragmento del discurso de un líder local. Trabajo de campo, enero de 1985.

denominada *Yalk'achil B'ej* (Nuevo Camino/Camino Nuevo)⁴⁸ afiliada a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), todos posteriormente, militantes del Partido de la Revolución Democrática (PRD), y confrontándose con los que continuaban identificándose como militantes del entonces partido oficial: el Partido Revolucionario Institucional (PRI).⁴⁹

VI. Poder y asamblea

Si por un lado estaba el miedo a la ambigüedad de tratar con personas diferentes, es decir, con funcionarios del gobierno, tener un cargo significaba al principio perder tiempo y no era visto como un poder local, en el sentido de hecho cultural. Para este grupo, el poder se da, está y se legitima bajo otros mecanismos de control social,⁵⁰ mismo que bajo el régimen ejidal entró a otra dinámica de cambio y se redefine. Previo a la necesidad de los cargos ejidales por la posesión social de la tierra, el poder se distribuía entre las personas que nacían con poder sobrehumano y las que nacían para depender de las primeras, quienes se distribuían según la concepción local entre buenos y malos, y personajes cómicos, como el *K'ak'choj* y la monisca (*ma'ax*).

Junto a la instrucción de nombrar autoridades ejidales, venía implícito el papel que éstos deben tener (sus atribuciones), mientras que los ejidatarios constituyen la asamblea, convocados y representados por el comisario, quien debe fungir como portavoz ante cualquier autoridad, instancia de gobierno y persona ajena al poblado; como tal, la asamblea es quien debe tomar las decisiones y el comisario acatar los acuerdos que en ésta se formulen.

⁴⁸ Organizaciones que, a decir de García Aguilar, en el plano nacional, antecedieron al EZLN, autodefiniéndose indígenas "impugnadoras del marco constitucional del país y portadoras de propuestas normativas encaminadas a establecer un marco de relaciones entre la población indígena y el Estado Mexicano" (2005: 280).

⁴⁹ Según datos proporcionados por el comisario, en las elecciones para alcalde y de Distrito, celebradas en octubre del año 2007, en la localidad de Veracruz se registran, para presidente municipal: 547 votos para el PRD y 125 para el PRI; para la diputación local, 547 para el PRD, y 67 para el PRI (Trabajo de campo, ejido Veracruz, 6-8 de octubre de 2007).

⁵⁰ Concepto de poder simbólico bourdiano (Bourdieu, 1980 y 1984).

Por ello, los ejidatarios rehuían al cargo principal para evitar involucrarse directamente en los enfrentamientos por brujería y envidia, pues ser ‘presidente’ es escuchar las quejas, atender la petición de castigo y asumir la responsabilidad de la decisión que la asamblea tomaba. Aunado a esto, la amenaza de venganza de algún inconforme por las decisiones tomadas y ejecutadas, atemorizaba a los designados a representar a la localidad. Ante tal situación, las presiones de las fuerzas internas obligaban a proceder para conveniencia de unos y perjuicio de otros, recuerda un anciano, diciendo que

[...] era mejor quedar bien con el o los que se creía tenían poder para echar mal, a sabiendas de que podía no sólo tomarse acuerdo en asamblea para castigarlo con azotes o insultos, sino expulsar o matar al supuesto brujo(a). Sobrevivir era estar de acuerdo con los que mandaban; con los que se les temía, no hacerlo se creía que uno podía ser víctima de brujería.

Si bien este sistema de autoridad no era parte de la organización y orden social, en tanto que en el pasado inmediato la autoridad recaía tan sólo en el *ajwalal* (patrón) e *ixawalal* (patrona), parece ser que después de todo el proceso de gestión, las otras personas consideradas con poderes sobrehumanos comenzaron a ser parte de la estructura de autoridad ejidal y el sentido del ‘cargo’ (*chol*), a su vez, se fue modificando paulatinamente. La separación entre cargo y poder, según la concepción local, fue perdiendo sentido, pues lo mismo era ser curandero y a la vez comisario, secretario o agente. Pero no es la misma dimensión del poder. Así, además de ser visto como persona con poder sobrehumano, se es también autoridad ejidal, circunstancias que interfieren en las decisiones de la asamblea. Valiéndonos de la observación, como una de las herramientas clásicas de la antropología, se aprecia el ‘consenso’ sin que ello signifique la suma de voluntades, de proyectos individuales, sino por otras razones, como la conveniencia inmediata o seguridad de las personas.⁵¹

⁵¹ Se puede estar de acuerdo con la propuesta de alguien porque así conviene a las expectativas, propósitos e intereses personales como, por ejemplo, desear que la nuera sea la hija o pariente de quien hace la propuesta, o bien, porque viene de una persona con poderes propios de los que tienen nagual (*wayjel*), animal al que la persona con poder puede convertirse, tomar la forma para

Por lo que se cuenta en la localidad, poco a poco la gente se fue acostumbrando a ocupar cargos ejidales, a darle su propio sentido y dimensión, a usarlos para castigar a algún vecino o a buscarlo intencionalmente, bien para hacer alianzas o para tener poder. Al respecto, uno de los primeros ejidatarios, ahora ya finado, decía:

Poco a poco nos fuimos acostumbrando a las juntas, y el miedo a tener cargo ejidal se nos fue quitando; nos acostumbramos a ocupar por turno el cargo de ‘comisión’ para que todos cumpliéramos esa responsabilidad. Así, cualquier problema entre vecinos, entre parientes, cualquier queja y toda inconformidad, lo expresábamos en la asamblea; el comisariado recibía las quejas y, cuando ya se juntaban varias, tocaba su ‘cacho’ en la tarde o muy temprano, antes del amanecer, y nos congregábamos en el patio de la ermita y los que tenían que decir algo lo hacían para enterar a todos los presentes y encontrar una solución que, en muchas ocasiones, terminaba en castigo con fuate, para el caso de brujería, o se imponía trabajo para la comunidad cuando se trataba de compañeros ‘caprichudos’, porque hay muchos que les tocaba ir al trabajo comunal (*komon a’tel*)⁵² pero no lo hacían por flojera, por ‘bolo’ o por desobediente, y eso inconformaba a los demás ejidatarios que sí cumplían con la orden del agente.

El cargo ejidal y la jerarquización social y cultural se fueron modificando, reordenando y reinterpretando. La estructura de cargo ejidal terminó siendo apropiada, en el sentido de Bonfil Batalla –hacer suyo lo que viene de fuera, dándole un significado propio–, incorporándose como parte del sistema de jerarquía social local, que se tratará de explicar (citado en Zárate, 2001: 28). En la jerarquía social, en su representación y reproducción a nivel micro (como en la familia), encontramos en el nivel superior a los más ancianos, los abuelos; en el nivel inmediato inferior encontramos a los hijos y nueras de los abuelos y, en orden descendente, nietos y bisnietos, debiendo los de niveles inferiores ofrecer respeto a los del nivel superior. En la localidad, todos los individuos ‘sabían a quién

‘hacer daño’, escabullirse y evitar a sus posibles asesinos, o para trasladarse con más rapidez al lugar de encuentro cuando hay ocasión de degustar a alguna víctima preparada en ‘caldo’ por las cocineras que también son brujas.

⁵² El *komon a’tel* es lo que en antropología se conoce como tequio, trabajo que se hace por turno, en jornadas proporcionales, o bien, entre todos, para beneficio de la localidad.

respetar' y con qué grado de reverencia, por decirlo de algún modo, y los padres enseñaban a sus hijos cómo integrarse o cómo engranarse en este sistema de relaciones sociales.



Ejido Veracruz, Asamblea general, 25 de febrero de 2008. Foto: Antonio Gómez Hernández.

El otro orden estructurado tiene como base lo que aquí se está denominando como 'jerarquía cultural'. Esto tiene que ver con los tipos de personas, según la propia concepción de entonces. Previo al nacimiento cada persona estaba ya predestinada a ser 'gente con poder sobrenatural' o a 'ser persona de balde', esto es, que no servirá más que para crecer, trabajar, reproducirse, ofrecer respeto a los que tienen poder, ofrendar a las deidades, recordar a sus difuntos y morir. Ahora, los otros, los que nacen con poder para el bien (curanderos, adivinos, parteros, hueseros;⁵³ hombres rayo, arco iris, o torbellino; músicos y rezadores) y para el mal

⁵³ Lo puede ser tanto hombre como mujer.

(los brujos) son quienes en la concepción del mundo, en la conciencia del grupo, se encontraban en la cima del poder a la vez que en estricto orden jerárquico; para requerir sus servicios se debía solicitar con reverencia y con presentes como el aguardiente, el cigarro y el pan, o bien, hacer entrega de aves de corral.

VII. Conclusión

A manera de conclusión, puede decirse que la asamblea ha sido y es el espacio en el cual los jefes de familia, convocados por la autoridad ejidal, se informan de los trámites de servicios y demás requerimientos de la localidad; es donde se expresan las propuestas y se resuelven los problemas prioritarios entre las escasas ofertas que el gobierno municipal y estatal hacen. Asimismo, podría decirse que la asamblea tiene diversos matices, dependiendo de las circunstancias, esto es que no sólo se tratan asuntos relacionados con el exterior sino también la administración del orden social local que no debe entenderse como el espacio en el cual se contrarresta lo 'indebido', lo 'no admitido', y se impone lo que es bueno; los mecanismos para encontrar un punto de equilibrio, igual pueden ser la imposición de los que tienen más poder;⁵⁴ o bien, se toman acuerdos por un aparente consenso en donde todos lanzan la voz: está bien. Es decir que la acción puede o no ser sancionada, dependiendo de la habilidad del o los implicados, o del capital social. Para no depender de estos factores, se han redactado acuerdos en donde se tipifican las acciones que transgreden el orden y el tipo de sanción correspondiente, documento que se legitima con la firma de todos los jefes de familia: ejidatarios y vecindados. Sin embargo, estos documentos internos son negociados cuando alguien intimida diciendo, por ejemplo, que hay leyes superiores que se están ignorando, o que se están violentando derechos elementales de las personas –para el caso de los encarcelamientos–, argumentos que,

⁵⁴ Para ello se dan casos como el de un ejidatario, representante de uno de los grupos sociopolíticos del lugar, quien «presume» administrar a muchos ejidos a nivel municipal, arguyendo que es él quien tiene la última palabra en la toma de decisiones.

según los habitantes de la localidad, se obtienen como apoyo a través del clientelismo, compadrazgo, militancia política y el soborno.

Un caso reciente puede ser útil para ilustrar esto. El Reglamento Interno de la localidad dice que todo jefe de familia que no atiende sus obligaciones ante la localidad –tequio, cargos en los diversos comités– pierde sus derechos como vecino debiendo abandonar el poblado y dejar su solar para la ‘comunidad’. El implicado, quien ya vive en la cabecera municipal de Las Margaritas, es profesor, político; ha sido regidor en el ayuntamiento, y su ‘destierro’ no ha sido posible. La ‘Asamblea’ ha decidido expulsarlo, pero éste ha recurrido a la Procuraduría Agraria, a la Comisión Estatal de los Derechos Humanos para no perder su solar y sus derechos como vecindado.

El soborno, como instrumento para ‘vencer’ o mínimamente tener más ventaja, hasta donde se entiende ha sido parte del grupo y no es algo que haya llegado de fuera a pervertir la convivencia armónica de una sociedad homogénea, que desde mi punto de vista sólo existe en el deseo de algunos científicos sociales, como Carlos Lenkersdorf (1996), y en el discurso de los líderes sociales. Los implicados en un conflicto recurren a los que tienen más poder, a la autoridad, al líder, al maestro o a quien consideren conveniente, llevándoles presentes de manera clandestina con el fin de armar un bloque, en teoría, lo suficientemente fuerte para dominar al contrario; nada tiene que ver con lo justo o injusto, ni con el consenso de las voces para la buena convivencia social: quien puede hacer las alianzas y armar redes de apoyo, vence, aún siendo culpable.⁵⁵

Es decir, cada individuo se vale de su propio capital y estrategias disponibles; incluso, en las negociaciones, algunos individuos se suman o restan a las propuestas, mientras otros arguyen su papel de ‘pasado’, esto es, que ya ocuparon cargos ejidales (la edad es relativa), instrumento calificado como anticuado por las generaciones jóvenes; unos más, en cambio, se valen de la presunción de tener nociones de las leyes (agra-

⁵⁵ En tiempos del peonaje (época del baldío para los tojolabales), la historia de antes del reparto agrario en Chiapas, recuerdan los mozos, los ‘verdaderos brujos’ acusaban a inocentes que eran asesinados, mientras los primeros, con poder para intimidar y someter, continuaban gozando de poder e inmunidad.

rias, civiles, judiciales, etc.) y, además, por ser representantes de organizaciones políticas con redes sociales más allá del ámbito local, con clientelismo político concebido como un poder que puede sobrepasar, incluso, las decisiones en asamblea; o bien, hacer valer el título nobiliario de ‘maestro’ usando discursos vacíos de información, pero no de intención para imponer la voluntad propia, mientras otra parte calla, escucha y con su aprobación ratifica o desecha las propuestas, decisiones y ‘acuerdos de asamblea’ que para la siguiente reunión pueden invalidarse, revocarse, replantearse y llegar a acuerdos totalmente diferentes.

En los tiempos recientes, las relaciones entre las personas de la localidad han cambiado, los mecanismos de control y dependencia han variado y los conflictos inter e intracomunitarios ya no son sólo por límites de tierras como tal vez ocurrió durante los primeros años del reparto agrario. Los habitantes de la localidad han estado y están inmersos en luchas permanentes por el poder local y hacia el contexto más amplio: los representantes de grupos están en una lucha constante por el clientelismo político, a cambio del voto y disposición de los representados, evidente y necesario en tiempos electorales.

La localidad de Veracruz dependió hasta la década de los ochenta principalmente de la agricultura de subsistencia. Considero que instituciones como la ayuda mutua, el reparto ‘equitativo’ entre los derechohabientes de todos los tipos de tierra, el sentido de igualdad en las obligaciones y responsabilidades –resumidos por el dicho *tojol ab’al* de ‘todos parejo’– ha llevado a algunos antropólogos a concebir la comunidad como homogénea. Sin embargo, la ‘mano vuelta’ o ayuda mutua, no significa que entre las personas exista la igualdad social; las familias están jerarquizadas por el poder local que cada uno posee. Aunado a ello encontramos las diferencias económicas y culturales (grado escolar) que inciden en el poder de la palabra al hablar en la asamblea. Asimismo, si bien es cierto que los ejidatarios son quienes en teoría poseen parcelas ejidales, algunos avecindados con poder económico, como los asalariados (maestros y empleados de gobierno) e indocumentados (en el vecino país del norte), han acaparado parcelas de cultivo y agostadero de tal modo que algunos ya cuentan con más tierras que un derechohabiente.

La asamblea, pues, es para el presente estudio un espacio de discu-

sión y toma de decisiones que permite y da la posibilidad de ver que hay posiciones diferentes, jerarquías; que hay quienes han logrado un reconocimiento por la adquisición de un capital simbólico (económico, social) en donde el discurso y tipo de lenguaje también pasan a ser instrumentos de poder.

En la asamblea, se congregan todos los facultados para tratar asuntos concernientes a la localidad, donde se negocia, se hace gala del discurso y otras estrategias para influir en las decisiones. La opinión final se realiza levantando la mano y se da el escrutinio para que el comisario comunique en voz alta cuál propuesta se ha impuesto en este espacio social en el cual se manifiestan los conflictos, el poder y las estrategias en cuanto que relaciones sociales. Así, la asamblea se está tomando como un espacio social de conflictos y competición que opera desde dentro de los agentes permitiéndoles enfrentar una diversidad de situaciones. Se propone estudiarla a la Asamblea, institución local, como un espacio global en tanto que se dan en su interior pugnas entre las fuerzas y luchas entre los agentes sociales por imponerse para conservar o para transformar las estructuras que determinan sus vidas.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, 1ª ed. en español, Madrid, Taurus, 1980.
- Bourdieu, Pierre, “Espacio social y génesis de las clases” en *Sociología y cultura*, México, CNCA, 1984 [1990], pp. 281-309.
- Estrada Saavedra, Marco, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Un estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en Las Cañadas Tojolabales de La Selva Lacandona (1930-2005)*, México, COLMEX, 2007.
- García Aguilar, María del Carmen, “Chiapas, entre la democracia y el anhelo de comunidad” en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, COLMICH/UNICACH, 2005, pp. 263-290.
- Gómez Hernández, Antonio, “El *Lu`umkinal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los ‘vivos’ y los ‘cabeza de piedra’ en el espacio terrestre”, *Anuario de Estudios Indígenas VI*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, 1996, pp. 53-64.
- Krauze, Enrique, *La presidencia imperial. Ascenso y caída del sistema político mexicano (1940-1996)*, 3ª edición, México, TusQuets, 1997.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996.
- Lisbona Guillén, Miguel, “Otras voces, otros tojolabales, La pluralidad de una comunidad inventada”, en Miguel Lisbona Guillén (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2005, pp. 195-237.
- Mattiace, Shannan L., “Negociaciones regionales del espacio: Identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas” en Rosalva Aída Hernández y Jan Rus (editores), *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, México, CIESAS, IWGIA, Dinamarca, 2002, pp. 83-123.
- Ruz, Mario Humberto, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vols. II y III, México, Centro de Estudios Mayas, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, 1982.
- Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Chiapas, *Los Municipios de Chiapas*, Colección Enciclopedia de los Municipios de México, Secretaría de Gobernación y Gobierno del Estado de Chiapas, tomo I, 1988, p. 294.

Van der Haar, Gemma, "La tenencia de la tierra en la zona alta tojolabal: de leyes y mediaciones", ponencia presentada en el Congreso de la AMER. PIIECAM, UNAM, del 1 al 4 de marzo, Querétaro, 1998.

Zárate Hernández, José Eduardo, *Los señores de utopía*, 2ª edición, México, COLMICH, CIESAS, 2001.

SUICIDIO, PODER Y ACCIÓN HUMANA

Gracia Imberton
Instituto de Estudios Indígenas-UNACH
gimberton@gmail.com

Como tema de investigación, el suicidio no ha recibido la misma atención de parte de las diferentes ciencias sociales. En términos generales, se ha considerado objeto de estudio natural de la psicología, la psiquiatría y la medicina. En el campo social lo ha retomado la sociología y, desde que Durkheim escribiera su fecundo trabajo *El suicidio* en 1897, se ha asociado el suicidio principalmente al grado y forma (tipo) de integración/desintegración del individuo a su sociedad, en particular en la sociedad moderna. Llama la atención la trascendencia de la obra de Durkheim que a más de 110 años de su publicación aún sigue orientando, aunque con innovaciones y matices diversos, la gran mayoría de las investigaciones sociales sobre este fenómeno. La antropología, menos interesada por la temática, ha realizado exploraciones generales que han dado como resultado referencias breves al tema, o artículos y ensayos, algunos de ellos sobre pueblos “primitivos”, en los que destaca más la búsqueda de patrones culturales que el impacto de la dinámica de cambio; y otros, más recientes, que registran aspectos culturales diversos en torno al suicidio.¹

El presente artículo refleja resultados parciales de una investigación más amplia que realicé en los poblados de Río Grande, Cantioch y la cabecera municipal, Tila, en la zona norte del Estado de Chiapas.² En ésta exploré las concepciones culturales choles sobre el suicidio, así como el

¹ Entre los primeros está el interesante volumen editado por Bohannon (1967), que reúne artículos de él mismo y de La Fontaine, Beattie y Southall, entre otros. Hay referencias también en Benedict (2003), Malinowski (1971). Algunos ejemplos de los más recientes son: Cátedra (1988), Keifenheim (2002), Counts (1980).

² Río Grande y Cantioch son localidades rurales en las que habitan indígenas choles exclusivamente; su población es de aprox. 750 hbs. y 1200 hbs, respectivamente. En Tila, en cambio, radican tanto indígenas como mestizos (4,500 hbs.).

contexto general de la región y las condiciones de vida de la población afectada. En este artículo, sin embargo, me limitaré a tratar solamente dos aspectos. Primero, en atención a la convocatoria de este Anuario de Antropología del Poder, propongo acercarme a la discusión sobre el poder a partir del tema del suicidio. Considerado por muchos como el acto que expresa la voluntad individual por excelencia, el suicidio ofrece la posibilidad de acercarnos a las ideas de la acción humana y del individuo. En este sentido, retomaré dos acercamientos diferentes: por un lado, describiré las ideas y entendimientos que sobre esta problemática expresan los choles de la región, y, por el otro, discutiré las concepciones de Emile Durkheim en torno al individuo y la sociedad. Aclaro que con esto no pretendo realizar una comparación entre dos lógicas tan dispares: la etnografía de las narraciones de los choles y los planteamientos de Durkheim, como expresión de la teoría social de fines del siglo XIX y principios del XX. Busco más bien entresacar de ambas lo que opinan sobre el individuo y su capacidad de acción en el mundo social, y las ideas de poder que les subyacen.

Segundo, retomo los planteamientos de Durkheim, que han marcado la pauta para prácticamente todas las investigaciones sociales sobre el tema, para discutir críticamente su interpretación del fenómeno, a la vez que evaluar los alcances explicativos de su teoría en el caso del suicidio entre los choles.

1. Las explicaciones locales sobre suicidio

Comencemos con las ideas choles sobre la acción humana y el individuo. Distingo, entre las narrativas sobre suicidio, dos lógicas de explicación diferentes: por un lado, la que remite los suicidios a “problemas” de la convivencia cotidiana, entre los que pueden enumerarse el adulterio, la violencia intrafamiliar, entre otros. Y, por otro lado, aquella que ve el suicidio como el resultado de un acto de brujería, con la intervención de fuerzas sobrenaturales mediante la gestión de un especialista (brujo/cu-randero).

Veamos estas dos explicaciones con detenimiento. Para la primera, la mayoría de los “problemas” relacionados con el suicidio apunta a tensiones intrafamiliares de diverso tipo. Entre las más importantes se ubica el adulterio que, comprobado o no, es un motivo frecuentemente mencionado, y se cree que puede orillar al suicidio tanto a la persona adúltera como a su pareja afectada. El abandono del cónyuge (o novio) es otra circunstancia que se relata asociada al suicidio. También la violencia doméstica, generalmente de hombres hacia mujeres, tan frecuente y muchas veces reiterada en la pareja, es señalada como una razón suficiente para quitarse la vida.

Además de las disputas entre la pareja de cónyuges están los pleitos entre padres e hijos. Se dice que en estas circunstancias son más vulnerables los hijos que los padres, y las razones mencionadas son numerosas y variadas: hombres jóvenes que reclaman la tierra a su padre; jóvenes que son objeto de regaños, prohibiciones, desconfianza o que sienten que abusan de ellos al imponerles más trabajo. Aunque también se mencionan casos en que el suicidio de uno de los padres se atribuye a que un hijo los golpeó o los desobedeció. Enterarse por vía del chisme que una hija tiene novio a espaldas de su familia, o que está embarazada sin que haya compromiso de por medio, es otro hecho asociado al suicidio. También se atribuye la muerte voluntaria de uno de los padres a la falta de atención adecuada de los hijos en su vejez.

Si bien la mayoría de los motivos aducidos nos remite a conflictos en el tejido familiar, igualmente se reconoce la existencia de otro tipo de problemas que trascienden este ámbito. Por ejemplo, una enfermedad larga y dolorosa, sin cura a pesar de haber recurrido a algún tratamiento, y que además inutiliza al paciente e impone obligaciones adicionales a los familiares, también es referida como causal de suicidio. Asimismo la falta de dinero para cubrir necesidades apremiantes se cree que puede llevar a las personas, presas de la desesperación, a quitarse la vida.

Es importante mencionar que cuando los pobladores describen las causas de suicidio generalmente refieren asimismo los diferentes sentimientos que acompañaron el hecho. Coraje, tristeza y dolor son los más señalados, y también se les confiere una fuerza muy grande en la decisión de quitarse la vida, ya que a veces se les considera el motor de la acción.

Por otro lado, la segunda lógica en la explicación del suicidio, muy extendida no sólo en las localidades indígenas sino también en la cabecera municipal, está relacionada con las creencias en la brujería. En este caso se piensa que una persona que se suicida no lo hace intencionalmente, movida por alguna causa o motivos particulares, sino como resultado de un acto de brujería que se ha practicado en su contra. Es frecuente que se atribuyan suicidios a las envidias de vecinos y otros pobladores que contratan los servicios de un brujo o especialista para “hacerle un trabajo” y “dañar” a una persona. Incluso en la actualidad la mayoría cree que un acto de brujería puede traer diferentes consecuencias: enfermedad, muerte o suicidio, como las más severas pero también comunes. Pero igualmente se adjudican a la brujería hechos tales como una mala cosecha, el alcoholismo de algún miembro de la familia, reprobación del examen de ingreso a la universidad, entre muchos otros.

Las ideas locales sobre la brujería nos remiten obligadamente a la concepción de persona entre los choles, así como a un conjunto de creencias en torno a seres y fuerzas sobrenaturales que pueblan su mundo e interactúan permanentemente con los humanos; éstas apuntan a la comprensión local en torno a la acción humana y el individuo. Como entre otros grupos mesoamericanos, los choles consideran que la persona está conformada por diversas entidades anímicas –*wäy* y *ch’ujlel*–, que se ordenan jerárquicamente y expresan ya ciertas diferencias de poder: unos pocos individuos gozan de un don o “arte” que les permite tratar y curar diferentes males y enfermedades, pero también concede la facultad de “dañar” a otros, ya sea por medio de la enfermedad, el suicidio o la muerte, o de cualquier tragedia o inconveniente. Quienes gozan de este poder –los *wäy*, conocidos como brujos o curanderos por los demás– son temidos y respetados en las localidades.

Pero este poder o “arte” tiene razón de ser en la medida en que hay otras entidades anímicas vulnerables –aunque en grados distintos– a sus embates. Los *ch’ujlel*, conocidos como almas o espíritus en español, son el blanco de los “trabajos” de los brujos. Todas las personas cuentan con un *ch’ujlel*, concebido como la fuerza que da vida al cuerpo, y en este residen los sentimientos, los pensamientos y la volición. Los *ch’ujlel* de los niños y de las mujeres, por ejemplo, son más frágiles que los de los

hombres, y sucumben más rápidamente ante los actos de brujería. Es más, un ataque puede ir dirigido contra el jefe de familia, pero en razón de su fortaleza, desviarse y afectar a otro miembro más débil.³

Los brujos, entonces, atacan y dañan el alma o *ch'ujlel* de las personas, y en el caso del suicidio se dice que “juegan con la mente” de la víctima. Es por este mecanismo que se piensa que un brujo puede empujar al suicidio a una persona que no pensaba quitarse la vida, y que si comete el hecho, no lo hace por voluntad propia. En este caso, la voluntad del *ch'ujlel* se somete a la imposición del *wäy*.

Las relaciones cara a cara, por tanto, son ocasión para el intercambio cotidiano entre los *ch'ujlel*. Pero en el plano específico de comunicación que existe entre las almas participan también los *ch'ujlel* de los muertos y de las personas ausentes, que se aparecen por medio de los sueños (*ñajal*). Se cree que lo que se presenta en los sueños es realidad y lo que se ve de los humanos es su *ch'ujlel* y no su cuerpo. De esta manera, los *ch'ujlel* no están acotados a un tiempo y espacio preciso; coexisten espíritus de personas fallecidas hace muchos años con los de los pobladores actuales, y con los de los migrantes que abandonaron el pueblo a lo largo de las últimas décadas⁴.

Otros seres con *ch'ujlel*

El *ch'ujlel* –entidad anímica esencial para la persona, como hemos visto– no es exclusivo de los humanos; otros seres también lo poseen. Se cree que los animales, por ejemplo, tienen alma, al igual que algunas formaciones naturales como son las cuevas, los ríos y los cerros. Por tanto, el *ch'ujlel* relaciona en un mismo plano a humanos –vivos, muertos y ausentes–, a algunos animales y a formaciones de la “naturaleza”. Como es de esperar, aunque se acepta fácilmente que todos tienen *ch'ujlel*, luego salen a relucir diferencias importantes: ni los animales ni los accidentes naturales pierden su alma como la pueden perder los humanos.

³ Es importante aclarar, sin embargo, que el suicidio en estas localidades es más frecuente entre hombres que entre mujeres.

⁴ Nadie repara en el hecho, por ejemplo, de que los *ch'ujlel* de las personas fallecidas hace tiempo no muestren señales de envejecimiento, ni en otros detalles similares.

Witsó

A estos seres se refieren en chol con los nombres de *witsó* o *wits ch'en* (*wits* es cerro; *ch'en*, cueva). Generalmente en español los llaman el “señor de la tierra o del cerro”, o “el dueño de la tierra o del cerro”, en singular y en plural. Algunos también los conocen como “naturaleza”. Son los encargados de cuidar la tierra, las rocas, las grutas, los cerros, el agua. A ellos se ofrenda cuando se realiza alguna actividad relacionada con la tierra, solicitando su autorización: antes de la siembra de maíz y frijol; al construir una casa, tanque o carretera; para pescar en el río; entre otras muchas actividades.

Pero la gestión principal ante ellos está relacionada con la liberación de los *ch'ujlel* que guardan en cautiverio. Los *witsó* pueden hacerse de almas por dos vías. Por un lado, retienen los espíritus de todas las personas que accidentalmente caen en la tierra, o que son asustados o experimentan una fuerte impresión. Las almas “quedan” en el lugar del evento, provocando que las personas enfermen de *espanto* o *susto*. Para sanarlas es necesario volver al lugar y “sembrar un trueque” o “reposición”. Esta ofrenda la realiza un especialista con la intención de dar a los *witsó* algo equivalente a cambio del alma que se pide liberar. El trueque generalmente incluye seis granos de maíz blanco, seis dientes de ajo,⁵ seis frijoles, que son incrustados en un pequeño agujero en la tierra, en forma de cuadro o de cruz. Sobre éstos se echa trago, se sahúma con incienso, mientras el curandero reza y prende velas pidiendo la liberación del *ch'ujlel*. Algunos agregan caldo y piezas de pollo a la ofrenda, granos de cacao, entre otros. Si el lugar en que ocurrió el percance está muy lejos, la “reposición” puede sembrarse en casa del curandero o del paciente, duplicando el contenido de granos ofrecidos.

Por otro lado, los *witsó* también pueden capturar y retener almas respondiendo a actos de brujería que realicen los brujos. Si una persona quiere “dañar” a otra por envidia, problemas personales, entre otros, entonces puede dirigirse personalmente a los *witsó*, en el altar doméstico,

⁵ El ajo no se consume cotidianamente en la comida; está asociado a la brujería.

en la milpa o en una cueva, o contratar los servicios de un brujo. Las gestiones del especialista se consideran más contundentes, y generalmente se realizan en una cueva, que es el lugar más propicio para garantizar el resultado buscado. El brujo acude acompañado por algunos de los interesados generalmente, llevando el nombre escrito de la persona que se desea agraviar en un pedazo de papel y, cuando posible, alguna prenda de vestir, cabellos o algo que haya estado en contacto con la persona. Ya en la cueva se prenden velas, incienso, se “echa trago a la tierra”, y se pide a los *witsó* que “apresen” el alma de la víctima hasta que muera. El papel y la prenda de la víctima se esconden en alguna de las cavernas dentro de la cueva. Para liberar un *ch’ujlel* cautivo por brujería se requiere del trabajo de otro especialista que debe acudir a la cueva, encontrar el papel con el nombre de la víctima y destruirlo, a la vez que ofrendar velas, incienso, trago y oraciones.

Es interesante cómo varios informantes establecen paralelos entre los *witsó* y los *ch’ujlel* apresados, por un lado, y los sistemas de justicia y penitenciarios, por el otro. Al alma retenida después de una caída o impresión fuerte se la compara así: “házte de cuenta que (el *ch’ujlel* espantado es) una persona que lo meten a la cárcel entonces sale bajo fianza, entonces no está de todo libre, queda ahí amarrado todavía y tiene que estar llegando, llegando hasta que cumpla su todo, su condena”. Se cree que la persona espantada pierde su alma, pero no muere en ese momento. Al cabo de un tiempo presentará síntomas de enfermedad y se hará necesario rescatar el alma para restablecer su salud.

Es importante destacar que los *witsó* no parecen actuar regidos por sentido alguno de justicia, y tampoco realizan juicios morales sobre los hechos o las personas que condujeron al alma a estar cautivas.

Es que el *witsó* son los que fueron elegidos para cuidar todos que ya dije (la tierra, el agua, los cerros, etc.), pero fueron elegidos para cuidar, no para fregar. Por ejemplo, también hablando de los jueces, fueron nombrados para hacer justicia, pero con el dinero hacen injusticia. Igual pasa con los *witsó*, fueron nombrados para cuidarlo, no para hacer injusticia, pero ya con el tiempo, vamos a poner que el juez primero sí hace justicia por igual, pero ya alguien le vino a ofrecer dinero, alguien le vino a ofrecer algo por el otro. Entonces van agarrando maña y se van

acostumbrando, tenga o no delito, pero le tiene que ver la forma para que caiga más dinero, y eso es lo que pasa con el *witsó*. Se mal acostumbra, tenga o no tenga, pero si alguien da más trago o reza más, o qué sé yo, entonces lo esconde más (el *ch'ujlel*).

Los *witsó* responderán al que les ofrezca más oraciones, trago, incienso, velas, entre otras ofrendas, independientemente de si esta persona es víctima o victimaria, de si actúa para atacar o para defenderse, con motivos justificados o sin ellos.

Por este motivo, alcanzar la liberación de un alma *espantada* accidentalmente es muchísimo más fácil que la de aquella retenida por brujería. “Igual pasa con el *ch'ujlel*. Si te caes pero nadie oró, nadie te tiene esa envidia, ese rencor, entonces sales rápido. Pero si hay envidias, si hay enemigos que rezan”, los *witsó* pueden escucharlos y acceder a sus peticiones. La amenaza de perder el alma por los trabajos de un brujo pende permanentemente sobre los pobladores de la región.

Xibaj

Otros seres que tienen reconocida influencia sobre la acción humana son los *xibaj*. De ellos también se habla en singular y en plural, y se conocen en español con diversos nombres: diablo, demonio, espíritu malo, y en ciertos casos también como brujo, *wäy* o nahual. Aunque los términos son para muchos intercambiables, se pueden reconocer ciertas diferencias. Al referirse a los *xibaj* como diablos, demonios o espíritus malos, se piensa en seres invisibles que se encuentran en todos lados a todo momento, escuchando y observando a las personas, aprovechando cualquier ocasión para realizar sus fechorías. El brujo, en cambio, es la persona que posee el “arte” o *wäy* para hacer el mal. Y finalmente *wäy* es el animal compañero del brujo, aunque también puede usarse para llamar al brujo mismo.

Por ejemplo, hay ocasiones en que una persona en un momento de desesperación puede decir que está harta de la vida, y que contempla el suicidio como salida a su difícil situación. Los *xibaj* –siempre presentes y atentos– trabajarán sobre ella, debilitando su “mente”, hasta empujarla al

suicidio. Igualmente muchos de los desencuentros cotidianos hallan explicación en la brujería: “El que envidia a su compañero, a su vecino, es que no está envidiando porque quiere envidiar, sino porque está actuando, está haciéndole el trabajo al brujo” (Entrevista FMM, Río Grande, 2003).

Dios

Muchas de las acciones humanas cotidianas también se relacionan con Dios. Se cree que él da las almas a las personas y las recoge cuando mueren. Asociado siempre al bien, se considera que puede ejercer castigo sobre aquellos que desobedecen sus mandatos, enviando enfermedades y otras desgracias. En torno al suicidio también se reconoce su presencia: ante un intento fallido, el comentario fue que “Dios no quiso recibirlo” y por eso fracasó. También se insiste en que “la vida sólo Dios la quita” y así se explica que pueda intervenir en algunos suicidios, permitiéndolos.

En resumen, vemos que para los choles la acción humana se explica en los marcos de la convivencia entre personas –con sus diversas almas– y otros seres sobrenaturales que inciden en las decisiones humanas y en su actividad cotidiana. En general, se puede decir que las personas están expuestas a la acción de otros humanos y seres también, pero que a la vez tienen capacidad de gestión ante éstos: la brujería es una de las principales maneras de intervenir en ese mundo. Aquí y de esta manera aparece el individuo. En los casos de suicidio por “problemas”, la decisión individual es más claramente reconocida; se construyen explicaciones causales puntuales y muchas veces se hacen intervenir los sentimientos del afectado al optar por quitarse la vida. Pero, en aquellos casos de suicidio en que se le resta intencionalidad a la víctima al atribuir el hecho a un acto de brujería y no a su decisión personal, se le está reconociendo simultáneamente, sin embargo, capacidad de decisión y acción al brujo que realiza el trabajo de inducción al suicidio, así como a la persona que contrata los servicios del especialista con ese fin.

Por otro lado, desde la perspectiva chol, el suicidio remite a las tensiones sociales que surgen del intercambio cotidiano entre familiares y

vecinos, aunque por dos vías diferentes: la primera apunta a los “problemas” del tejido social, marcado por las diferencias y desigualdades de género y generacional, de prestigio, así como por las socioeconómicas. La segunda vía, la de la brujería, aunque hace intervenir seres sobrenaturales y se basa en su concepción particular de persona, se origina en las envidias entre vecinos y familiares nuevamente. Tanto los “problemas” como las envidias que supuestamente conducen al suicidio expresan la conflictiva social local, las tensiones cotidianas.

2. Durkheim y el suicidio

Para acercarnos al entendimiento de Durkheim (asociado al suicidio) en torno a la acción humana y la relación entre el individuo y la sociedad utilizo dos de sus primeras obras: *La división del trabajo social* (2007) y *El suicidio* (1998). Si bien en *El suicidio* el autor describe con lujo de detalles este fenómeno, *La división del trabajo social* constituye el marco histórico del suicidio; allí desarrolla Durkheim su propuesta evolutiva así como la lógica de la dinámica social (la solidaridad).

En *El suicidio*, el autor realiza un estudio estadístico con base en documentos judiciales, que abarca a muchas naciones europeas a lo largo de diferentes siglos, y analiza las variaciones en las tasas de suicidio en relación con variables sociales como son las agrupaciones religiosas, familiares y políticas, entre las más importantes. Retoma evidentemente los datos de sexo, edad, estado civil de las víctimas, entre otros, para entrecruzarlos con las demás variables.

Al principio del libro Durkheim realiza una distinción entre los factores extrasociales y los de origen social que conducen al suicidio. Si en diferentes obras el autor destaca el papel preponderante de la sociedad frente al individuo,⁶ planteamiento fundamental en la obra de Durkheim, *El suicidio* no es la excepción. Aunque reconoce la existencia de factores

⁶ "Ya veremos cómo los individuos son más bien un producto de la vida común que determinantes de ella" (Durkheim, 2007: 358).

extrasociales de origen individual que empujan al suicidio, y les dedica la primera parte del libro, centra su estudio en aquellos de origen social, moral.

Entre los factores extrasociales incluye los estados sicopáticos (sicóticos), abarcando la locura o alienación mental, la neurastenia y el alcoholismo. Descarta que el alcoholismo sea un factor causal pero afirma que la locura y la neurastenia sí pueden llevar al suicidio. Señala cuatro tipos de suicidios vesánicos, es decir, impulsados por la locura, que son: el maniático ("alucinaciones y concepciones delirantes"), el melancólico ("extrema depresión, exagerada tristeza"),⁷ el obsesivo (la idea fija de muerte se apropia del individuo) y el impulsivo o automático (impulso brusco e irresistible). "En resumen, todos los suicidios vesánicos o están desligados de todo motivo o están determinados por motivos puramente imaginarios. [...] se distinguen de los otros como las ilusiones y las alucinaciones de las percepciones normales, y las impulsiones automáticas de los actos deliberados" (Durkheim, 1998: 35).⁸ Entre los factores extrasociales también discute la causalidad atribuida a otros elementos como son la herencia racial, los factores cósmicos y la imitación, pero concluye que no guardan relación causal con el fenómeno y los descarta.

Una vez aclarada la naturaleza de los suicidios de origen individual, Durkheim los hace a un lado, y emprende la tarea de analizar los suicidios con etiología social, es decir, moral. Por ésta última entiende, en términos generales, las reglas de convivencia de una sociedad, que garantizan la cohesión y que derivan necesariamente en formas particulares de solidaridad. Introduce el autor una aclaración de orden metodológico: el estudio sociológico del suicidio no debe partir de las causas individuales que puedan ofrecer las personas cercanas a la víctima, ni siquiera de los motivos expresados por los suicidas en sus cartas

⁷ Bartra (2004) ha señalado la cercanía entre el suicidio melancólico y el egoísta.

⁸ La distinción entre el suicidio como un acto consciente de la víctima y el suicidio impulsado por una enfermedad mental –es decir, la discusión en torno a la intencionalidad del sujeto suicida– es también tema de esta investigación aunque no será tratado en este artículo.

de despedida. Estas son solamente causas aparentes en las que el investigador no debe detenerse puesto que no conducen a explicaciones científicas.⁹ Tampoco repara en los sentimientos de las víctimas pues cree que son indicadores falsos, ni considera la existencia de factores culturales que puedan intervenir en la causalidad del fenómeno. Para Durkheim, las verdaderas causas del suicidio se encuentran en aspectos estructurales de la sociedad, de los que el individuo puede no estar siquiera consciente. Sobre esta base, el autor construye una tipología del suicidio atendiendo a su etiología moral: el tipo altruista, propio de las “sociedades inferiores o primitivas”; el egoísta, de las sociedades industriales modernas; y el anómico, de las sociedades en épocas de transición que experimentan crisis, incluyendo también a las sociedades modernas.¹⁰

Esta clasificación del suicidio corresponde a las ideas de Durkheim en torno a la evolución de las sociedades y a su particular concepción acerca de cómo surge y se mantiene el vínculo social o solidaridad entre los individuos. En *La división del trabajo social*, Durkheim distingue dos formas de solidaridad ubicadas en etapas históricas correspondientes.¹¹ La solidaridad mecánica se desarrolla en las sociedades inferiores o segmentarias, que son pueblos conformados por una asociación de clanes en los que el vínculo consanguíneo es fundamental. En estas aún no sur-

⁹ No es casual que uno de los cuestionamientos a este planteamiento provenga de un antropólogo, Paul Bohannan (1967: 24-29). Preocupado por explicar el suicidio entre grupos africanos primitivos, considera que el motivo individual sí es de interés etnográfico porque muestra las ideas populares en torno a lo que significa para el grupo en cuestión aquello por lo que vale la pena vivir o morir. El motivo mencionado por la víctima o sus familiares (que para Bohannan tampoco es la causa real) podrá decir poco acerca de las condiciones sociales o del estado síquico del suicida, pero reflejará sin duda la cultura de ese grupo social. Aunque retoma los planteamientos centrales de Durkheim, Bohannan está además en busca de los patrones culturales del suicidio.

¹⁰ En una nota a pie de página, Durkheim presenta el suicidio fatalista como la posible contraparte del suicidio anómico, así como a lo largo del texto plantea que los suicidios altruista y egoísta son contrapuestos. El suicidio fatalista «resulta de un exceso de reglamentación» (1998: 240), por ejemplo, como entre los esclavos. Sin embargo, son tan raros y escasos los casos que Durkheim decide obviar este tipo.

¹¹ Durkheim retoma el esquema evolutivo de Henry Morgan en *La sociedad primitiva*. Habla de la horda “una masa absolutamente homogénea en que las partes no se distinguirían unas de otras... desprovista de toda forma definida y de toda organización” (Durkheim, 2007:188) como la fase inicial de la vida social. Luego se avanza hacia la organización por clan, y después a las sociedades segmentarias a base de clanes.

ge la división del trabajo social, por lo que sus miembros se dedican a las mismas actividades productivas y tareas en general, y por tanto, se parecen, hecho que genera atracción entre ellos y cohesión social e identidad. La solidaridad mecánica deriva entonces de las semejanzas.

En estas sociedades prevalece el interés colectivo sobre el individual, se desarrolla una conciencia colectiva o común,¹² “un tipo síquico de la sociedad”, dice Durkheim, y es la adhesión a ésta la que garantiza el buen funcionamiento de la sociedad. La religión invade los diferentes ámbitos de la vida colectiva y conforma la conciencia común.

Interesa destacar la concepción de Durkheim sobre la solidaridad: “crea entre los hombres todo un sistema de derechos y deberes que los liga unos a otros de una manera durable”, pero al igual que otros hechos morales, no es susceptible de ser observada y estudiada más que en su manifestación externa: el derecho.¹³ Las reglas son, para el autor, formas de actuar obligatorias que son objeto de sanciones.¹⁴

En las sociedades segmentarias prevalece el derecho penal que impone sanciones represivas; todo delito es inmediatamente reconocido por la colectividad pues atenta contra los preceptos y valores compartidos e interiorizados que conforman la conciencia común, por lo que es necesario y está justificado ante todos aplicar un castigo al culpable; esta sanción, a su vez, cumple la función de mantener la cohesión social.

Por tanto, el suicidio altruista, propio de las sociedades segmentarias o “inferiores”, responde más a una exigencia de la sociedad sobre el individuo que a la decisión autónoma de este último, puesto que “el individuo no se pertenece”, o, lo que es decir lo mismo, aún no ha surgido la

¹² “El conjunto de creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene su vida propia, se le puede llamar la conciencia colectiva o común” (op. cit., 2007: 89).

¹³ “La solidaridad moral no se presta a observación ni a cálculo, por tanto hay que sustituir el hecho interno por un hecho externo que lo simbolice, y estudiar el primero a través del segundo... Este símbolo visible es el derecho” (ídem: 73).

¹⁴ Según Giddens (1985: 70), para Durkheim las reglas morales tienen un carácter dual: la atracción positiva a un ideal o serie de ideales, por un lado, y las características de obligación o constreñimiento, por el otro. Girola (2005: 41) coincide con Lukes al señalar que en las primeras obras de Durkheim se menciona principalmente el aspecto de obligación y constreñimiento; sólo en las posteriores se introduce la idea de atracción a un ideal.

“personalidad individual”. Un ejemplo claro de este tipo de suicidio se da entre las personas ancianas, imposibilitadas de cumplir sus tareas productivas y/o domésticas, que optan por quitarse la vida para no ser una carga para su grupo social. En estos casos el suicidio es más un deber que un derecho. Durkheim también reconoce una forma de suicidio altruista en la sociedad moderna, el que se presenta en la estructura militar.¹⁵

Por otro lado, la estructura de las sociedades en las que prevalece la división del trabajo es distinta, y es la solidaridad orgánica la que las caracteriza. Estas sociedades están constituidas por “un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, de partes diferenciadas”. La metáfora orgánica, presente a lo largo de la obra de Durkheim, describe en este caso a los miembros de la sociedad que, dedicados a actividades diferentes, cumplen funciones sociales distintas pero indispensables para el conjunto. Existe además coordinación y subordinación ante un órgano central, el Estado. La forma que prevalece en estas sociedades es la del derecho cooperativo, que se establece únicamente entre las partes interesadas, y mediante la sanción restitutiva busca restaurar las relaciones como eran antes de la violación de la ley, en lugar de castigar al culpable.

Históricamente, esta forma de solidaridad avanza en la medida en que la mecánica pierde razón de ser¹⁶. Pero lo que interesa destacar es que conforme prospera la división del trabajo social se diluye el peso de lo colectivo y surge más claramente delimitado el individuo moderno. Es entre estas sociedades que han alcanzado un muy alto grado de diferenciación social y que presentan una individuación excesiva que se da el suicidio egoísta. Las causas se encuentran en el grado de desintegración de los diferentes grupos de la sociedad, como son la familia, los cuerpos religiosos y políticos, entre otros, que ofrecen un sentido de comunidad

¹⁵ "Este es el suicidio de las sociedades inferiores que sobrevive entre nosotros, porque la moral militar es, en ciertos aspectos, una supervivencia de la moral primitiva" (Durkheim, 1998: 203), en la que el interés del colectivo se impone sobre el individual.

¹⁶ En la obra de Durkheim distingo dos acepciones diferentes de solidaridad mecánica y orgánica: por un lado, las expone como dos fases históricas de la evolución de las sociedades. Pero por otro, también habla de dos conciencias –la individual y la social– existiendo permanentemente en los hombres modernos aunque una predomina por encima de la otra.

que protege del suicidio. En la medida en que se debilitan estos grupos, se fortalece simultáneamente el individuo, que abandona los intereses sociales para exaltar sus intereses privados.

En el campo de la religión, por ejemplo, si la católica despliega una acción profiláctica sobre el suicidio, según demuestran las estadísticas utilizadas por Durkheim, esto se debe a que crea sociedad –solidaridad– y no a la naturaleza especial de las concepciones religiosas (Durkheim, 1998: 137-8), pues tanto católicos como protestantes condenan fuertemente el hecho. Durkheim compara el papel de estas religiones: entre los protestantes, por ejemplo, que promueven el libre examen del individuo, es decir, la reflexión sobre sí mismo, la individuación es mayor y acerca más al suicidio; los católicos, en cambio, cultivan una sociedad religiosa con vínculos comunitarios más fuertes que preserva del suicidio.

El tercer tipo de suicidio, el anómico, no corresponde a una etapa histórica particular ya que se presenta en cualquier sociedad que experimente cambios bruscos y profundos que alteren las formas tradicionales previas, pero sin sustituirlas inmediatamente por unas nuevas. Está claro para Durkheim que la transformación más radical e importante es la que ha provocado el industrialismo. Por tanto, el suicidio anómico también está presente en la sociedad moderna, aunque no exclusivamente. Este tipo difiere de los otros porque depende “no de la manera de estar ligados los individuos a la sociedad, sino del modo como ella los reglamenta” (Durkheim, 1998: 222). El acento está puesto en los límites, pues se parte de que la sociedad actúa como un poder regulador de las actividades y sentimientos de los individuos. Los límites socialmente establecidos permiten a los individuos ocupar una posición determinada en el grupo social, pero al verse éstos alterados repentinamente, se produce la desubicación de las personas. En *El suicidio*, el autor señala dos formas principales de anomia: la económica y la doméstica. La primera alude a ejemplos de personas que o bien bajan de status económico y se ven obligados a adaptarse a condiciones adversas, o, por el contrario, suben de status, pero no logran asumirse en la nueva posición. La anomia doméstica, en cambio, es resultado de algún cambio dentro de la familia, especialmente de la pareja, provocado ya sea por la muerte de uno de los cónyuges y la dificultad del otro de adaptarse a la viudez, o por el divorcio.

En los suicidios anómico y egoísta la sociedad no está lo suficientemente presente entre los individuos, pero su ausencia es distinta en ambos. “En el suicidio egoísta es a la actividad propiamente colectiva a quien hace falta, dejándola así desprovista de freno y de significación. En el suicidio anómico son las pasiones propiamente individuales las que la necesitan y quedan sin norma que les regule” (Durkheim, 1998: 223). Durkheim presupone que no siempre será posible establecer límites precisos y claros entre estos tres tipos de suicidio, por lo que sugiere determinadas combinaciones posibles, a las que denominó tipos mixtos: egoísta-anómico, anómico-altruista y egoísta-altruista.

Conviene aquí hacer la siguiente aclaración. Es importante resaltar que el suicidio egoísta no es patológico, pues es inherente al proceso mismo de la modernidad. La excesiva individuación es parte del desarrollo normal de una muy avanzada división del trabajo, y hace que el individuo sienta que la vida carece de sentido. El suicidio anómico, en cambio, sí expresa una ruptura del orden social normal. Para alcanzar una mayor comprensión de la concepción durkheimiana de suicidio es necesario detenerse en dos temas: cómo explica el autor la dinámica social y cómo concibe la anomia.

Como se señaló antes, para Durkheim la transformación social más relevante en la historia humana ha sido la transición de la sociedad segmentaria a la sociedad industrial moderna. El autor explica este proceso a partir del aumento del volumen y de la densidad de las sociedades. En determinado momento, las sociedades inferiores, generalmente volcadas sobre sí mismas, debieron establecer contacto más frecuente entre ellas generando intercambios de diverso orden (económico, cultural, social, entre otros). “Las relaciones sociales –intrasociales se diría más exactamente– hácense, por consiguiente, más numerosas porque se extienden por todos lados más allá de sus límites primitivos. La división del trabajo progresa, pues, tanto más cuantos más individuos hay en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros” (Durkheim, 2007: 270). Esta es la densidad dinámica o moral. Las sociedades segmentarias se diluyen conforme las relaciones sociales se generalizan y crean vínculos que antes no existían, dando paso a la sociedad moderna. Pero también el volumen de las sociedades, es decir, la cifra

total de miembros de una sociedad impacta la división del trabajo, pues ofrece la posibilidad de que se multipliquen los contactos y encuentros posibles.¹⁷ La evolución social, en este caso, está dada por factores hasta cierto punto externos a lo social.¹⁸

Sin embargo, en ambos tipos de sociedad –segmentario o moderno– se crean vínculos igualmente morales. A diferencia de lo que pensaban otros autores de la época con quienes debate, Durkheim sostiene que la sociedad moderna no tiende necesariamente a la desintegración moral, al contrario, la división del trabajo fortalece e integra a la sociedad pues requiere de la concurrencia de todos para su buen funcionamiento. La solidaridad es el estado normal de las sociedades mientras que la anomia describe un estado patológico, enfermo, que es transitorio. En *La división del trabajo*, la anomia aparece entonces asociada principalmente a la falta de reglamentación comercial e industrial, resultado de los cambios tan acelerados del periodo histórico; en *El suicidio*, como algo que afecta al conjunto de la sociedad.¹⁹ Si en el primer caso la anomia expresa, entonces, deficiencias en el ordenamiento moral de los diferentes grupos ocupacionales, éstas deberán resolverse con una reglamentación adecuada a las circunstancias particulares. Si la concepción de anomia en *El suicidio* abarca al conjunto de la sociedad, las medidas que deben tomarse son otras: “Para Durkheim, la única forma de superar la insatisfacción y malestar de la época presente es la transformación, a través de la educación y el ejercicio de una ciudadanía responsable, de una moral religiosa tradicional en una moral laica y cívica, o sea, moderna. A esta moral es a la que va a llamar ‘individualismo moral’” (Girola, 2005: 55).

¹⁷ El aumento en el volumen no trae como consecuencia directa la división del trabajo; ésta se da sólo cuando este aumento está acompañado de la densidad en los intercambios sociales.

¹⁸ Giddens (1985:78-79) resume la discusión que ha habido en torno a si este planteamiento puede considerarse reduccionista, pues pareciera que Durkheim atribuye un peso determinante al crecimiento poblacional en detrimento de factores sociales. Según Giddens, ya en *La división del trabajo social* Durkheim plantea que la densidad física sólo es relevante si se convierte en densidad moral.

¹⁹ Durkheim introduce por primera vez el término anomia en *La división del trabajo social*, y le dedica el Libro tercero y último, titulado “Las formas anormales”. En *El suicidio*, en cambio, el tema de la anomia impregna todo el contenido. Según los estudiosos de Durkheim, él retomó la noción de anomia de Guyau aunque modificando su significación (Giddens, 1985: 80; Girola, 2005: 50).

3. Durkheim y el suicidio entre los choles

Veamos si la tipología de Durkheim nos acerca al entendimiento del suicidio entre los choles de la región. Se podría descartar, de entrada, que el suicidio entre el grupo en cuestión sea del tipo altruista. La organización social y las instituciones de los choles no corresponden a las de una sociedad primitiva, segmentaria, con base en clanes, aislada y volcada sobre sí misma. Aunque principalmente dedicada a la agricultura y poco desarrollada en términos socioeconómicos, en esta región –que forma parte de una sociedad más amplia– existe diferenciación productiva y desigualdad social que están lejos de lo descrito por Durkheim para las sociedades con solidaridad mecánica y la correspondiente cohesión interna fundada en que todos se dedican a las mismas actividades. Si bien los grupos familiares y religiosos se mantienen vigorosos y ejercen todavía cierto control sobre los individuos, no encontramos un ordenamiento moral que sea aceptado y compartido por todos y se exprese en una forma particular de derecho penal propio. Hay, por ejemplo, diferentes religiones y partidos políticos, presencia de varias instituciones del Estado, opciones laborales diversas, migración temporal y definitiva, presencia de medios de comunicación como la radio y la TV, entre otros, que resaltan los cambios en la región.²⁰

Tampoco podemos caracterizar el suicidio entre este grupo social como el tipo egoísta. Este supone una sociedad con el más alto desarrollo industrial y su correspondiente división del trabajo; parte de la disolución de los vínculos familiares, religiosos y políticos, que conduce paulatinamente a un excesivo aislamiento del individuo. Esta descripción no concuerda con la realidad histórica regional: muy distante de los centros de poder regionales y estatales, la zona chol de Tila vivió durante siglos bastante aislada del resto del estado, y su desarrollo económico asentado principalmente en la agricultura tradicional fue lento y difícil. Aunque

²⁰ Entre las causas atribuidas localmente al suicidio se menciona que algunos ancianos que no quieren ser una carga para sus familiares han optado por quitarse la vida, siguiendo la lógica del sacrificio altruista.

actualmente se da la producción agrícola para el mercado y hay actividades económicas diversas (comercio, transporte, especialización en diversos oficios, trabajo asalariado en la agricultura, en las instituciones educativas, en la burocracia, en la construcción, entre otros), la agricultura sigue siendo una de las actividades principales; se desarrolla aún ahora con tecnología simple y, si bien incorpora en mayor o menor medida el trabajo asalariado, depende en mucho todavía del trabajo familiar.

Pero, aunado al hecho de que no se ha dado el desarrollo industrial en la región, existe otro inconveniente para tipificar el suicidio como egoísta. El proceso de individualización que supuestamente acompaña el nacimiento y consolidación de la sociedad moderna apunta en una dirección distinta a la concepción de persona que persiste fuertemente entre la mayoría de los pobladores. La persona chol es concebida como múltiple, conformada por varias entidades anímicas que se relacionan cotidianamente entre sí y con seres sobrenaturales que ejercen poder sobre ellas y sobre los que ellos también pueden actuar. Se piensa que las personas, en sus diversas entidades, no siempre son responsables de muchos de sus actos ya que pueden ser inducidas u obligadas por estas poderosas fuerzas amplias. Este es el caso, por ejemplo, de muchos de los suicidios, que se atribuyen a la brujería, y no a la decisión del afectado.

A primera vista parecería entonces que entre los tipos durkheimianos el suicidio entre los choles se aproxima más al anómico, al estado patológico provocado por la disrupción de formas tradicionales y la transición a otras, diferentes y novedosas, a las que los individuos no están habituados. Si la transición más complicada y difícil, según Durkheim, es la que genera el industrialismo, hablamos pues de la transformación que conduce a la fase histórica de la modernidad. Efectivamente la región de estudio transitó a lo largo del siglo XX por una serie de cambios muy profundos que la impactaron de diversas maneras: el reparto agrario de 1934 que redefinió el espacio ocupado anteriormente por comunidades y fincas e implantó los ejidos; la introducción del cultivo de café que sentó las bases para la transformación de la economía local sustentada en la agricultura para el autoabasto (maíz y frijol) en una economía de mercado; la llegada de diferentes instituciones del Estado, como la escuela, que permitió el acceso a nuevas formas de movilidad social, y los

programas de salud y apoyo a la producción agrícola, entre otros, que fomentaron nuevos procesos productivos y técnicas; la afluencia de nuevos actores sociales, políticos (Partido Socialista de los Trabajadores, Ejército Zapatista de Liberación Nacional) y religiosos (denominaciones protestantes y representantes de la Teología de la Liberación y Teología India) que se sumaron a los ya presentes en la zona, planteando opciones diferentes para los pobladores locales; la construcción de vías de comunicación que agilizaron el traslado de personas y mercancías; el trabajo asalariado, la especialización productiva y la migración que ofrecieron nuevas fuentes de subsistencia; la presencia cada vez más relevante de los medios de comunicación, entre los más importantes.

Seguramente estas transformaciones en los procesos económicos, sociales, políticos, culturales y religiosos de la región trastocaron de diversas maneras los entendimientos locales anteriores (las formas tradicionales de matrimonio, las jerarquías de género y edad, entre otros), generando posiblemente nuevos vacíos e incertidumbres, diferentes a los que existían anteriormente, entre otros efectos posibles. Pero, considero que estos cambios tuvieron diferentes impactos en la vida local y que no pueden relacionarse mecánicamente y directamente con el suicidio. En este punto me parece necesario someter a discusión dos ideas presentes en Durkheim: la validez de la relación causal modernidad-suicidio, por un lado, y por el otro, si la noción de anomia es la indicada para comprender el fenómeno del suicidio.

La nueva dinámica en la que entraron estas sociedades no sólo trajo otros factores de riesgo e incertidumbre asociados a la modernidad y conectados directamente por muchos autores al suicidio (Giddens: 2004, entre otros), sino que también abrió opciones y alternativas diferentes para amplios sectores de la población. En la zona de estudio, la modernidad –que podría leerse también como el agotamiento del modo de vida campesino– conllevó otro conjunto de procesos. En términos económicos, por ejemplo, la falta de tierras y el agotamiento de éstas empujaron a la diversificación de la producción agrícola y a la búsqueda de otras fuentes de subsistencia fuera de la agricultura. Se desarrolló cierta especialización en oficios (albañilería, carpintería, costura, conducción de transportes, actividades domésticas, entre otros), el comercio se fortale-

ció, el transporte adquirió gran importancia. La migración, temporal o definitiva, y el trabajo asalariado presentaron una salida para muchos más. Quizás entre las apuestas más perseguidas por los pobladores estuvo la educación: la formación normalista para desempeñarse como maestros y los estudios de educación media superior y superior para alcanzar un empleo mejor remunerado en alguna ciudad o pueblo grande cercano. Ahora existe una diferenciación socioeconómica mayor, más mujeres tienen presencia en los asuntos colectivos y familiares, han surgido nuevas expectativas entre la población. La realidad local se ha vuelto más compleja y diversa: unos migran, otros sobreviven como campesinos, algunos más integran el trabajo agrícola paulatinamente con el trabajo asalariado, otros han optado por el suicidio.

En relación con la noción de anomia que propone Durkheim, considero que más que ayudar al entendimiento del suicidio, limita su comprensión. Está estrechamente relacionada con su concepción de sociedad; con el exiguo rol que le otorga al individuo dentro de ésta; con el papel central que le concede a la solidaridad, en lugar del conflicto; con su escasa conceptualización del poder y con la ausencia de una explicación del cambio social.

Para Durkheim la sociedad es un entramado de normas y reglas sociales –sancionado por el derecho– que enmarca a los individuos estrechando su capacidad de acción a unos límites bastante rígidos. A partir del par dicotómico sociedad inferior-solidaridad mecánica y sociedad moderna solidaridad orgánica, fundado en una concepción evolucionista lineal, se configura el papel social del individuo dependiendo de la fase histórica en que se encuentre. En la primera, la acción individual se entiende sólo como resultado de la acción colectiva que se le impone: la conciencia colectiva, conjunto de creencias y sentimientos comunes, constituye a la vez el entramado de normas así como el de las sanciones posibles ante su incumplimiento. “El individuo no se pertenece”, con esas palabras resume Durkheim su caracterización.

En la segunda fase, en cambio, el autor insiste en el nacimiento del individuo moderno, que ya no actúa respondiendo a la conciencia colectiva porque ésta ha perdido su razón de ser en función de las nuevas formas de organización social y de derecho, y del Estado, que concentra

el poder sobre la sociedad y garantiza su adecuado funcionamiento. Ante el desgaste de las formas colectivas –expresadas en agrupaciones familiares, religiosas y políticas– los individuos pueden entonces tomar distancia de sí mismos y decidir conscientemente sobre su vida. Sin embargo, la decisión no está dada por razones o motivos individuales; responde nuevamente al ordenamiento estructural de la sociedad.

Aunque se ha generado discusión al respecto del predominio o no de lo social sobre lo individual en la concepción durkheimiana de sociedad, considero que en *El suicidio* y en las obras previas el autor sí pone el énfasis en la existencia de reglas sociales que, gracias a las diversas formas de derecho que las hacen cumplir, pero también por vía de la interiorización de los valores morales, conforman el orden social supeditando a los individuos a sus directrices. La sociedad impone límites a la vez que marca los comportamientos posibles.

El orden social, garantizado por el cumplimiento de las normas y prescripciones, es, a la vez, expresión y razón de ser de la solidaridad. La anomia aparece cuando ésta se rompe. Para Durkheim el vínculo social es central en su concepción, puesto que supone que las relaciones en la sociedad son armónicas y solidarias, por naturaleza. El conflicto, entendido como la transgresión de las normas, se considera patológico, y debe ser contrarrestado con la imposición del castigo, y, en la fase moderna, con la educación moral de los individuos.

Es interesante retomar la comparación que hace Giddens (1985: 229) de los planteamientos de Marx y Durkheim sobre la división del trabajo. Para el primero, ésta supone necesariamente el surgimiento de las clases sociales y, por tanto, de una contradicción fundamental que será el elemento dinamizador de las sociedades: los intereses antagónicos de estos grupos llevarán a conflictos y enfrentamientos que sólo se resolverán con el cambio social radical que de paso a un nuevo ordenamiento social. Para Durkheim, en cambio, las contradicciones y conflictos sociales de la sociedad moderna son vistos como conductas anómicas, interrupciones temporales, que reflejan la insuficiente coordinación moral de los diferentes grupos ocupacionales, y que pueden ser resueltos con una nueva reglamentación y con la educación moral. Aunque reconoce las desigualdades sociales, estas forman parte del entramado social, pero no dan

origen a conflictos ni describen un contexto de relaciones de poder que conduzcan a confrontaciones o pugnas por representar intereses diferentes y hasta antagónicos. Si para Marx el conflicto es el eje dinamizador de lo social, para Durkheim éste expresa precisamente aquello que debe erradicarse para que la solidaridad impere.

Si bien el autor reconoce la existencia de grupos socioeconómicos diferenciados (como los hubo antes en la sociedad antigua y feudal) que conforman desigualdades sociales, opina que en la sociedad moderna estas diferencias estarán fundadas en méritos individuales (capacidad en el trabajo, etc.) y no en privilegios heredados. Por tanto, no provocarán conflicto puesto que su origen se verá legitimado por el esfuerzo realizado por cada quien. Nuevamente Durkheim neutraliza los potenciales conflictos en aras de la solidaridad.

Considero que para acercarnos al entendimiento del suicidio entre los choles es necesario trascender la concepción durkheimiana en diversos sentidos. Por un lado, es preciso partir de una concepción de acción social o agencia humana que le conceda al individuo un mayor peso en la construcción de lo social y que no lo limite al papel del cumplimiento de las normas. Tengo en mente, por ejemplo, la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1995) y las categorías de campo y habitus de Pierre Bourdieu (1993). Ambos autores aceptan el peso de lo social en las decisiones individuales, pero reconocen que las reglas sociales pueden ser objeto de disputa y que pueden ser aceptadas, rebatidas, violadas, manipuladas, etcétera, (lo que Bourdieu llama el “sentido del juego”), dependiendo de las circunstancias, de la posición social de los individuos y de su conveniencia. Más que resultado de una condición anómica, podríamos pensar el suicidio entre los choles como una manera de “estar en el juego”, de ubicar las opciones posibles y apostarle a la que en determinado momento se piensa la mejor o la única viable.

Es fundamental además asumir, a diferencia de Durkheim, que las relaciones sociales se dan en una sociedad en la que existen las desigualdades y que por lo tanto se expresan en un contexto de poder (en el caso de los choles, las diferencias socioeconómicas, de género, de edad, de poderes mágicos y de prestigio se transforman en distinciones de poder). Esto se traduce en competencia y conflicto permanente –no en solidari-

dad— entre los actores desigualmente ubicados en el espacio social. Si Durkheim considera la competencia y el conflicto como hechos anómicos o patológicos que hay que sobreponer para reforzar el vínculo social, a mi manera de ver éstos constituyen precisamente el motor de la dinámica social.

Y así lo reflejan las narrativas choles sobre suicidio que apuntan a las tensiones sociales que surgen de los intercambios cotidianos, entre los familiares, principalmente, pero también entre vecinos. Los “problemas” y envidias a los que aluden los choles en sus recuentos nos muestran que en el tejido social se dan permanentemente los roces y desencuentros, las confrontaciones y pasiones destructivas, las inseguridades e incertidumbres de la convivencia diaria. Estos conflictos o tensiones no son expresión de la anomia social, ni tampoco corresponden a un periodo de transición que dará paso una etapa posterior de estabilidad y solidaridad; son precisamente el eje de la vida social.

Bibliografía

- Bartra, Roger, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- Beattie, J.H.M., "Homicide and Suicide in Bunyoro", en Paul Bohannan (ed.), *African Homicide and Suicide*, New York, Atheneum, 1967.
- Benedict, Ruth, *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Antropología Alianza Editorial, 2003.
- Bohannan, Paul (ed.), *African Homicide and Suicide*, New York, Atheneum, 1967.
- Bohannan, Paul, "Theories of Homicide and Suicide", en Paul Bohannan (ed.), *African Homicide and Suicide*, New York, Atheneum, 1967.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1993.
- Cátedra, María, *La muerte y otros mundos. Enfermedad, suicidio, muerte y más allá entre los vaqueiros de alzada*, Madrid, Júcar Universidad, Ed. Júcar, 1988.
- Counts Ayers, Dorothy, "Fighting Back is not the Way: Suicide and the Women of Kaliai", *American Ethnologist* 7 (2), 1980, pp. 332-351.
- Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*, México, Colofón, 2007 [1893].
- Durkheim, Emile, *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 1998 [1897].
- Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Great Britain, Cambridge University Press, 1985.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1995.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico, Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1997.
- Giddens, Anthony, *The Sociology of Suicide: A Reader*, London, Routledge, 2004.
- Girola, Lidia, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2005.
- Keifenheim, Barbara, "Suicide a la Kashinawa. Le désir de l'au-delà ou la seduction olfactive et auditive par les esprits des morts", *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, Musée de l'Homme, 2002.

La Fontaine, Jean, "Homicide and Suicide Among the Gisu", en Paul Bohannan (ed.), *African Homicide and Suicide*, New York, Atheneum, 1967.

Malinowski, Bronislaw, *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ed. Ariel, 1971.

Southall, A.W., "Homicide and Suicide Among the Alur", en Paul Bohannan (ed.), *African Homicide and Suicide*, New York, Atheneum, 1967

Anuario de Estudios Indígenas XIII

Antropología del Poder

**Para una antropología del poder. Una agenda a partir
de trabajos recientes sobre la finca y la comunidad en Chiapas**
José Luis Escalona Victoria

**Hannah Arendt y el neozapatismo. Sobre los usos
sociológicos de la filosofía política**
Marco Estrada Saavedra

**Reevaluando las rebeliones campesinas en la era
de la globalización**
Mehmet Kucukozer

**Legitimidad y poder en un barrio de San Cristóbal.
El juzgado de Cuxtitali en el siglo XIX**
Anna María Garza Caligaris

**La estación experimental de Carapan y
la educación indígena en México**
Marco A. Calderón Mólgora

**La lucha contra los caciques indígenas en los Altos de Chiapas:
disidencia, religión y exilio en Chamula, 1965-1977**
Jan Rus

**‘¿Qué harán los ladinos?’ Finqueros,
identidad y conflicto en Chilón, Chiapas**
Aaron Bobrow-Strain

**La fiesta de san Andrés y los espacios de poder
en Simojovel, Chiapas**
Sonia Toledo Tello

El ejido: diferenciación y estratificación social
Antonio Gómez Hernández

Suicidio, poder y acción humana
Gracia Imberton