

ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS VII

ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS VII

ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS VII

© 1998. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Dirección General de Extensión Universitaria
Dirección Editorial
5a. Norte Poniente 1555, despacho 7
Tel. y fax: 01 (961) 2-77-16
29030 Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

COMPUESTIÓN: *VÍCTOR M. VILLALOBOS HERNÁNDEZ*
AMANDA HERRERA HERNÁNDEZ
EDUARDO FAVIEL TRUJILLO

ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS VII



1998
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Anuario de Estudios Indígenas Volumen 7
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas

Comisión Editorial

Anna María Garza Caligaris
Raúl Perezgrovas Garza
Jaime Page Pliego

Dictaminadores

Dolores Aramoni Calderón (IEI-UNACH)	Ronald Nigh (Ciesas-Sureste)
Gabriel Ascencio (Cesmeca)	César Ordóñez (UACH)
Juan Blasco López (FCS-UNACH)	Jorge Paniagua Mijangos (IEI-UNACH)
José Luis Escalona (FCS-UNACH)	Laureano Reyes Gómez (IEI-UNACH)
Graciela Freyermuth (Ciesas-Sureste)	Carolina Rivera Farfán (Cesmeca)
Antonio Gómez Hernández (IEI-UNACH)	Shanon Speed (Global Exchange)
Fernando Limón (Ecosur)	Daniel Villafuerte (Cesmeca)
Alvaro Martínez Quezada (UACH)	Susana Villasana Benítez (IEI-UNACH)
Jesús Morales Bermúdez (Cesmeca)	Juan Pedro Viqueira (Colegio de México)

Administrador:

César Trejo Gómez

Secretarias:

Higinia del Rayo Gómez Díaz
Graciela Flores Cano

Directora:

María Elena Fernández-Galán Rodríguez

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

Toda correspondencia debe dirigirse a:

Instituto de Estudios Indígenas-UNACH
Dr. Felipe Flores No. 14
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
C.P. 29200
México.

ÍNDICE

Presentación	7
Plática sobre las dos cuevas sagradas de Petra <i>Angelino Calvo Sánchez</i>	9
Testimonio de José Ruedas Sánchez, sobreviviente de la erupción del volcán Chichonal <i>Laureano Reyes Gómez</i>	15
El dibujo, la voz y la tierra <i>Piero Gorza</i>	25
"La mitad del pueblo". Dos narraciones tzeltales de la Primera Guerra, 1712 <i>Pedro Pitarch Ramón</i>	39
El gobierno provincial de Chiapa en sus primeros tiempos. <i>Gudrun Lenkersdorf</i>	59
La palabra, el gesto y la tinta. Otras facetas de resistencia entre los mayas coloniales <i>Mario Humberto Ruz</i>	73
Las cofradías zoques: espacio de resistencia <i>Dolores Aramoni Calderón</i>	89
El fin de las fincas comitecas de la zona alta tojolabal: historia de un desenlace <i>Gemma van der Haar</i>	105
Procesos autonómicos indígenas en la región Altos de Chiapas <i>Araceli Burguete Cal y Mayor</i>	127
<i>Och Nichim</i> a la Santísima Trinidad <i>Antonio Gómez Hernández</i> <i>Delmi Marceia Pinto López</i>	159

Religión y religiosidad popular en Oncán, Yucatán <i>Marcela Beltrán Bravo, Enrique Rodríguez Balam, Gloria Santiago Lastra, Alejandro Jesús Uriarte Torres y Ma. de Guadalupe Zetina Gutiérrez</i>	175
La educación indígena en Chiapas. Experiencias de los tzeltales durante la década de 1950. <i>Susana Villasana Benítez y Ángel Martínez Mendoza</i>	227
Importancia de las medicinas indígenas en el contexto de la política sanitaria en México <i>Jaime T. Page Pliego</i>	265
Los refugiados guatemaltecos en Chiapas y los Derechos Humanos. De la búsqueda de la seguridad a la organización política <i>Edith F. Kauffer Michel</i>	283
Estrategias de reproducción socioeconómica en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas <i>Norma Ferrera C</i>	309
Organización y división del trabajo en la unidad familiar de la Sierra Madre de Chiapas <i>Guadalupe Rodríguez Galván y Lourdes Zaragoza Martínez</i>	335
Colaborando para el cambio. Pastoras tzotziles de Chiapas participan en el diseño de estrategias de desarrollo <i>Raúl Perezgrovas Garza</i>	347
Los Valles Centrales de Chiapas y las diversas propuestas de región <i>Sonia Toledo Tello</i>	371
Los Valles Centrales de Chiapas en la época prehispánica: Revisión bibliográfica <i>María Elena Fernández-Galán Rodríguez</i>	393

PRESENTACIÓN

Nos ha tocado vivir y presenciar una época de cambios vertiginosos y determinantes en la historia de Chiapas. Los ayeres inmediatos pasaron ya a los archivos y, como en película, vemos pasar imágenes que contradicen, interpretan y confrontan la vida cultural y social del estado. A pesar de no conocer en este momento la trascendencia final que pueda llegar a tener la información que presentamos en este anuario, el simple hecho de describirla y analizarla es ya una fuente de conocimiento para los estudiosos. Ahora, después de 13 años ininterrumpidos de estudios indígenas en Chiapas, podemos notar el cambio hacia una actitud participativa de las comunidades en el logro de su propio desarrollo.

Por un lado tenemos tres artículos sobre pastoras interesadas en la transformación de su economía centenaria, en busca de estrategias para mejorar su proyecto de desarrollo. Las regiones montañosas de Chiapas nos ofrecen dos espacios diferentes donde se enfrentan problemas de ovinocultura: Los Altos y la Sierra.

Asimismo, encontramos en otros dos artículos cómo las comunidades buscan sus caminos de sobrevivencia, tanto en la recuperación de la salud con la ayuda de sus propias tradiciones, como en la superación de fenómenos naturales que las obligan a una respuesta inmediata de salvamento, en momentos de caos como el caso de la erupción del volcán Chichonal.

Presentamos en este volumen varios artículos que enlazan la historia con la actualidad, que nos muestran cómo el pasado influye en el presente en comunidades diferentes entre sí, como Cancuc, comunidad marcada por la guerra de 1712, o como el estudio del gobierno provincial que define una estructura social desde la colonia y, por otro lado, Comitán y la influencia que tuvieron las fincas en la vida de los tojolabales. El conocimiento de las cofradías entre los zoques como elemento de continuidad y resistencia es motivo de un amplio trabajo, presentado en este anuario. Asimismo, la resistencia que los mayas ofrecieron al gobierno colonial es motivo de un ameno artículo.

Tres estudios se refieren a la cosmovisión indígena; uno a la geografía de lo sagrado entre los tzeltales y sus cuevas; otro, a la interpretación del espacio en palabras y dibujos de San Andrés Larráinzar, y uno más analiza las peregrinaciones que se llevan a cabo en la región tojolabal, como la de la Santísima Trinidad.

No podemos dejar atrás el vínculo que existe entre Chiapas y Guatemala, por lo que presentamos un artículo sobre los refugiados guatemaltecos y otro sobre el programa de gobierno 1990-2000 de Guatemala.

Dos temas sociales nos llaman la atención: uno de carácter histórico sobre la enseñanza y otro de polémica actual. Existe muy poca literatura sobre la educación indígena en Chiapas y nuestra contribución sobre el tema aparece en este anuario, sobre la educación tzeltal. A través de la historia de las escuelas y los maestros tzeltales vemos la trayectoria de la educación formal en un grupo étnico de Chiapas.

Por otro lado, el tan discutido tópico de la autonomía se nos ofrece en un artículo de mucha actualidad, donde la autonomía de los pueblos indios es defendida como parte de sus derechos humanos.

Por último mencionaremos dos artículos sobre los Valles Centrales, tanto desde el punto de vista de región como un recuento de fuentes para la época prehispánica. Esta región de Chiapas, menos estudiada que la región maya, tiene una importancia política y económica de la que poco se ha hablado.

Esperamos cumplir con las expectativas que la época nos demanda. Las complejas circunstancias que vivimos actualmente nos obligan a describir el momento y nos invitan a reflexionar sobre el contexto. Este anuario es solamente el reflejo de los resultados parciales de investigaciones, enfocadas a un pequeño universo de conocimientos, pero ofrece un panorama diverso, plural y matizado del acontecer pasado y presente de Chiapas.

PLÁTICA SOBRE LAS DOS CUEVAS SAGRADAS DE PETRA

ANGELINO CALVO SÁNCHEZ*

Introducción

Esta historia me fue narrada el 6 de junio de 1994, en el paraje Bumilha, comunidad indígena de habla tzeltal, situado a unos cinco kilómetros de la cabecera municipal de Oxchuc, Chiapas. Las familias del paraje siguen practicando las costumbres de los antepasados en las que creyeron sus padres, tal como han venido siguiendo las costumbres anteriores.

La narradora, Regina Gómez Méndez, es curandera, práctica que heredó de sus padres. Es conocida en todas partes por sus actividades curativas. La hace de *tam alal* (partera), *ajk'wamal* (hierbera), *ch'abajel* (curandera) y *ch'uy k'aal* (rezadora del cerro). El paraje donde vive doña Regina se encuentra por la carretera Rancho Nuevo-Ocosingo, en la parte baja, aproximadamente a medio kilómetro. El testimonio que hoy se presenta fue recopilado en lengua nativa y transcrito en forma libre al castellano.

Doña Regina platica de unas cuevas conocidas como Cuevas de Petra; las nombran así porque se dice que allí vivió una mujer muy bonita, quien estuvo parada siempre justo a la orilla de la cueva mayor; por eso

* Técnico Académico del Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.

los padres de Regina aseguran que esa cueva es sagrada, porque está “viva”, y se cree que se sigue apareciendo allí la imagen de la mujer. Se dice también que nunca dejó entrar ni una piedra. Sucedió que durante la construcción de la carretera, no se bloquearon las entradas a pesar de los derrumbes.

Las cuevas están al pie del cerro y cuentan con una entrada principal. De allí salen las nubes, los rayos y el viento. La segunda cueva está más abajo, como a 20 metros de distancia de la primera. Dicen que cuando cayeron miles de piedras, chicas y grandes, durante la construcción de la carretera, éstas sólo llegaron a colocarse en las orillas de la cueva sin taparla. Antes, cuando no había pasado la carretera, era puro campito verde alrededor de la cueva; pero cuando pasó, pues se llenó de piedras el campo, menos las entradas. Veamos la narración que nos confió la señora Regina.

Las cuevas sagradas de Petra

Bueno, cuando empecé a creer que estaba “viva” esta cueva, es que la verdad, anteriormente así lo creían mis abuelos y mis padres porque de allí salían los rayos cuando llovía y salían nubes, menos el viento cuando se le ofrendaba comida, velas, rezos y se le hacía su fiestecita. Es por eso que salían bien las cosechas de mis abuelos y de mis padres. No había hambre en todo el año, ya que mis abuelos y mis padres le hacían fiestas grandes a Petra cada año, aquí en la mera orilla de la cueva, donde tenían puesta una cruz grande hecha de madera. En la orilla de la cueva celebraban la fiesta con música regional grabada. Gracias a la celebración que hacían nunca había hambre, no compraban nada, porque todos tenían suficiente comida, como maíz, frijol, frutas y verduras; pero qué va a ser, cuando supieron las personas de diferentes comunidades por qué no pasábamos hambre, empezaron a envidiarnos.

Por envidia de las personas de otros lugares, como los evangelistas, quienes ya no creen sobre la tradición, vieron que no pasábamos hambre, que no nos faltaba nada con nuestras familias; entonces, no sé de qué partes vinieron unos grupos de evangelistas, pasaron y quitaron la cruz que estaba puesta a la orilla de la cueva y la fueron a quemar más arriba del cerro. Mi abuelo y mis padres vieron lo que pasó con la cruz, que la quemaron. Dijeron que hay envidia sobre esta creencia.

Por lo ocurrido, pensaron que era mejor abandonar la celebración de la cueva Petra para evitar los problemas, pero lo que pasó después es que entró el hambre, porque ya no salían bien las cosechas y no teníamos nada que vender para conseguir la paga; nos quedamos sin dinero, sin alimento;

nuestras milpas empezaron a ser tiradas por el viento al caer las fuertes lluvias, porque el viento, como torbellino, ahí nomás salía de la cueva que es sagrada, de la puerta de Petra. También los rayos verdes y rojos salían de allí; provocaban grandes truenos que nos asustaban porque estamos muy cerca de la cueva. También caían las granizadas, acababa con los frutales que tenemos sembrados. Todo esto porque Petra se puso muy brava porque ya no recibía su ofrenda o comida de la que acostumbraban mis padres; cada año siempre recibía su regalo. Cuando mis padres le daban sus regalos a Petra, a cambio ellos recibían buenas cosechas de lo que sembraban; por eso no había hambre en aquel tiempo, pero como dejaron de celebrar mis padres, por esa razón entró la pobreza en toda la familia. Los que tuvieron la culpa de nuestra pobreza fueron las personas que predicaban otra religión, porque no les gustan las costumbres antiguas; además, porque vieron que no nos faltaba nada con nuestras familias, por eso vinieron a quitar la cruz y la quemaron por envidia, para que ya no sigan creyendo mis abuelos y mis padres en adorar esa cueva, como si fuera una diosa.

Así transcurrieron aquellos años. Empezó la construcción de la carretera internacional y mi suegro se preocupaba mucho al ver cómo caían miles de piedras desde arriba del cerro; él creyó que iba a llenarse de piedras la cueva, porque mi suegro seguía creyendo al igual que como lo han hecho mis padres; ¡qué tal si llegara a llenarse de piedras la orilla!, esto enojaría a Petra y habría mucho castigo para nosotros, o bien, podría cambiar su lugar de residencia, llevándose su riqueza a otro lugar. Pero esto, por la gracia de Dios, a la cueva no le pasó nada; quiere decir que no nos quiso abandonar, porque nosotros seguimos las creencias de nuestros padres, por eso se defendió a sí misma, evitando la entrada de las piedras que cayeran desde arriba del cerro.

Entonces, tiempo después, cuando dejaron de bajar las piedras, mi suegro fue a ver la cueva y allí vio que no le pasó nada, que todo estaba normal en la orilla; así, regresó a la casa y nos contó, nos dijo que no le pasó nada con las piedras que le cayeron encima, que sólo llegaron a colocarse unas grandes piedronas a las orillas. Así que la puerta principal de Petra estaba, de milagro, a salvo.

Así fue como pudieron seguir saliendo las nubes y los rayos cada que empieza a llover. La cueva la seguimos respetando porque hemos visto que es sagrada, porque allí en esa cueva mis abuelos tuvieron sus costumbres, al igual que mis padres y mis suegros en aquel tiempo; desde allí nos da todo lo que pedimos por medio de rezos y ofrendas: ella nos da todo lo que queremos.

No sólo esa entrada tiene Petra, hay otra más abajo dentro del mismo sitio, que se encuentra debajo de los nisperos; es más chica que la de arriba. Esta cueva chica tiene un arbolito casi en medio de la entrada, y al respecto existe un relato que voy a platicar.

Bueno, aquí en esta segunda cueva, siempre pongo mis velas, mis inciensos y un poco de aguardiente. Entonces, empiezo a rezar, ya cuando termino de rezar, me pongo a bailar con mi esposo y mis familiares que

tengo como invitados a esa pequeña celebración; bailamos con música regional grabada en casetes, no es muy grande la fiesta que hago, porque si la hago grande como lo hacían mis padres en aquel tiempo, pues es mucho gasto, solamente si cooperan todos mis familiares, así podría celebrar en grande cada año, pero como nadie nos ayuda, sólo la hacemos nosotros entre un grupito de los que vivimos aquí; pero sí, siempre la estoy celebrando cada año de lo que hacían mis padres para con Petra.

Así lo hago cada año yo solita con mis hijos. Ahora, este año, iba a celebrar como lo hacían mis padres; ya tenía todo preparado, lo que iba a ocupar para la celebración; tenía compradas varias docenas de velas, mis inciensos, mi aguardiente y las comidas que iba a dar a mis visitantes; pero qué va a ser, se armó más el problema político, religioso que hay aquí en mi paraje*, entonces ya no lo pude hacer y lo he dejado para el año que viene. Bueno, claro que lo tengo que hacer, pero será sólo una "seña" (algo muy privado, austero y a escondidas), no más de lo que yo venía haciendo de por sí; tengo que ir a encender mis velas y mi incienso, porque si no le ofrendo nada, pues me puede castigar con nuestras cosechas; por eso, para que no se enoje Petra, le doy un poco de regalo, o sea, la ofrenda en cada puerta el día 3 de mayo, día de la Santa Cruz, cuando empiezan las lluvias de primavera.

Bueno, de la entrada principal salen rayos verdes cuando llueve fuerte, también salen nubes y torbellinos. Si no le ofrendamos nada, mata con viento las milpas y con eso llegamos a tener hambre todo el año, pero como le estoy dando y pidiendo por medio de mi rezo para que no haga daño a las cosechas, hasta ahorita no sentimos hambre, porque gracias a Petra, están saliendo bien nuestras cosechas.

Bueno, por otra parte, me dicen mis padres que en una ocasión se les cayó uno de sus gallos en la entrada grande de Petra, que allí se escuchó cantando varios días; después desaparecieron los cantos de ese gallo porque se lo comió Petra. Así dijeron mis padres.

Anteriormente dicen que había mucha hambre porque mataban con viento las milpas; de allí salían los torbellinos, los rayos y las nubes en la boca de la cueva.

Dice mi abuelito que como hacían tantos maltratos a esa cueva, que un día pensó mucho sobre qué cosa iba a hacer con esa cueva, ya que había mucha hambre en ese lugar, y también porque sentían mucha pobreza con sus familias, ya que había tanto castigo con sus cosechas. Llegó la noche, soñó que llegó una señora alta y gorda frente de él; que llevaba puesto un traje del que usamos nosotras, pero ésta no vino de otra parte del camino, sino que la vio que salió de la cueva; así llegó donde estaba mi abuelito. La saludó y que así llegó a platicar con ella; preguntó cómo se llamaba la señora, allí fue que le dijeron a mi abuelito que se llamaba "Petra". Entonces le dijo a la mujer, suplicando, que se diera cuenta de que estaban muy pobres, de que ya no tenían maíz, que no tenían con qué comprar sus ropas. Por eso

* Efectuaban algunas acciones político-religiosas y prohibían las festividades tradicionales. Entre otras acciones, la quema de cohetes estaba sancionada con cárcel y multas.

allí dijo esa señora que tomen en cuenta en dónde está la puerta de su casa y que ahí le den de comer cada año; entonces, ellos a cambio esperarán sus regalos, pero que primero debían mostrar agradecimiento a ella. Que así le dijeron a mi abuelito.

Entonces mi abuelito, quien ya sabía que hay muchas cuevas "vivas" que dan todo lo que se les pide, hizo una cruz que colocó a la orilla de la cueva principal; ya después de haber puesto la cruz se organizaron para celebrar la fiesta que fue fechada el 21 de octubre, cuando la milpa está jiloteando, justamente para evitar los vientos fuertes que tiran la milpa. Entonces, cuando celebraron la fiesta, allí se calmó el viento y empezaron a crecer bien las cosechas y ya no hubo hambre, claro que los rayos y las nubes sí siguieron, siguen saliendo, pero ya no el viento fuerte. Así fue la vida de mis abuelos anteriormente con las cuevas de Petra.

Desde aquel entonces ya no nos faltaba nada, pero cuando destruyeron la cruz empezó de nuevo el hambre. Mi abuelito y mis padres murieron y ya nadie se acordó de Petra. Como cinco años estuvimos sufriendo de hambre porque hubo mucho castigo y ya no salía nada de cosecha, porque todo lo mataba el viento. Como me di cuenta de todo lo que hacían mis abuelitos en aquel tiempo, entonces empecé a hacer también mis ofrendas, aunque no hay comparación con lo que hacían antes, porque antiguamente, cuando lo hacían, llevaban un grupo de música regional con arpas, guitarras y con un grupo de tamborileros. Con cohetes, velas, inciensos, aguardiente, todos los presentes bailaban con sot* (Sonaja) en las manos; después de terminada la ceremonia iban a la casa a comer todo lo que tenían preparado las mujeres, como atol de maíz, *petul patz* (tamal con frijol) y caldo de res. Así lo hicieron mis abuelos en aquel tiempo, aunque era mucho el gasto, pero mis abuelos y mis padres siempre lo cumplieron y sus esfuerzos eran recompensados.

Ahora yo he empezado a celebrar y apenas llevo cuatro años; pero no es mucho lo que hago, porque sólo llevo a encender mis velas grandes, a quemar mi incienso, a rezar; llevo un poco de aguardiente y me pongo a bailar con música regional en grabadora, porque no me alcanza para contratar los que tocan las arpas, porque no tenemos dinero para pagarles, porque hay mucha pobreza en este tiempo.

Cuando empecé a darle regalos a esa cueva de Petra, volvimos a sentirnos tan contentos porque nuestras cosechas otra vez dieron para nuestra comida. Hasta ahorita todos tenemos para comidas, por eso les he dicho a los vecinos que me ayuden con sus cooperaciones para que yo recupere todo lo que mis padres hicieron hace mucho tiempo, porque allí en las cuevas de Petra nos dan todo lo que pedimos, allí nos dan riquezas. De mis vecinos, nomás cinco personas entendieron y estuvieron de acuerdo; con ellos empecé a preparar todo. Contraté los grupos de música regional y ya únicamente me faltaba el grupo de tambores y la cruz que había que ponerla

* El sot es la "chin chin."; está construida con un hueso de la pata de venado.

de nuevo como antes, pero qué va a ser, empezó el problema en nuestro municipio y me vi en la necesidad de no hacerlo para no provocar más problemas con las personas.

Mi interés es recuperar la costumbre, pero al surgir el problema por parte de la religión presbiteriana, hasta resultaron golpeadas varias personas, y ahora no sabemos qué va a pasar con ese problema; lo que yo siento mucho ahora es el no haber podido celebrar como yo tenía planeado; me causó mucha lástima ver mis cosas que tenía yo preparadas para la fiesta de Petra. Ojalá que Petra no nos castigue. Ni modo, Dios quiera que para el otro año esté más tranquilo y pueda celebrar a Petra como se merece.

De la otra entrada, la chica, también salen las nubes y el viento; la tengo tomada en cuenta. Sucedió que mi difunto hijo bajó a cortar el árbol que estaba crecido en medio de la entrada de la cueva, pero a Petra no le gustó porque no dejó que lo hiciera. Cuando bajó mi hijo, amarró la punta del lazo en uno de los árboles del níspero y la otra punta se la amarró en la cintura, luego bajó a cortar el árbol; parece que lo hizo sin miedo, pero cuando ya lo tenía el poste en sus manos, en un momento sintió que alguien le golpeó las manos y el poste cayó al fondo de la cueva, pero como mi hijo estaba amarrado no le pasó nada; al irse al fondo de la cueva, él se quedó colgado nomás por el lazo. Cuando logró salir mi hijo, salió sin poste, sin palo salió mi hijo, porque el palo que había cortado cayó hasta la profundidad de la cueva de Petra. De ese modo, a mi hijo no lo dejaron sacar ese palo.

De aquel incidente, no había ni transcurrido un año cuando mi hijo cayó enfermo; no pudimos encontrarle su remedio y murió mi hijo, quizá porque el palo se llevó su alma adentro de la cueva. Después de que pasaron unos meses, una tarde salí a dar una vuelta por ese lado de la cueva; allí vi algo que se movía en la orilla de la entrada de Petra, el movimiento que vi era el alma de mi hijo que se veía trepadote en el mero tronco de aquel árbol que cortó; cuando lo vi me acerqué más y más para verlo bien hasta que llegué a la orilla, entonces desapareció la imagen de mi hijo. Clarito vi que si era el alma de mi hijo, por eso ahora lo tengo tomado en cuenta que es la puerta chica de Petra; le doy su regalo porque allí tiene el alma de mi hijo. Para que esté contenta le doy sus velas y su incienso, y si no fuera por el problema que hay en nuestro municipio, le hubiera hecho su fiesta en grande pero, para el otro año, le tengo que hacer su fiesta para recuperar toda la tradición de mis antepasados. He de hacer todo lo que he planeado porque de lo contrario, doña Petra será capaz de tomar venganza por estar sólo mintiéndole, pero le cumpliré para el año que viene, si Dios así lo quiere.

TESTIMONIO DE JOSÉ RUEDA SÁNCHEZ, SOBREVIVIENTE DE LA ERUPCIÓN DEL VOLCÁN CHICHONAL¹

LAUREANO REYES GÓMEZ*

Introducción

José Rueda Sánchez nació el 18 de septiembre de 1937, en Vicente Guerrero, municipio de Francisco León, en el estado de Chiapas. Al momento de la erupción del volcán Chichonal (28 de marzo de 1982), contaba con 44 años de edad; su familia estaba conformada por su esposa, Lucía Altunar Altunar, y cuatro hijos que vivían en la comunidad y dos más en la ciudad de Villahermosa, Tabasco.

Este testimonio es importante, ya que las experiencias de nuestro personaje en diversos momentos de las actividades explosivas del volcán, contradicen, al menos en el caso del Chichonal, la idea de que la población migró no sólo en forma masiva, sino que el proceso migratorio se dio en forma mecánica, a manera de estímulo-respuesta, es decir, que inmediatamente de la actividad explosiva, la gente huía. En realidad no sucedió así; mucha gente se negó a salir y prefirió morir en su aldea.

Fue tal el sufrimiento de Rueda Sánchez al no abandonar la comunidad, que reconstruyó en forma escrita, a manera de diario, sus vivencias y su lucha por sobrevivir a la catástrofe natural; su información nos per-

¹ Recopilación: Laureano Reyes Gómez, Nuevo Vicente Guerrero, Acala, Chiapas, 11 de julio de 1991.

* Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.

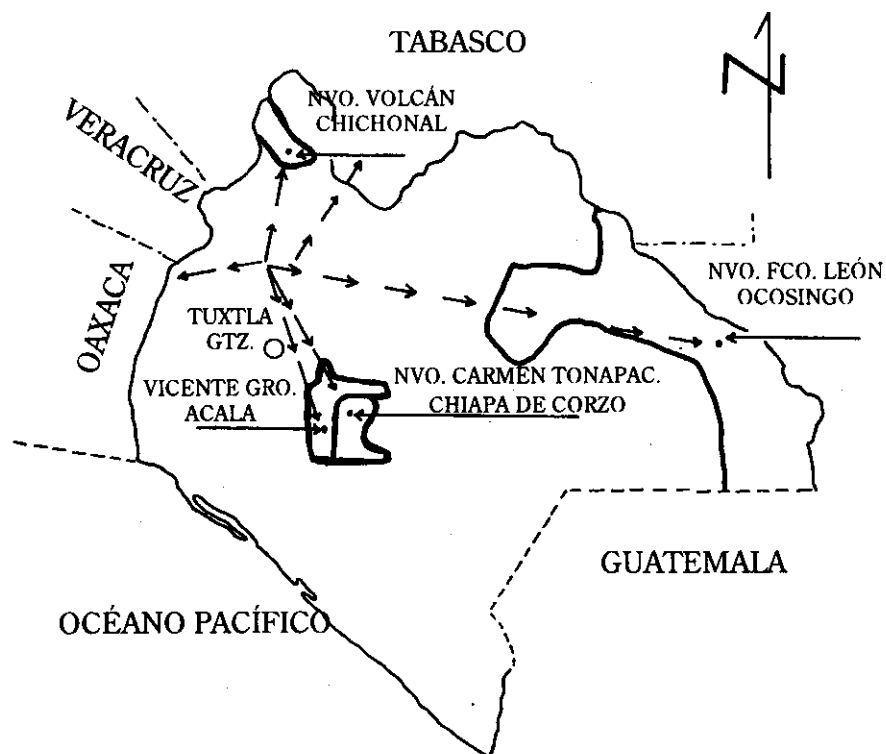
mite conocer la suerte que corrieron no sólo él, sino muchos otros pobladores.

Este trabajo se presenta lo más apegado posible al manuscrito; sin embargo, el informante amplió con su narración el escrito original, por lo que a lo largo del texto se encontrarán comentarios entre corchetes que pretenden enriquecer sus vivencias.

Don José escribió y narró con lágrimas en los ojos y con una mezcla de coraje e impotencia, lo que sufrió durante esos largos y penosos 18 días. A continuación su testimonio.

MAPA 1

Migración de pueblos zoques, a consecuencia de la erupción del volcán Chichonal, en marzo de 1982



Fuente: Antropología de un volcán. Tesis de maestría, ENAH, 1995.

Yo, José Rueda Sánchez, les voy a contar una historia del volcán Chichonal. Les advierto que no es cuento, yo lo viví.

El día sábado 20 de marzo de 1982, fui a la colonia Volcán Chichonal, del municipio de Chapultenango, a comprar maíz.

Al llegar a la colonia encontré una mujer y una muchacha que estaban lavando en la tubería; al mirarme de lejos me dice:

—Oye señor, ¿de dónde vienes?

—Pues yo voy de la colonia Vicente Guerrero, del municipio de Francisco León.

Y me dice pronto la señora con fuerte voz:

—Oye señor, ¿ustedes ya saben que el volcán ya está para reventar?, porque vino un señor científico, él vino a avisar a la gente de esta colonia para que salgan ya, porque para el 28 de este mes va a ser la primera erupción del volcán.

Y yo le contesté:

—Pero nosotros no tenemos cuenta [no tenemos preocupación] del volcán, por el contrario, nos estamos preparando para la fiesta del 5 de abril, del patrón San Vicente Ferrer.

Dice la señora:

—Si es así, a ver si nos compran puercos, pollos, pato, pavo, gallina; cuestión de animales grandes, vacas, becerros, están de venta para poder pagar el pasaje, ya para que nos vayamos al otro rumbo, porque muchos [de] mis compañeros ya están preparados para salir.

Y yo le dije:

Pues yo no vine dispuesto a comprar cosas, animales, pero les voy a avisar a mis compañeros. —Y compré mi poquito de maíz.

Regresé a la colonia Guerrero y por la tarde les conté a mis compañeros de Guerrero, y no creen también del volcán.

Cuando el día domingo 28 de marzo, me cuenta también el señor Pablo Juárez que fue a Francisco León y que encontró un señor del pueblo que se llama Amancio Febrero, que es un comerciante de Francisco León, quien le dijo:

—Oye Pablo, la gente de Guerrero no se están saliendo a ninguna parte, porque ya el volcán ya está para reventar hoy en la noche.

—Sí, lo cuentan mucho, pero nosotros no le tenemos miedo al volcán. —Y le dijo el señor Amancio:

—Si quieren algo, cosas de mercancías, les voy a dar fiado arroz, azúcar, maseca, frijol, maíz, harina, cosas comestibles para la fiesta del 5 de abril, avísale a tus compañeros.

Pablo le vino a avisar a los demás compañeros de Guerrero y dijeron que mañana nos vamos a Francisco León.

Y cuando en la noche del domingo 28 de marzo, como a las nueve de la noche, oigo que gritaba la gente: ¡ya el volcán está reventando!, y pasaba la gente gritando atrás de mi casa que se iban a ver el volcán donde se revisa [divisa] y me salgo de mi casa y me voy también a revisar pronto, y es que estaba ardiendo como castillo, tronaba como bombas y cohetes, echaba

humos negros, humos rojos, y la tierra se sacudía. Dentro de un momento se empieza a caer las piedras y gravas, y mis compañeros algunos querían salir huyendo, que se iban a Ocotepéc, algunos más para [el estado del] Campeche y otros regresaban en el camino, y otros tantos se iban a la iglesia a hacer la oración.

Yo con mi familia me cambié a la otra casa nueva de lámina de zinc, porque tenía siete días de que se alivió mi esposa y tres personas que estaban enfermas de sarampión, mis hijos con calentura [además del recién nacido], y dentro un momento empezó a caer más piedras y grava y arena, yo me fui también a la iglesia unos momentos y toda la gente estaba llorando por tanto miedo porque pensaban que era el fin, y dentro de dos o tres horas empezamos a bajar la arena sobre el techo de las casas para que no se caigan las casas por tanto peso de mucha arena, y además de eso volvió a caer más y más ceniza candente. Así pasamos la noche.

Lunes 29. La mañana amaneció muy triste, como muy nublado y amarillo, también los arroyos estaban muy amarillos, y como a las 9:10 de la mañana [tenía reloj de pulso] me fui en el campo a ver mis animales, que eran una vaca con cría y una bestia; los encontré muy tristes, pobres animalitos, bien bañados de pura ceniza y la pastura gigantales toda tapada de pura ceniza, y el aguaje donde toman los animales bien turbio y espeso de pura ceniza, ni para tomar agua o comer la pastura no se podía, se iban que por acá y por allá y no encontraban nada qué comer.

[Martes 30 y miércoles 31 de marzo. No hay registro de estos días, pero la comunidad se organiza para solicitar ayuda del exterior; muchos salen a buscar refugio a comunidades vecinas, otros más, son comisionados para resguardar la iglesia y celebrar la novena al Santo Patrón].

Jueves 1 de abril. Salí la comisión [integrada por ocho personas que el pueblo había elegido] para ir a Pichucalco a reportar que cómo quedamos, y pasando por el municipio de Chapultenango encontraron al sacerdote que trabajaba en la zona, quien les preguntó para qué iban y el sacerdote les dijo que no se vayan porque la erupción del volcán va a ser más fuerte para el día siguiente, y entonces regresaron para atrás. Llegaron como a las cuatro de la tarde de vuelta a decir todo lo que dijo el sacerdote. Avisaron a la gente de Guerrero, quienes salieron el mismo tiempo en la tarde entrando la noche, y todos salieron para caminar como ocho leguas (32 kilómetros aproximadamente) a pie para llegar a Ocotepéc. Algunos quedaron a medio camino por no tener lámpara, en tanto que otras mujeres se aliviaron a media montaña.

Yo me quedé con mi familia [en Vicente Guerrero], porque estaba siete días de alivio de mi esposa y tres mis hijos enfermos de calentura y sarampión [más el bebé recién nacido]. Por ese motivo no pude salir de mi colonia, en vez de cargar mi esposa y tengo tres enfermos de ninguna manera no puedo salir, y me cambié en otra casa de material y me vieron que me quedé y quedaron [para ayudar a mi esposa en sus quehaceres, pues estaba convaleciente] el señor Regino Pablo con su esposa y Ventura Altunar Pablo con

su esposa y Secondino Pablo, [y] Vicente Pablo, quedaron porque son mis conocidos, casi son mis familiares.

Viernes 2 de abril [a seis días de la primera erupción]. Llegaron como tres personas, gente para mí, que me querían ayudar a cargar mi esposa, y yo les dije que no se podía porque era mucho caminar ocho leguas a pie, con carga, porque era muy feo el camino, árboles caídos, ceniza caliente, ríos tapados y pura piedra por la subida de Ocotepec, y como tengo tres enfermos y mi esposa y mi pichi [les agradecí la ayuda, pero ¿cómo caminar en la ceniza caliente?, en vez de avanzar, retrocede uno].

Y como a las once de la mañana llegó un señor de la Ribera de Trinidad que se llama Gregorio García Hernández y Eulalio Cruz, Refugio García Pablo y otros dos muchachos que me vinieron a visitar, que cómo estoy, pues yo le dije:

—Yo estoy en gracia de Dios, aquí con grande pena, porque hemos visto grandes maravillas que hemos visto jamás, y yo no puedo salir para ningún lado por mi familias enfermas que tengo.

Y el señor Gregorio me dijo:

—Pues pídele a Dios. Haga tu oración para que Dios nos ayude donde estamos todos sufriendo con nuestra familia.

[Las costumbres son compromisos que se cumplen, así que] cuenta de las doce del día nos fuimos a la iglesia a rezar el Santo Rosario y el Salmo o Intermedia, y era el séptimo día de la novena del patrón San Vicente Ferrer. Rezamos la novena porque estaban invitados para la novena, la Ribera Trinidad como padrinos, así como la costumbre anterior, y después nos despedimos con el señor García, y [antes de irse] me contó todo lo que sabe de la Sagrada Escritura, lo que dice El Señor, que no era el fin, que se hizo la erupción del volcán, eso todo lo tenemos que pasar aquí en el mundo; y por último me saludó, me dijo que iba a venir a visitarme otra vez el lunes que era el mero día del patrón San Vicente, para festejarlo, pues tenía el compromiso y tenía que cumplirlo, y se fue a su ribera.

Como a las seis de la tarde llegaron dos señores: Cleofas López [y] Raymundo Altunar Altunar, que vinieron de Pichucalco, quienes fueron comisionados a pedir ayuda para su comunidad de Guerrero y me preguntan que dónde se fueron toda la gente de Guerrero y yo le dije que todos fueron a rumbo de Ocotepec y ellos venían muriendo de hambre, estaban muy enojados por sus familias, pues no se encontraban en sus casas, y yo les dije:

—Vamos allá donde estoy, vamos a comer algo y nos fuimos. Comieron, y me cuentan cómo caminaron en el camino porque venía puro ceniza por la cara, como borrachos, y no eran [no estaban borrachos], estaban en juicio [nos reímos] y dijeron que habían quedado dos en el camino: Damacio López Pérez y Pablo Sánchez López, quienes venían borrachos, por eso no avanzaron de caminar.

Para amanecer sábado 3 de abril, al filo de la media noche llegó Damacio López Pérez, y pidió comida y la prepararon para que coma y comió, y el otro ya no llegó, el Pablo Sánchez López, porque quedó en medio del cami-

no, porque propasó de tomar, se quedó durmiendo en camino [tiempo después me enteré que en realidad Pablo Sánchez había sido muerto al pretender conseguir alimentos mediante el saqueo, presumiblemente en la ribera Guadalupe Victoria], y Damacio llegó con un litro [de aguardiente] de matacaña.

Después de la comida, empezaron a tomar y tenían grabadora, empezaron a bailar con tres personas, y me daban, me invitaban que yo tome también, pero yo no quise tomar porque estábamos en peligro. Casi esperar la muerte y me dicen tómalo para que no lo sintamos en cuanto haya otra erupción del volcán y le dije:

—Ni lo quiera Dios, en vez que hagamos la oración y vamos a morir de borracho no es posible. Y cuando de repente como a las tres de la mañana, ya para tres de abril, cuando oigo otra erupción que viene con fuerte viento y fuego, con trueno y tronando rayo que por acá y por allá se veía cerca de la colonia donde estamos, como a quinientos metros de distancia alrededor, y el viento lo levantó el polvo o sea la ceniza, y el borracho se venía donde estoy yo tapando mis hijos para que no se murieran por tanta ceniza que se levantó por mucho viento, y el Damacio que estaba borracho se quedó agarrando en un seto de caña brava [pilar de construcción] que era cuarto, rezando el Padre Nuestro antes que muera y Dios no quiso que nos morimos en ese mismo tiempo.

Cuando se calmó el fuerte viento y el fuego que venía y los tres borrachos se durmieron, y yo no me dormí por tanto miedo de fuego, porqueapestaba de puro como pelo quemado y fuerte azufre queapestaba en el momento hasta que amaneció.

Domingo 4 de abril. Como a las siete de la mañana salieron a buscar el borracho que se había quedado en el camino y no pudieron pasar por el fuego donde se ardió toda la planta; tuvieron que regresar en el mismo momento y me vinieron a avisar pronto que por ahí viene el fuego, y mi esposa empezó a llorar, caminando con su pichi [bebé] que era de doce días que se nació y yo cómo lo llevo mis tres enfermos y me fui también a seguir mi esposa. Caminamos como un kilómetro, allí en el Río Grande y en el otro lado del río estaba el fuego que nos impedía el paso y tuvimos que regresar muy despacio porque era pura subida y les dije a los demás:

—Ahora vamos en la iglesia, allí vamos a morir y nos fuimos y allí quedamos, y al llegar en la iglesia rezamos la oración y el Santo Rosario; ahí pasamos el día y como a las seis de la tarde nos cambiamos al curato, le dije yo “allí vamos a dormir que haya otra erupción”.

Volvemos a entrar en la iglesia y nos acomodamos para dormir, y como a las siete de la noche cuando empieza otra erupción más fuerte y pronto tuvimos que estar en la iglesia con mi familia, inmediatamente [nos] metemos abajo del altar con todo y mi familia para que no nos lleguen las piedras encima porque el altar era de concreto y el volcán es que tronaba más fuerte.

Pero que tan tremenda maravilla y se veían las piedras, se pasa por la lámina, se brincotean las piedras sobre el piso, sobre las bancas, sobre las

nada, nomás pura ceniza, no parecía camino donde era, no se podía pasar, muchos árboles caídos y llegué en el Río Grande, encontré bien seco no había nada de agua, pura ceniza, encontré varios ganados muertos en el río, toros sementales, vacas, becerros, novillonas, por cientos de cabezas, daba lástima por los animales muertos.

De suerte que yo conocía algunos manantiales, así llegué a la Ribera Trinidad y no se podía entrar, no más fui a revisar [divisar] que no aparecían las casas, la iglesia, la escuela, otras casas de materiales, pues por fin no había nada [todo había sido sepultado por la ceniza], y me regresé por rumbo colonia Naranjo y tampoco había nada, sólo muerte, y el viento lo levantaba la ceniza [comprendí entonces que mis hermanos no habían vuelto, pues habían perecido sepultados bajo toneladas de roca candente].

No se podía caminar y el mismo tiempo oigo el reporte en el radio [que me había dejado a cuidar mi sobrino cuando huyó rumbo a Ocoatepec, el cual me servía de único medio de comunicación con el exterior], se reportaba mi hijo Filogonio Rueda Altunar, quien estaba en Villahermosa, Tabasco, dice en el reporte: "El joven Filogonio Rueda Altunar, le comunica a su papá, José Rueda Sánchez, porque no sabe nada de él". Y me arrepentí por mi hijo que está en Tabasco y yo en peligro, entonces le dije a mi esposa que ya son tres veces que está pasando el reporte de nuestro hijo en Tabasco [entonces lloramos de tristeza y nos abrazamos] y le dije:

—Yo voy a ver mis dos hijos cómo están.

10 de abril, Sábado de Gloria. Hoy es el día más triste [para entonces una de mis hijas, enferma de sarampión, ya había muerto; la enterré a orillas del poblado]; salí [con \$340.00 en la bolsa] como a las cuatro de la mañana, con Modesto Hernández Juárez, quien estaba cuidando la bodega de café, se fue conmigo a reportar la bodega que se estaba quemando.

Llegamos a Chapultenango, no había nadie y más adelante como por medio camino venían cincuenta federales [a 15 días de la primera erupción] a prestar ayuda. Habían salido de Pichucalco, y me preguntan que dónde nos íbamos y yo le contesté que voy para Tabasco a ver mis hijos cómo están y me preguntan cómo estuvimos y les platiqué todo lo que sucedió por la colonia y me dio una carta que le entregué en la oficina en Ixtacomitán con el capitán y me fui. Me llegué como a las tres de la tarde y me dieron de comer y me tomaron los datos que traigo de mi casa y todo lo di lo que sucedimos con mi familia, y como a las cuatro de la tarde me salí en Ixtacomitán en una camioneta y no me cobró nada mi pasaje hasta en Tabasco.

[Nunca antes había estado en la ciudad de Villahermosa, Tabasco] y me llegué directo en la oficina radiodifusora [según el relato se trataba de una oficina de televisión que cubría el evento telúrico] en canal trece y me dieron de comer, a cuenta de la cena, enseguida me tomaron los datos, lo que llevo y lo di todo lo que sucedimos con mi familia en mi casa y me dijeron:

Descanse un rato José Rueda, a las doce de la noche te vienes a dar dato otra vez. Y llegó las doce de la noche. Me llamaron de nuevo y me fui y me dieron una silla, pasa en la mesa y me empezaron a tomar dato, me tomaron

mesas de la iglesia y temblaba la tierra y se sentía como que se está rajando la tierra, y nosotros rezamos la oración, el Santo Rosario con letanía, y como somos como hermanos adoradores, tenemos puesto el distintivo y así esperamos la muerte y oramos como lo hizo nuestro Señor Jesucristo en el Monte de Olivo antes de entregar su vida, en el evangelio de San Juan, capítulo XVII, verso entero, y así orando, orando se calmó poco a poco y allí dormimos, abajo del altar, sentados, allí pasamos la noche.

Lunes 5 de abril [a nueve días de la primera erupción]. El mero día de San Vicente Ferrer, como a las cinco de la mañana, otra erupción, empezamos a rezar la oración y estuvimos allí como a las ocho y media de la mañana y no amanecía, estaba bien oscuro y se oye que estaban cayendo las casas, escuela, casa ejidal, casa de los maestros, y más se cae la ceniza y nosotros hacemos oración abajo del Altar y otro gran temblor y nosotros muy apenados, esperamos la muerte y como a las nueve de la mañana cuando se cae [el techo de] la iglesia como de 35 metros de largo, y nosotros quedamos encuevados abajo del Altar y se levantó la ceniza que estaba sobre el techo de la iglesia y esperamos hasta que se aclaró como a eso de las once de la mañana o doce del día, y enseguida empecé a buscar dónde puedo salir, porque quedamos tapados completamente; no se dejaba pasar por las vigas y tijeras, reglas, láminas y fibracel y tanto clavo que no se dejaba pasar. "¡Dios mío y mi familia todos enfermos!" Dios quiso no nos morimos ni golpeamos.

Y teníamos [con nosotros] una viejita como de 75 años de edad que [la] habían dejado tirado sus hijos, porque sus hijos ya habían salido, su mamá la dejaron porque era una ciega que no mira por eso sus hijos la abandonaron. Sus hijos se llaman uno es Lorenzo Jiménez González y otro Juan Jiménez González, y yo la tuve que mantener y proteger la pobre viejita durante los días que estuvimos sufriendo.

Martes 6 de abril. Llegaron mis compañeros que vinieron de Ocoteppec; me vinieron a ver, que ellos pensaban que yo ya estoy muerto. Yo le dije:

—Pues gracias sea Dios que yo estoy sufriendo con mucha paciencia con mi familia enferma, pues ya lo pasamos todo el peligro tan tremendo que tan grandes maravillas que nunca hemos visto, lo sentimos que ya era el fin del mundo, pues yo me imaginé que era prueba de Dios. Vieron sus casas destruidas, recordaron muchas cosas y lloraron amargamente por mí, y yo lloré también.

[Miércoles 7 y jueves 8 de abril. No hay registro de estos días, pero la gente trataba de rescatar sus pocas pertenencias y guardaban celosos ya una fotografía, ya una moneda, ya una imagen cristiana o lo que fuera. Se prestaban ayuda unos a otros y se visitaban de una colonia a otra].

El 9 de abril era Viernes Santo, recé la oración del vía crucis y después me fui a la Ribera de Trinidad a ver los hermanos que me vinieron a visitar. ¡Jueves pasado: Gregorio, Eulalio, Refugio y otros muchachos; me pasé en el campo de aviación y estaba quemada la bodega de café de muchas toneladas, como doscientas cincuenta toneladas de café embodegado; bueno, y me seguí mi camino me pasé en el cafetal, todo estaba quemado, no había

foto y me grabaron mi palabra [ahora sé que son cámaras esas chingaderas], todo lo que dije como una hora me tardé dando mis datos, y me televisaron.

Al otro día, domingo 11 de abril, como a las siete de la mañana, lo reporté mis hijos que dónde se encuentran, que lo estoy esperando en el canal trece, y hasta las once de la mañana llegó mi hijo Filogonio Rueda, en el canal trece; de lejos lo miré, estaba saliendo en taxi, me acerqué [no pudimos hablar, sólo nos pusimos a llorar], después me saludó mi hijo y me empezó a preguntar que si cómo estoy y me puse a llorar, y después de eso me invitó a comer y nos fuimos hasta en casa de su patrón y llegué, saludé al patrón, ahí nos platicamos y después nos fuimos a buscar otro mi hijo, José Cirilo Rueda Altunar. Y llegamos. En cuanto lo miré, mi hijo, empezó a llorar; después de reponernos un poco, nos fuimos a pasear un rato con mis hijos.

Y al otro día, lunes 12 de abril, me dieron regalos, muchas cosas para mi familia, y salí de Tabasco y me llegué como a las cuatro de la tarde en la colonia Guerrero, y mis familia ya no estaban en la casa y me quedé muy arrepentido por mi familia, que dónde fueron; anduve por toda la colonia y no estaban, entonces agarré mi camino para Ocotepéc, ya muy tarde, con mucha hambre (ignoraba que mi esposa me había dejado posol y algunas tortillas entre las vigas de la casa, de igual manera que habían venido por ella mis paisanos desde Ocotepéc para llevarla a como diera lugar).

[De la viejita ciega de la que hablé anteriormente, la dejé, pues pensé: "si me quedo a cuidarla van a venir esos soldados y me van a obligar a cargarla hasta Ocotepéc, mejor doy parte a la autoridad para que vengan por ella, pues sus hijos la han tirado"].

No había nada que tomar, ni agua; como a las cinco de la tarde caminé como ocho kilómetros y me quedé en el camino, en una troje.

Al otro día, martes 13 de abril, como a las seis de la mañana me salí ya para Ocotepéc, casi muriendo de hambre. Llegué como a las doce del día en Ocotepéc y encontré a mi esposa en la calle que me estaba esperando, y yo llorando con mucha hambre, y le dije a mi esposa y cómo vino que estaba de veinte días de alivio, que yo me imagino que llegó muy maltratada de tanto caminar a pie muchos kilómetros y tan larga la subida y mucha piedra en la subida.

Y me descansé y me dieron de comer y ya más tarde llegó el [camión de] volteo ya para mí, que yo me salga para La Chacona [campamento de damnificados en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez] y le dije al chofer que no puedo por mi esposa porque la traigo enferma y le dije si me dan cabina para mi esposa y me dijo que no, y yo le dije que no es piedra o arena mi esposa para que la lleven así no más arriba, y más se pone bravo el chofer y me quedé para el otro día.

Miércoles 14 de abril. Hasta que encontré camioneta entonces me dieron cabina para mi esposa; le supliqué con buena manera, y me tengo que salir de Ocotepéc para Coapilla, de Coapilla a Copainalá y de Copainalá a Chicoasén. En Chicoasén agarré combi a La Chacona y de La Chacona me quedé "n lado y fui a buscar a mi hermanito Antonio Rueda Sánchez, y me

empecé a llorar amargamente y había mucha gente, millones de gente y me tomaron mis dos enfermos que tengo, me mandaron en hospital Seguro Social para un mes y dentro de un mes no pude trabajar en ninguna chamba, y en La Chacona nos dan comida pero muy mal hecha y hasta con gusano, se da lástima que ya no es igual como en la casa.

[Los soldados nos trataban muy mal. Nos apuntaban con sus armas, nos querían matar, nosotros no temblábamos, al otro día nos fuimos a quejar ahí donde hacen el periódico. Los soldados fueron corridos, pero llegaron otros. Si son bien chingones, los jefes volando en helicópteros; los federales que enviaron, muchos dicen que murieron durante las incursiones que hicieron en las diversas etapas del Chichonal, al parecer no es cierto, pues por acá llegó uno y me contó que en realidad desertaron. Fue mucho después que llegaron a la verdadera zona de desastre, pero esa es otra historia].

Finalmente, sólo un favor te pido: que cuando vayas a [Viejo] Vicente Guerrero, busques a Lorenzo Jiménez González, quien vive atrás de la iglesia, y pregúntale que ¿dónde dejó a su mamá?, si acaso tienes miedo, dile que vas de mi parte.

La viejita ciega murió ocho días después de haber llegado a La Chacona.

EL DIBUJO, LA VOZ Y LA TIERRA

PIERO GORZA*

Los dibujos y la comunidad

El trabajo consiste en utilizar el dibujo como fuente de información para notar cambios en los procesos de percepción y comunicación visual al interior de culturas que transitan de la oralidad a la escritura.¹ En este sentido, el objeto del presente escrito comprende la lectura de dibujos de niños indígenas de la escuela primaria de San Andrés Larráinzar, comunidad maya-tzotzil de Los Altos de Chiapas, México. Debemos precisar que hemos tenido disponible una cantidad significativa de material: 780 dibujos, de los cuales 200 fueron hechos en 1980 y 580 en 1995. En el primer caso, el tema versaba sobre la representación del pueblo natal; en el segundo, además, sobre el pueblo deseado. Cada trabajo estaba provisto de nombre y apellido, edad, grado escolar y lugar de residencia del autor. Sólo en 1995 se decidió hacer más articulado el experimento, utilizando expresión gráfica y escrita en relación con el progreso en las competencias de los alumnos. En los niveles iniciales, el experimento preveía la combinación primaria de descripción pictórica y palabras; para los grados intermedios, la imagen debía estar provista de bre-

* Centro Interuniversitario Di Storia Dell'America Latina Università Di Torino.

¹ El presente trabajo se presentó en la Feria del libro de Torino, el 24 de mayo de 1997. Se puede consultar el documento <http://www.alpcom.it/centasis/impermedialab/red/red.html>.

ves escritos; en los finales, la composición escrita se complementaba con la ilustración. Esta operación fue útil para registrar diferencias y coincidencias entre distintas formas de representación del espacio vivido. El mismo lapso que separa los dos momentos de la investigación, ha permitido registrar aspectos relativos a los cambios en la comunidad.

Si tomamos en consideración el conjunto de dibujos, nos damos cuenta de que ellos se presentan como espejo y proyecto de un camino identitario, que se articula en el interior de contextos en los cuales la interpretación del ser se relaciona constantemente con los espacios de la tradición y los horizontes de espera.

Poniendo más atención en los autores que en los textos, podemos constatar rápidamente el fuerte crecimiento de la escolaridad en estas últimas décadas: en el año escolar 1980-1981 se registraron 457 alumnos inscritos en la primaria Benito Juárez, de los cuales 140 eran mujeres; en el ciclo 1995-1996, encontramos 587 alumnos, 322 hombres y 262 mujeres, pero ya existe otra primaria en la misma cabecera municipal con más de 450 alumnos. Podemos añadir que no se trató sólo de un incremento cuantitativo de presencias, sino de un cambio en la mentalidad que favoreció el acceso de las mujeres a la instrucción, que ahora representan casi 45% del total de los alumnos.² Por otro lado, nos impresiona la edad de los estudiantes, que oscila entre los seis (raramente los seis) y los dieciocho años (dos).³ La mayoría de ellos jóvenes reprobados o integrados más tarde al ciclo de estudio, acontecimiento que evidencia la notable situación de retraso respecto a la edad regular de inscripción a las clases. De hecho, nos encontramos frente a dos datos: el primero que habla de integración interétnica y de una progresiva adhesión a los proyectos escolares nacionales, en cuanto que son percibidos como instrumentos de mejoramiento del estatus social; el segundo, que denuncia retardo e irregularidades en la asistencia a la escuela, lentitud en la comprensión de los programas de la Secretaría de Educación Pública, lejanía cultural entre el contexto indígena y el nacional.

² Archivo de la escuela Benito Juárez, San Andrés Larráinzar. Agradezco al director Carlos Pérez Sánchez que me permitió consultar los datos y me ofreció su preciosa colaboración.

³ Los datos se refieren sólo a la escuela Benito Juárez en el año escolar 1995-1996.

Universalidad de los problemas existenciales y particularidad de sus soluciones

Queremos comenzar parafraseando a Clifford Geertz, para quien los problemas existenciales son comunes en el mundo, pero sus soluciones varían según las tierras y los pueblos.⁴

Si tomamos en consideración los dibujos desarrollados en 1980, estaremos ingenuamente sorprendidos por las modalidades de representación de los objetos en el espacio (figura 1).⁵ El elemento dominante es el territorio en cuyo interior se hunden reducidos y arcaicos asentamientos, siempre caracterizados por una significativa presencia de animales y utensilios de trabajo. Los diversos objetos representados en el espacio están privados de relación y a menudo se distribuyen en un orden circular. En los casos de personas que provienen de parajes lejanos (conjuntos de casas diseminadas en el territorio), la hoja blanca parece infundir temor, por lo que los signos están relegados a sus márgenes.

A la luz de simples indicaciones gráficas podríamos, erróneamente, deducir una relación orgánica entre hombre y territorio, que podría parecer confirmada por la forma tradicional de asentamientos que es el de la comunidad dispersa, que gravita alrededor de un centro ceremonial, *Tec lum*, un tiempo representado por las montañas sagradas, hoy, por la así llamada cabecera municipal. Sin embargo, sabemos que esta forma de representación corresponde a una etapa infantil y universal de la percepción del espacio, no jerarquizada todavía en modo analítico y distribuida según cartas cartesianas. Además, parece interpretable a la luz de una consideración elemental por la cual el horizonte siempre se presenta a nuestros ojos naturalmente doblado. Si miro la línea del mar, ésta me parece arqueada y enrollada.

Si hacemos hincapié en la totalidad de las pruebas, rápidamente resulta evidente una relevante habilidad topográfica que se registra progresiva en las diferentes edades, en detrimento de una escasa competencia en el uso de la comunicación escrita. La explicación de esto podría remitir a una pregunta instintiva: ¿Cuál es el texto a través del cual el mundo de un indígena se transforma de una caótica distribución de

⁴ C. Geertz, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 340.b

⁵ Por problemas técnicos, se presenta un número muy reducido de dibujos y por lo tanto muchas consideraciones que quedan sin ejemplo.

elementos a un cosmos inteligible?. Para responder es necesario hacer referencia a otras informaciones, a los datos provenientes de la investigación etnográfica. En este sentido, podemos declarar que los dibujos se transforman en objeto y pretexto de nuestro discurso.

Comunidad y territorio

Para entender la relación entre comunidad y territorio podemos referirnos al modo en que los mayas-tzotziles se definen a sí mismos en relación con el espacio habitado: *Batz'i viniketic* son los hombres verídicos, en cuanto que son ellos los que viven en un territorio legítimo asignado a ellos directamente por los dioses. Por lo tanto, no asombra que en las lenguas mayas existan dos formas para nombrar un territorio: *osil* y *lum*. El primero es un terreno definido por su valor de uso, el segundo es una entidad dotada de un alma. De hecho, *Ch'ul balumil* es la tierra sagrada, personificada como madre en la expresión *Jme'etik balumil*. La tierra no se puede poseer, ésta se puede habitar en razón de un pacto estipulado con los dioses y renovado con los rituales. Para tomar prestada una cita, ésta sólo puede ser habitada poéticamente. En razón de cuanto es afirmado, casi todas las ceremonias públicas son finalizadas con procesos de reconstrucción del territorio en relación al desarrollo de la red de las relaciones sociales. Podemos afirmar que la comunidad y el territorio se presuponen recíprocamente. Este proceso pone directamente en juego los estatutos de la cultura nativa y el problema de la comunicación entre el presente y el pasado.

Cuando pensamos en las formas de transmisión del conocimiento en estas comunidades, fundadas sobre todo en la oralidad, debemos recordar que la conquista significó la decapitación de una clase dirigente autóctona que tenía el monopolio del conocimiento, ordenado de manera orgánica, y que ha dejado al sentido común y a la gente del campo la herencia fragmentada de su visión del mundo. Los hombres concretos e históricos han interiorizado este bagaje cultural en su modo de relacionarse con la tierra y con sus semejantes. La continuidad del saber autóctono ha encontrado su propio libro en la lengua y el territorio. En la etimología de las palabras y en la sintaxis se ha conservado una peculiaridad de la que todavía podemos ser testigos. La voz y el territorio han modelado gestos y conductas, despegándose como páginas de un texto a través del cual el mundo tomaba significado y se convertía en tal. En

este punto podemos corregir la afirmación precedente, por la que se afirmaba el carácter a menudo preponderantemente oral de estas culturas. Ellas han usado siempre una escritura particular, que es esculpida en el territorio. Este último ha asumido el perfil de una memoria sedimentada. De hecho, los *Totilme'il*, literalmente "los padres y las madres", o bien los antepasados, continúan viviendo en el monte junto con los naguales, *alter egos* zoomorfos del alma de cada viviente. Además, la muerte de los dioses, condición de la existencia del cosmos actual, se realizó con la diseminación de lo sagrado en el espacio. Por estas razones, cada gruta, cada manantial, cada monte tiene su historia y es el fruto de una urbanización simbólica.

Sin embargo, la mención de la escritura nos ofrece una imagen todavía reductiva, ya que si a ella se puede hacer referencia hay que agregar que es animada y posee voz al grado de establecer un diálogo constante entre lugar y habitante. Cualquier indígena puede contar acerca de cuevas y manantiales que hablan y de animales que unen los hilos de un discurso que pone en relación a los seres humanos con las generaciones pasadas. En este sentido, un territorio habla la lengua del pueblo que hospeda y un indígena pertenece a una comunidad sólo si sabe leer y escuchar el territorio en el que habita. Desde los primeros vagidos los niños crecen en esta escuela.

Cuando pensamos en la percepción del espacio hacemos referencia a mapas mentales y a parámetros que varían según las culturas. Por ejemplo, los sueños abren otros escenarios, reales como los diurnos. Para los mayas actuales la experiencia onírica es un momento fundamental, si bien particularmente peligroso de la existencia: allí se juegan la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la amistad y la rivalidad. En la oscuridad de las casas, las familias pasan horas discutiendo sobre el mundo de la noche. Esta práctica hermenéutica acerca los dioses a los hombres y reúne la historia de la comunidad en los horizontes de espera de cada persona. Y es propiamente el carácter íntimo de este nivel de la realidad que conjuga el territorio con la identidad indígena y que nos permite afirmar los estrechos vínculos entre mapas mentales y paisajes culturales.

El tiempo tejido en el espacio

El ojo narrante es el de una niña que adorna su propio hábitat con los objetos de trabajo: la mesa redonda para tortillas, las ollas, la lana puesta

a secar, los dibujos tradicionales de los huipiles (figura 2). En muchos otros dibujos, no falta la milpa, el cultivo básico que nutre al hombre hecho de maíz. En los gestos continúan viviendo los antiguos mitos, las antiguas gramáticas que han permitido la formación del mundo tal y como ahora se presenta. Lo natural, lo construido, lo imaginado se ofrecen como resultado de un pensamiento simbólico sobre el espacio. También los vestidos tradicionales de las mujeres repiten una obsesión topográfica y normativa: colocar a las personas en el interior de la comunidad y del cosmos (figuras 3 y 4).

Si imaginamos los huipiles abiertos, hallamos la figura de la cruz que remite a los ejes de orientación del mundo maya, de los cuales el principal está orientado este-oeste, mientras que el otro sólo indica los dos lados del mundo. La misma imagen colocada verticalmente habla de un espacio tripartito. La operación parece sugestiva también porque en las lenguas nativas las inscripciones alto-bajo y este-oeste coinciden. De tal cosmología encontramos la confirmación en la figura del diamante (figura 3) evidenciada por el ingenuo dibujo de una niña (figura 2, imagen a la izquierda).

Estamos en frente de un verdadero glifo que describe un universo pensado en tres niveles: cielo, tierra e inframundo. Según la hipótesis de Holland, eso se puede imaginar como dos pirámides opuestas de base cuadrada. Al centro está el plano de la tierra, mientras los trece escalones proyectados hacia lo alto constituyen el cielo; los nueve hacia abajo, el inframundo. Desde el centro de la tierra se levanta un árbol sagrado que con las ramas sostiene la pirámide, cuyos escalones destacan el transcurso de las horas.⁶ En los tejidos rituales conviven ya sea animales míticos que cuentan el tiempo y la creación, ya sea signos que hablan del rol de la persona que porta el vestido. La irrupción del tiempo en el espacio señala la vida de la comunidad. En los calendarios antiguos, que todavía orientan la vida agraria y ritual de los grupos nativos, los días y los años están definidos en relación con los lugares y con los cuatro ángulos de la tierra, evidenciando una vez más la centralidad de la comunicación, que es contemporáneamente cósmica y cotidiana. Así como

⁶ Véase W.R. Holland, *Medicina en los Altos de Chiapas*, INI, México, 1989, pp. 45-46. Parece interesante citar las críticas de Köhler a la reconstrucción de Holland, por la cual es erróneo plantear la hipótesis de un cosmos estructurado por dos pirámides escalonadas que se tocan en su base, de las cuales la de las horas diurnas apunta hacia arriba, y la de las horas nocturnas al contrario, hacia abajo; en U. Köhler, *Ch'ulelal - Alma Vendida*, UNAM, México, 1995, pp. 98 - 118, planteamos el problema y dejamos abiertas las dos posibilidades.

sucedía en los códigos indígenas y en la cartografía colonial, en los que los glifos estaban dispuestos en forma de cornisa alrededor de los mapas; estos dibujos esquemáticos narran cómo un territorio antes de ser una entidad geográfica es una historia. Si se pierde un territorio se pierde la memoria y, por lo tanto, se disuelve la comunidad. La obstinada resistencia indígena de defender la tierra es una explicación de este estrecho vínculo.

Gramáticas culturales y horizontes de espera

Los dibujos de 1995 hablan de un diálogo interétnico más fijo, sin que por esto la vocación cartográfica se haya desvalorizado en el tiempo. Al contrario, podríamos decir que la mayor familiaridad con la pluma y el lápiz ha hecho evidente aún más la diferencia entre competencias topográficas y dominio de la lengua escrita. Sin embargo, entre los mayas la escritura ha tenido siempre un valor casi mágico y existe seguramente un estrecho nexo entre habilidad quirográfica y poder, subrayado en estos últimos años también por la elección de muchos maestros para el cargo de presidente municipal.

Las redes de comunicación se han extendido, permitiendo la difusión de conocimientos y valores "modernos" en los pueblos indios. No obstante los antropólogos, las prácticas tradicionales han tenido que enfrentarse al tiempo y escapar a procesos de museificación. Casi todos los muchachos de San Andrés han individuado su futuro en profesiones propias del mundo mestizo mexicano, el de maestro(a), enfermero(a), conductor, albañil. Casi ninguno se ha acordado del antiguo trabajo del campesino y del comunero. Sin embargo, más allá de las apariencias, las tradicionales gramáticas culturales han sobrevivido y se han conjugado con las nuevas. El espíritu comunitario todavía ha permanecido como una herencia presente, mejor dicho, ha sido usado como poder contractual en las comparaciones con el mundo ladino, para adquirir espacios de vida: no asombra que las poblaciones locales continúen viviendo de acuerdo con normas consuetudinarias, aunque conocen la Constitución.

Encontramos indicios de esta visión del mundo en las lenguas autóctonas que todavía hoy prescriben la comunicación al interior de las comunidades. Etnolingüistas como Maurer, Laughlin, Lenkersdorf, han

evidenciado, justamente, cómo el idioma guarda elementos de una cosmovisión específica y cómo la sintaxis intersubjetiva de las lenguas mayenses, tan diferente de la indoeuropea, propone relaciones dialógicas entre hombre, grupo y mundo.⁷ El espíritu comunitario es algo más profundo de lo que surge de las acostumbradas distinciones entre comunidad y sociedad: es un elemento fundamental de un básico mapa mental.

En los dibujos en cuestión emerge una ruptura de gramáticas culturales, de expectativas, y, por otro lado, hay mundos que se encuentran y se conjugan de modo original. El país deseado semeja una metrópoli, prevé casas de más pisos, con ventanas, faroles y calles llenas de automóviles (figura 5). Sin embargo, en casi todos los dibujos las imágenes se refieren siempre al antiguo centro ceremonial, actualmente sede de la iglesia, del cabildo, de la escuela y del centro médico. En los territorios indígenas hay un lugar identificado como el ombligo del mundo. Este quinto punto cardinal, centro de reunión de los otros cuatro, es, naturalmente representado por una montaña de tierra, mencionado en los mitos y en el sentido común como el lugar de la instalación definitiva del santo patrono, héroe fundador del pueblo.

A partir de este espacio sagrado, los indígenas de San Andrés pueden llamarse *batz'i vinik*, los hombres verdaderos, y hacer referencia a la palabra *yajval lum*, para reconocerse cómo señores de la tierra. Se trata de un centro, desde el cual es posible interpretar el mundo y legitimar el derecho a la residencia.

Oralidad y escritura

A la luz de las consideraciones presentadas hasta ahora, podemos aventurar algunas reflexiones sobre los fundamentos antropológicos de la comunicación oral y escrita. Seguramente las comunidades han reservado a la memoria oral el rol de aval de la identidad. Las narraciones pueden rememorar el tiempo hasta 150 años. Es claro que el dato histórico y el mítico tienden a entrelazarse, garantizando una polisemia

⁷ C. Lenkersdorf, "Sujeto-objeto: Aporte a la sociolingüística, el español y el tojolabal", en *Anuario CEI, UNACH*, San Cristóbal de Las Casas 1989-1990, pp. 227-258. Del mismo autor, *Los verdaderos hombres, voces y testimonios*, Siglo XXI-UNAM, México, 1996. Parece oportuno hacer referencia también a las relaciones presentadas al III Congreso Internacional de Mayistas sobre el tema "Lengua y realidades": C. Lenkersdorf, *Las perspectivas del tojolabal*; E. Maurer, *Las perspectivas del tzeltal*; R. Laughlin, *Sagrada antorcha, sagrado espejo: las perspectivas del tzotzil*, III Congreso Internacional de Mayistas, Chetumal, 12 de agosto de 1995.

disfrutable en diferentes circunstancias. Por supuesto, los indígenas se atienen a un rígido sistema de cataloguización de los discursos con base en los contextos y en los principios regulativos y cosmogónicos del calor y del frío. Existen conversaciones privadas, antiguas, ceremoniales, emotivas y cada una de éstas responde a cánones estilísticos. Se podría subrayar cómo el uso de redundancias, reiteraciones al interior de los discursos rituales responden a la exigencia de añadir calor y belleza a los textos.⁸ La conservación de la lengua madre ha asegurado un soporte lexical y lógico a una visión del mundo que seguramente podríamos catalogar como específica y diferente respecto de la mestiza.

Por otro lado, la alfabetización probablemente se ha configurado como un momento de ruptura respecto del mundo tradicional, al mismo tiempo rico en horizontes pero cerrado en confines estrechos (el cosmos y el municipio).

La escuela ha incidido profundamente en varios niveles sobre las modalidades de percepción y representación de la realidad y sobre los sistemas de transmisión del saber. Ella ha favorecido, si bien con los límites que denuncian las estadísticas sobre analfabetismo, un cambio de lenguajes, una modificación del sentido común. No más la tierra y la casa, no más la voz sino la escritura y un lugar de aprendizaje separado de aquel en que se vive han reconstruido las jerarquías cognoscitivas. De la familia-colectividad al maestro de escuela, del saber indígena al saber nacional. La memoria, que encontraba en el anciano a su testigo, hoy hace referencia a nuevos interlocutores y a la página del manual. Con estas constataciones evidentemente no se quiere elogiar el mito del buen salvaje, ni tampoco atribuir siempre valores positivos a los procesos de integración, sino sólo hacer notar cómo la escolarización ha presupuesto una redefinición de las modalidades de orientación.

A menudo asociamos a las comunidades primitivas con la oralidad y a las sociedades modernas con la escritura y pensamos en un recorrido lineal de transformación de las primeras a las segundas. En nuestro caso, el enfoque no funciona tan fácilmente y permanece desplazado por el desarrollo de los acontecimientos.

Las comunidades indígenas, connotadas, con operación simplificadora, por una comunicación oral, no llegaron espontáneamente a la escritura, si bien sí a la tecnología. El uso cotidiano de la radio y su difu-

⁸ Véase G.H. Gossen, *Los Chamulas en el mundo del sol*, INI, México, 1969.

sión, cuya voz acompaña cada momento de la acción humana, respondió a modalidades comunicativas tradicionales, mudando lentamente los parámetros espacio-temporales y planteando nuevos horizontes de realización personal. Por contigüidad y repetición, nuevos escenarios se conjugaron a los tradicionales, modificando el sentido común, permitiendo a las nuevas generaciones acercarse a la escritura y a la escuela con un patrimonio cultural más articulado.

Figura 1



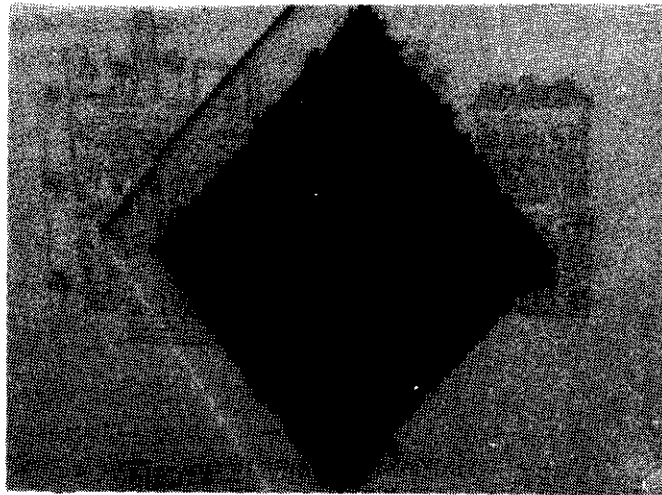
Andrés Hernández Pérez
(9 años), 1980.

Figura 2



Rosa Hernández Pérez
(12 años), 1980.

Figura 3



"El diamante". *Artes de México*, textiles. Chiapas.

Figura 4

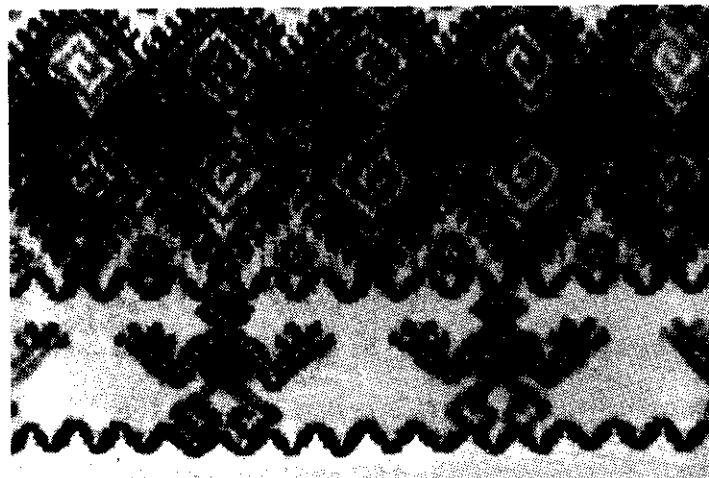
*Artes de México* textiles. Chiapas.

Figura 5



Gerónima Gómez Pérez
(10 años), 1995.

Referencias bibliográficas

- Bellingeri, M., P. Gorza y A. Terranova.
El pueblo pintado por los niños, [en línea],
<http://www.alpcom.it/entasis/ipermiedialab/red/red.html>
- Cardona, G. R.
 1986 *Storia universale della scrittura*, Mondadori, Milano.
-
- 1981 *Antropologia della scrittura*, Loescher, Torino.
- Leroy, Gourhan.
 1977 *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino.
- Fábregas, A.
 1993 "El textil como resistencia cultural", *Artes de México*, XIX, primavera, pp. 25-31.
- Geertz, C.
 1987 *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna.
- Gorza, P.
 1996 "Grammatiche e paesaggi culturali tra gli indigeni tzotzil di San Andrés Larráinzar", Congreso Internazionale de Americanistica, XVIII, Perugia, 10-12 maggio. Memorias en prensa.
- Gossen, G. H.
 1969 *Los Chamulas en el mundo del sol*, México, INI.
- Holland, W. R.
 1989 *Medicina en los Altos de Chiapas*, INI, México.
- Jimenez López, Lexa.
 1993 "Cómo la luna nos enseñó a tejer", *Artes de México*, XIX, primavera, pp. 40-43.
- Köhler, U.
 1995 *Chonbilal Ch'ulelal - Alma Vendida*, UNAM, México.
- Laughlin, R.
 1995 "Sagrada antorcha, sagrado espejo: las perspectivas del tzotzil", Congreso Internacional de Mayistas, III, Chetumal. Memorias en prensa.
- Lenkersdorf, C.
 1996 *Los verdaderos hombres. Voces y testimonios*, Siglo XXI-UNAM, México.
-
- 1995 *Las perspectivas del tojolabal*, Congreso Internacional de Mayistas, III, Chetumal. Memorias en prensa.

-
- 1989-1990 "Sujeto objeto: aporte a la sociolingüística; el español y el tojolabal", *Anuario CEI*, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 227-258.
- Maurer, E.
1995 "Las perspectivas del tzeltal", Congreso Internacional de Mayistas, III, Chetumal, Memorias en prensa.
- Morris Jr., W. F.
1991 *Presencia Maya*, Gobierno del Estado de Chiapas, Consejo Estatal para el Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.
- Ong, W. J.
1989 *Interfacce della parola*, Il Mulino, Bologna.
-
- 1986 *Oralità e scrittura*, Il Mulino, Bologna.
- Remotti, F.
1993 *Luoghi e corpi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sacchi, D.
1997 *Mappe dal nuovo mondo. Cartografie locali e definizione del territorio in nuova Spagna*, Franco Angeli, Milano.
- Terranova, A.
1996 *I segni e le mappe*, in *Le chiavi della città*, Ed. Scholé Futuro, Torino.
- Varios.
1985 *La comunicazione umana*, Curi U., editor, Franco Angeli, Milano.

“LA MITAD DEL PUEBLO”. DOS NARRACIONES TZELTALES DE LA PRIMERA GUERRA, 1712

*PEDRO PITARCH RAMÓN**

Presento aquí dos textos tzeltales. Se trata de dos versiones que narran la rebelión indígena de 1712 en Chiapas, un relato que al parecer circula por la mayor parte de los pueblos tzeltales del centro y norte de la región de Los Altos. Como sucede con cualquier relato tzeltal, éste no posee un título unívoco; en Cancuc —donde registré las dos versiones que siguen— se reconoce como la historia de “Cuando pasó la Primera Guerra” (*k'alal k'ax te sbabial kerae*). Se identifica también como la historia de Juan López, el nombre de su protagonista. Y en alguna ocasión, quizá por influencia reciente de los pueblos tzeltales del norte, el nombre de éste es Juan Ortega (o Juan Ortejo).

Hasta donde sé, han aparecido publicados cuatro relatos relacionados con este personaje: Jan De Vos (1984) publicó uno de ellos en un trabajo dirigido a demostrar las equivalencias entre la versión indígena y la historiográfica de la guerra de 1712. También De Vos incluyó como apéndice documental de una historia de Chiapas una versión proporcionada por Eugenio Maurer y recogida en Guaquitepec en 1976 (1994: 286-290). Ulrich Köhler amablemente me envió el manuscrito de un trabajo (Köhler, s/f) dedicado a determinar los episodios de la sublevación

* Universidad Complutense de Madrid.

indígena que han sobrevivido en versiones de Juan López (*Van Lopis*) de las comunidades tzotziles de Chalchihuitán, Pantelhó y Chenalhó. Finalmente, yo publiqué en esta misma revista, en 1994, "Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones", donde presento una versión del relato de Juan López y un análisis general del mismo.

Estas páginas pueden considerarse como un anexo documental a aquel artículo. Por falta de espacio, presenté una sola versión, traducida al español, pero al comentarla estaba considerando también otras versiones que había grabado. En cierto modo, presentar el relato como única versión es distorsionarlo. Esto no sólo porque la propia información queda disminuida, sino porque las versiones existen en relación unas con otras: se ratifican, se complementan, disputan entre sí, etc.

En cualquier caso, en aquel artículo tuve el interés de proporcionar una versión indígena de la rebelión de 1712, de manera que permitiera el estudio comparativo con los trabajos publicados por los historiadores sobre esos mismos acontecimientos.

Hago aquí un breve inciso. Es evidente que en los últimos años los estudios sobre los grupos indígenas de la región de Los Altos de Chiapas se alejan cada vez más de los enfoques sincrónicos y tienden a adoptar, o al menos a incorporar, una perspectiva histórica. Esta reacción, que sin duda forma parte de una tendencia más general en los estudios de los pueblos indígenas americanos, parece más que saludable. Situada en una perspectiva temporal, la cultura indígena adopta una fisonomía diferente y por momentos radicalmente distinta. Descubrir el pasado, en lugar de retroproyectar el presente etnográfico, obliga no sólo a replantear las explicaciones convencionales sino, lo que probablemente es más importante, a reformular el tipo de preguntas que nos hacemos sobre los pueblos indígenas. Pero esta tendencia conlleva también un riesgo. Si no se quiere caer en el etnocentrismo característico de los estudios históricos más convencionales, el trabajo de interpretación tendrá que esforzarse en reconocer igualmente las formas indígenas de historicidad. En otras palabras, interesa tanto la historia de los indígenas como la historia indígena. Quizá no se trata tanto de fundir ambas perspectivas (en realidad son muchas, haces narrativos por así decir) para averiguar *lo que en realidad sucedió*, o de encontrar un justo medio, como de considerarlas simultáneamente, pero separadas, formas legítimas de recordar el pasado. Sería interesante disponer, junto con la historia sobre los indígenas, de una historia (o una memoria) producida por los propios indígenas. Aunque bien pensado, el círculo no se cerraría del todo hasta que no

contáramos con una historia indígena de los occidentales, de los *kaxlanetik*. Tal vez de ese modo se podría establecer una suerte de diálogo intercultural que hablara no sólo del pasado sino también de las formas en que desde nuestras respectivas tradiciones lo inventamos. (Este párrafo, la verdad, es un poco retórico porque ya hay trabajos en esta línea).

No obstante, los relatos tzeltales de Juan López no son sólo importantes porque representan un pequeño freno a las pretensiones totalizadoras de la historiografía europea. Cuanto más cavilo sobre aspectos dispares de la cultura de lengua tzeltal, más me convenzo del lugar de privilegio que ocupa esta narración. La historia de Juan López tiene mucho que decir. No en vano es uno de los pocos relatos tzeltales históricos que poseen un desarrollo narrativo complejo, y eso debiera ya darnos una pista del papel singular que ocupa en el mundo indígena. Su tema aborda acontecimientos del pasado, de eso no cabe duda. Pero si despierta tanto interés entre los tzeltales es porque en el relato se hallan concentrados aspectos que siguen estando en el centro de su preocupación. Parafraseando a Geertz, el relato de Juan López es una historia que los indígenas se cuentan a sí mismos sobre sí mismos.

¿Que se cuentan a sí mismos? Quizá el relato representa (tomando esta palabra en su sentido teatral) una reflexión sobre el poder. Con una crisis histórica como telón de fondo, en la narración salen a escena con toda su fuerza dramática cuestiones como el carácter ambivalente del poder, el papel ambiguo de los mediadores culturales, la contradicción entre poder y autoridad (la distinción weberiana es aquí esencial), etc.

Aunque en este trabajo no voy a hacer ningún tipo de comentario al texto, no puedo dejar de mencionar lo que parece ser el eje narrativo de la historia: un héroe, indígena sólo en parte, defiende a los cancuqueros del peligro de los soldados castellanos. Pero una vez que ha cumplido su misión se vuelve contra los mismos que ha defendido: exige como recompensa nada menos que "la mitad de pueblo". En realidad el protagonista de este relato no es exactamente un héroe, al menos como se concibe éste en la tradición mediterránea y latinoamericana. Entre los tzeltales no hay héroes bondadosos (ni siquiera el Sol, el primero, quien antes de ascender al cielo y calentar el mundo, mató cruelmente a sus hermanos mayores). Sólo personajes poderosos que por el hecho de serlo poseen una compleja ambivalencia moral. O quizá estén fuera de toda moralidad. El poder se encuentra del lado de la Naturaleza (sagrada), no de la Cultura.

El primer relato fue contado por Xun P'in, de unos cincuenta y cinco años, en 1990, en su casa de San Juan Cancuc, estando presentes su esposa y varios hijos menores. El segundo, por Alonso Ge, de unos cuarenta años, en San Juan Cancuc, a mí y a la grabadora como única audiencia. La transcripción la hice yo en 1992 y la traducción en 1997. Estas dos versiones se suman a otras ya publicadas.

k'alal k'ax te kera

*te k'alal sk'in san juan, tal te stat, sok sme', tal ta ilk'in
yu'un san juan, la yil te k'alal jul ta ilk'in, jich tut'il aj —
jich bit'il marcox, bit'il xun—, li'ay jil, la yil te ay te kera,
li'ay bayel soldadoetik li'ta pokolna, k'alala yal, yax xilon
me' yax xilon tat ya kil te lume k'axix swokol, bayel swokol
te lume, jicha jil, li'ay ch'ij k'alal tzailtoj, laj yil te kera,
laj la tzob te mamaletik, principaletik, kawiltoetik, la yal
te juan lopes jaito ma'maletik k'axixa wokolik, yaj lajintik
te miltomba, jaito meru meel yax xu'ku'un xij la yal, la
yal te mamaletik, molelbal, laj tzob kawiltoetik, te
kawiltoetik la yal, yala xu' yu'uni alal keremi, yala
skoltay te lume, yala skoltay te balimilale, k'axix wokoltik
sok te k'altik, nich'antik lajotikix, bayela lajotikix xi te
mamaletik, lek'tame jicha yale, tame xu'yu'une te alal
kereme, wokolayal te skoltayotik, yakla yala xu'yu'un, la
awa'ay mamaletik, kawiltoetik och spaj yo'tanik apisil
mamaletik, ay yan, yaj yal, mabaa xu'yu'un alal, tzailtoj,
tutin, ayan kawiltoetik yaj yal, laj yal tz'in te meru prin-
cipal, bajkawiltoetik, la yalik tzob sbaik, yuch'ik, ya'ayik
yakubel, yuch'ik, tebuk tarawo, meru meel, yakiltik tame
xu' ku'untike, lek'ay*

*ya kiltik tame jiche talix te soldado, talix te milawal,
jichuk mamaletik, chi'j muku'b xan, oranax laa chi'j,
muk'ub, la yal, taluk mamaletik jo'on ya jkil tukel, ja
tukelik mabaa wentaik, jichuk, wokolawal, k'alala
yuch'ik xan tarawo*

*moj ta jol ch'ulna laj yak' bala te soldadoetik, stukel
te juan lopes laj la tzak jun pixol, ik', tejano tuka'yaonik,
akaik tel te bala, soldado bayela yak'ik bala, yala cham ta
spixol yu'un te bala, yalax cho'tel ta baay soldadoetik,
pisil yax laj, och ta ak'elxan yan welta, yaj stukiysel ta
xpixol yan welta, pisil soldado yax laj, jich yu'un bayel
soldado, te soldado max xu'yu'un, te jente ay ta k'ankujk,
yax xu'yu'un, tal yan k'alal bayel lajemik, tal yan, ja'nix
jich juan lopes ay ta jol ch'ul na, ja'nax tul jente, ma la
sti'ksba stukelik, la yal yax tal yan soldado yabeyik xan*

*sok, ja'nix jich yaj yak' te xpixol, ja'me mero la yak' te
 juan lopes bayel welta laj yabeyik kera ta ba'ay ch'ulna,
 yax bajtik yan welta te soldadoetik yax xiwik*

*k'alal yax bajt te soldadoetik, yaj yalbey te
 principaetik, me'el mamaletik, ya awilik te yex
 xu'ku'une xila, la kiltikix te yax xu'awu'un, bayela tzob
 sbaik kawiltoetik, wokolawal te ya akoltayotik ta
 pisiltik, yak yaj koltayex, taluk jay miluk, yax tal te sol-
 dado, pisil yax laj xila, la yilikix te pisil yax laj te
 principaetik, te me'el mamaletik la yilikix te yaj
 xu'yu'un, laj yalbeyik wokol alal kerem te yax xu'awu'un*

*jich yu'un k'ax ja'wil jich yu'un k'ax ora, ja' jich,
 ma'ayukix xiwel li'ay te mach'a yax koltawan li' ay te
 mero dios, yax xu' yu'un skoltayel, tal yan welta ya'beyik
 ma'yakix xiwel te lum, tal yan, ja' ta k'alala tup' spisil
 soldadoetik koelax tal ta huixtan, oxchuc, jovel taluk ya
 jkil tukel, li'yax kom spisil xilaa yal, taluk mamaletik
 max xiwex, jun yo'tanik te mamaletik ay te mach'aa
 xkoltaywanej laj spisil soldadoetik, laj te bala, tup' te
 bala, xiw, ma'ayukix jonte yu'unte ajwalil, ma'ayukix
 soldado, lajix, tey ma talix te soldadoetik*

*te juan lopes, muk'ul winikilaj, ik' xpixol, lajix te
 k'op mamaletik bin ya jkutik, mabi xij mamal juan, ayix
 te tak'in ti'il, melel ju'ix ku'untik skotayel te lume, la
 yalix wokolawal, li'ay tarawo, laj yuch'ik la yalbeyik
 bayel wokol, laj la yal te juan lopes ay bi ya awabon
 tebuk mamaletik, kolixe lum, ya jk'anbey ch'ulel olil te
 lume yax laj, ya smeltzanbon ko'tan, ya slajinben ko'tan,
 kol ku'un te lume*

*te mamaletik laj la yalik ta mukem, bin ya kutik ya
 la sk'an olil lum, yaanix lajotik xaal tzi'nbi, laj la yalik,
 la smel yo'tanik, ayuk bij yas sk'an tebuk tak'in, muk'
 wakax yaj sk'ane, ya kabeytik stukelbij xiiklaj*

*lumalti kax laj, laj la snoyik ta spisilik, binti ya
 akutik, maj na'tik; laj yalik tz'iin, ja'lek'tame jiche yaj
 miltikeek, mera yakuben, la yabeyik bayel tarawo, k'alal
 yakuben, laj la yich'iktel jun eche, laj la yabeyik ta spat,
 sjol, laj, te eche ma la lok' teya jil ma la skoltay lajix
 ku'untik mamaletik laj smilikix te juan lopes*

*jich yu'un laj sleik la tul muk'ul winik, ya akuchbeel,
yax baa wak' ta xaab, ja'me lumine, laj la kuchbeel
lajemix, tey la tz'apala te echej, bajt yu'unik, ma la
skoltay, tey la tzakala te tul winik, laj la yalik, tey [?]
batuk sok aj te tul winike yax ok'la te tul winik max kol,
ya awakonik beelek xila, k'unlaa bajt laj la skoltay jilel te
winik, lawan yoltabay sbaj, melel ay stulanil*

*bajt ta xaab, lumine, lom k'uben te xaab, te
mamaletik jilik, te spixol bay la tzob sbala tey la ay ta yok
san juan xi te ayalik, laj sk'ebey te xpixol te juan lopes,
tey la jilem te xpixol*

*ja' jich te cuento yu'unik bij, ja'jicha laj te juan
lopes, yo'otik, ya yalik te kuxul te juan lopes, ya to yalik te
kuxul, ay ta k'ejel k'inal, k'alal ta ye'tal balimilal xiik,
te'ey yo'otik te xaab, mera naj ta, ay tzobol te xaabetik ay
lom, ay najt, te banti ayalik, ja'la te meru k'uben, tea yal
te mach'aa yile, ay la chikan k'aal ta yutil maj pas lot,
max kil*

*jicha laj te juan lopes ja' cuenta yu'un te mamaletik,
mala xi soldado, yaj yalik xan tz'iin, yalax tal ta yan
welta, bin ora yox xach' kera, yax tal ta yan welta li'ay te
xpixol, yaj ta lax sna'tel xiik, k'alal yax xach' yan kera,
xiik yaj yalik, te bala, k'ubeel, puro tonetikix yo'otik te
bala*

Primer relato: La Primera Guerra

Durante la fiesta de San Juan llegó acompañado de su padre, de su madre, vino a ver la fiesta de San Juan. En aquel tiempo en que llegó a ver la fiesta era un niño pequeño —así como Marcos, así como Juan [*hijos del narrador, de unos 12 y 10 años de edad*]. Entonces lo vio, vio que había Guerra, había muchos soldados en la antigua iglesia. Dijo entonces: “Madre, voy a quedarme, padre, voy a quedarme, puedo ver que el pueblo ya ha sufrido mucho, es mucho lo que han sufrido en el pueblo”. Así se quedó. Aquí creció desde pequeño, vio la guerra. Entonces reunió a los ancianos, a los principales, los cabildos. Juan López les dijo: “Bueno, señores, estoy viendo que ya han sufrido mucho, vamos a dar fin a la guerra, ahora verdaderamente soy capaz de terminar con la guerra”, así dijo. Los ancianos creyeron lo que decía y reunieron a los cabildos. Una vez reunidos razonaron: “Quizá sea cierto que el niño pueda ayudarnos, quiere ayudar al pueblo, ayudar al país, hemos sufrido mucho, han muerto ya muchos niños, muchas personas, ya tenemos demasiados muertos”, dijeron los ancianos, “Sería muy bueno, si como dice, es capaz; debemos agradecer su ayuda, ya han escuchado que puede ayudarnos, señores”.

Así pues estuvieron de acuerdo los ancianos. [Pero] había un anciano que dijo: “No va a ser capaz, es sólo un niño, es demasiado pequeño”, así dijo el cabildo. Pero el auténtico principal, el Primer Cabildo reunió a todos y comenzaron a beber aguardiente, se emborracharon, bebieron un poco de aguardiente: “Puede ser cierto, veamos si somos capaces de enfrentarnos”. “De acuerdo”.

Vieron entonces que estaban llegando los soldados: “Ya vienen los asesinos, así es señores”. Ya había crecido algo más [Juan López], había crecido rápidamente, “Que vengan, señores, yo les haré frente, ustedes no intervengan en nada”. “¡Que bien!, muchas gracias”, y bebieron aguardiente una vez más.

Se encaramó a la torre de la iglesia y los soldados comenzaron a disparar. Juan López sólo contaba con un sombrero, de color negro, tejano: “¡Dispárenme las balas!”. Los soldados disparaban muchísimas balas, pero él simplemente las capturaba con su sombrero y una vez se llenaba la copa del sombrero de balas, las lanzaba contra los soldados, entonces todos morían. Y nuevamente disparaban y nuevamente devolvía las balas contra los soldados; todos los soldados morían, había muchos soldados pero no podían los soldados. La gente de Cancun: “Sí puede con

ellos". Después de que hubieron muerto, muchos soldados vinieron, muchos más, y de nuevo Juan López estaba en lo alto de la torre de la iglesia; estaba él solo, no había nadie más con él. Vinieron más soldados para continuar con la guerra y de nuevo se defendía con el sombrero, mató a muchos Juan López. La guerra se prolongó en la antigua iglesia. Después los soldados se asustaron y se marcharon.

Una vez se retiraron los soldados, se dirigió a los ancianos: "Han visto como sí puedo vencer", dijo. "Sí, ya hemos visto que puedes, que eres capaz". Se reunieron casi todos los cabildos. "Todos nosotros te damos las gracias por tu ayuda". "Está bien, yo quiero ayudarles, incluso si vinieran por miles yo acabaría con todos ellos", así dijo. Vieron que todos habían muerto. Los principales, los ancianos, fueron testigos que podía vencer, agradecieron la ayuda del niño.

Pasaron los años, pasó el tiempo, perdieron el miedo porque aquí se encontraba el guardián, aquí se encontraba un verdadero dios, aquí está el defensor. Otra vez llegaron soldados, pero ya no había ningún temor. Cuando regresaron les impidieron el paso hasta que terminaron con todos los soldados. Venían por el camino de Huixtán, por Oxchuc, venían de San Cristóbal. "Yo me ocuparé de ellos, aquí morirán todos" decía, "Señores, cuando lleguen, no deben tener miedo". Todos los ancianos se sentían seguros porque tenían un guardián que les protegía de los soldados. Por fin murieron todos los soldados, agotaron las municiones y tuvieron miedo. El gobierno ya no disponía de gente, murieron y ya no regresaron los soldados.

Juan Ortega se había convertido en un gran hombre, el de sombrero negro. Dijo: "Ya se ha terminado el conflicto, señores, ¿qué vamos a hacer?". "No sabemos qué hacer señor Juan, tenemos mucha sed, verdaderamente estamos muy agradecidos por la ayuda que ha concedido al pueblo". "Aquí está su trago de aguardiente". Bebió el aguardiente y así le dieron muchas gracias por su ayuda. Entonces dijo Juan López: "Señores, deben darme algo más, he defendido el pueblo. Deseo la mitad del *alma del pueblo*, así se acabará el pueblo, así se compondrá mi corazón, así terminarán con mi corazón, [pues] he defendido el pueblo".

Los señores ancianos se dijeron entre sí: "¿Qué podemos hacer?, exige la mitad del pueblo, si así fuera nos moriríamos otra vez", dijeron, y se entristecieron nuevamente. "Si acaso se conformara con un poco de dinero o una vaca grande; si eso quisiera, enseguida se lo daríamos", dijeron todos.

Iba a morir el pueblo. Entonces se pusieron todos a pensar. "¿Qué podemos hacer?, no lo sabemos". Y dijeron entonces: "Lo mejor será

matarle". Estaba muy borracho, le habían dado mucho aguardiente, y mientras estaba borracho trajeron un hacha. Le dieron un hachazo en la espalda, en la cabeza. Ya murió. El hacha se quedó hendida en su cabeza. Creyeron que estaba muerto, habían matado a Juan López.

Entonces llamaron a un hombre fuerte: "Tú le cargarás y le llevarás hasta la sima". Llevó auestas el muerto y el hacha seguía incrustada. Querían arrojarlo junto con el cadaver, dijeron que se arrojara a la sima también; el hombre lloraba amargamente. "¿Por qué me quieren arrojar", decía. Por fin Juan López cayó al abismo y el hombre se salvó; acaso fuera una persona fuerte [tuviera nahuales].

Cayó por la sima, a la tierra; no está [la embocadura de la sima] lejos de aquí, es muy profunda. Los ancianos se quedaron. El sombrero que usó para recoger las balas está al pie de la imagen de San Juan, así ha permanecido guardado el sombrero de Juan López, quedó el sombrero.

Es así como cuentan el relato, de cómo acabó Juan López. [Pero] en la actualidad se dice que Juan López sigue vivo, dicen que sigue vivo, está en el lugar otro, en el interior de la tierra. La sima sigue estando ahí y es muy profunda; hay varias simas, algunas son poco profundas; en la que arrojaron a Juan Ortega es la más profunda de todas. Los que la han observado dicen que se ve el sol en lo más profundo [durante la noche]. Yo no puedo mentir, nunca lo he visto.

Ese fue el fin de Juan Ortega, así lo cuentan los ancianos. No tuvo miedo de los soldados. A veces dicen que regresará nuevamente, cuando se inicie una nueva guerra regresará de nuevo, aquí está el sombrero, sabe que está aquí, regresará, si alguna vez comienza de nuevo la guerra dicen que volverá. Las balas se enterraron hondo, ahora son simples piedras.

k'alal k'ax te kera

*te juan ortejo, te k'alalal jultel ta, ja'la xnich'an te san
juan, te k'alala k'axtel ta bach'ajon, cheb latel snich'an,
te yan juan garsia sbiil, te k'alala stj k'op te kera, la
yalbeya ay tej snich'nab ya'yel tal ta koltayel. jul te juan
ortejo, olila k'aal te jul, te banti kurus, laj la skejan sbaj,
laj la skejan sbaj ta ti'na, ochbeel taj yolil na, k'ota banti
altar yu'un te stat, te la lok'xtela te sk'ayob, yamay,
yo'otik jich la xk'opoj bit'il korneta, tal chapalixtel,
apalixtel sbala, tal molabeel ta sjol naul rios, te nicho,
jichla laj yal te juan ortejo, juan garsia mabaj jichnaxto
ya sbotik ta snaj bajkawilta yaj k'akbatik ta na'el stojol,
matobayix tal te soldado, yax kootik beel, kuunik ta snaj
bajkawilto*

bi ya aleik

*ma'uk, ja' yik'awotik te san juan yik'awotik te
patronawuunik, tal kiltikex, ay k'op, ay xila, binti ya
jk'antika awechej, ya kiltik tame xu'kuuntik ma'ayuk
yalel, ja'nax te talotik jo'otik*

*kuy xila, jich te mamal bajkawilto laj yak'tel yechej,
spe'kanbela taj yakan tej yane, ya'bela ta yakan, alaj
teblaja k'otzaj te ijtz'inale, te ijtz'inal la yabey ta yakan te
sbankil ta yi'pal, mero tulan, tanub naxlaj, yax xu'j te
smak'el te k'op, lek ay ja'naxa k'antika awechejik yu'un
mene xila, yax sujton repenta yaxtal te mach'aa smilotik
ya'yel, jich te me'el mamal ma sna' tojol*

*talik, te'e yixa te bit'il k'alala julike, moik tonix ta jol
witz, yala yal, tameax talat laj xila, lek'ayon, cheb
winikon, cheb keremon, ma'ayuk baay bayelon, bayelaxa
tukelik soldadoex atukelelik, binax k'otan tol sbujtz' k'inal
laj ka'ay xila*

*te soldado sujtel ta yok'es, ta skorneta stukel, yala yal
te max kicha'ta muk', ta wenta te chebat, jo'on bayelon,
jta'bel tame mukata bala xila, chajpalon, noptza latel, jul
ta k'analumtik, melel te' ay ta pokolna, och ta abel bala
te juan ortejo, ja'nax laa cham bala te xpixol, tame nolaj
te xpixol yala baklin koel, ma'ayuk sbala, te soldadoetik
xlimet la xbajt, melel bayelax bajtixa te bala, jich yaneke*

*yax noj te spixol, yaj yabey xaneek, lajel, lajel te
soldadoetik jich ta, jich, max laj te cheb winik, yala yal
te bin sbiil xila, maba meru te yaj na' bin sbiile xila te
mach'ak'ot yal xan*

*te ayala jo'on juan ortega ayale jo'on juan garsiaon
xila tea yale, chebon max xiwon*

*kiltik bay k'alal yip te abalaike, bay k'alal yip tea
tak'ike, bay k'alal awipikeke pisil yak ta lajel kajatik laj
ta kawayu te soldadoetik la yilik te yakalik ta lajel, ay
xan lajix tul te bajt ta anel, k'ot yalxan ta jovel te ajwalil
ta joveleke, sk'ais k'op ta tuxta, tal bayel ta tul tej solda-
do, miles de soldadoetik, ja'nix jicha laj teya laj k'op teya
lama kera ya'ayel, max ju'yu'un te kaxlanetik; bueno,
teuk aj lombayelax laj jente lombayelax laj soldado xila
te ajwalile, malekuk te bi apastik xila te ajwalil, yuunix
talana te k'ankujke ay bal xkiltik xu' yu'un kera ch'atul
jente xila, maba jente, yosniwan xila ajwalil*

*lama te kera, june yo'tanik, anik stukel te me'el
mamal, sujtiktel, ochiktel, meel ta namey, chaneb tej
me'el mamal, ay bajkawilto alan, ay bajkawilto ajk'ol,
ay yok sk'ab, ay schebal kawilto, ay yoxebal kawilto, ay
chanebal kawilto, waxak talik, yax och chap sbaik, ta
namey lombayel starawoik, chilja', lek'ay ya kabeytik
tarawo yuch' meel laj skoltayotik, lek' yo'tan te juan
garsia, juan ortega, jichuk ya kabeytik te tarawoe, yaj
ja'betik xaal tej jayeb stojola sk'an xale, jichnax bala
skoltayotiki, yaj tojtik, manchukme ma'yuk tojtik,
yo'otik taj ora te tak'ine yaj yomtik ta spamaluk ta
tak'ine xiikla, och ta ja'beyel te juan garsia, juan ortega
bin ya ak'an, jayebkati atojol ya ak'an, meel la
akoltay te lume*

*ma'ayuk tojol, ma'ayuk baay bi ak'an, ja'nax
yika'jontel te jtat san juan, ja'nanixa tal koltay aj te
jayeb yalnich'an, ma'ayuk tojol tak'in ak'an*

*ala k'aaytik te bin ya ak'an, ya anix k'aktik aj xila
me'el mamal, manchukme jun, cheb kaxa te tak'in ya
ak'an, ich'abeel aynanix k'uuntika te tak'ine xila*

*ma'uk, tame lek' ya awayik, olil top' te balimilal ya
jk'an, olil top' awu'unik xilaa*

bajt te k'ope, yu'un yucho'jix teba te tarawo, potzobix
 ya'yel, jich te bit'il, waay la bit'il xyutlaj sbaik te
 kawiltoetike laj tal ayantik kawiltoetike, bin akutik
 kawiltoetik, me'jtat, waay bit'il olil xo't laa sbaj ta bij,
 maba lek'bi, binti uti'l yu'unax baj lajuk tey lumtik,
 yuna stibey ch'ulel te jente meel waay bit'il, tojol te
 kolotik ta kera, maa smilotik te soldado, ja'anixa xcha'j
 ya'k sk'ab taj tojoltik, meel waay bit'il ya away te
 ya'yeje, yuunanixa xbaaj lajuk ulil top' te lumaltik bi xiila
 te kawiltoetik, ja'lek abeyaik lek' tarawo yuch', kuch'tik
 sok, ja'lek' ya ju'tesbeytik meel yaj smil lumaltik ya
 awaay xiikla, waay bit'il chiknaj sk'olal ta milel te juan
 Ortejo, Juan Garsia, ja' ayakix skab te kawiltoetik ya'yel,
 ja' nojel ayabeyik sbasoil ayabeyik te tarawo, teyul te
 tzako't te cheb te winik meel yakalik ta tenulayel, ta
 karapon ay te starawoike, yunbaljich nax stukel, waay
 bit'il, yakuba yilik, tu'xa, ch'ay te stulanilik, spukujilik
 ya jkaltik te stulanilik yak sk'abik, ja'nix la sna' stukel te
 san juan statik tame lajuk xie, yuuniwan ako'tik ta
 k'abal meel cha'ya wa'ayik te slabike, bajt yabeyik echej,
 laj slililik, jicha yalik te me'el mamale, laj chebal
 yu'unik, jopbilix beel ta moch yu'unik, baj cha'jik beel ta
 xaab, te bay patbeel pokolna, la yilik te ben ku'ben te
 xaab, bin ut'ilax lak'iktel aj xiik te me'el mamaletike,
 sak la yichik bik'it sesenele, stukelbi ay te spukujilike
 stukelbi ay te slabe yax wil xiikla, meel yalax wilik te
 bit'il k'alala yabeyik te echeje, ku'un sesenik, lajik

mak'aa stijix sbaik ja'aya awaay te yakubenik ma
 xu'a skoltay sbaik, laja yilik, baj cho'jik beel, ma'ayukik
 ta mel o'tan jilik te me'el mamaletik, ja'yu'un max laj te
 olil xejt te ume, jich yu'un mach'a xlio't yu'un ya'yel, jich
 tz'inbi te juan Ortejo, Juan Garsia maa lajik, meel ay
 stulanilik kuxik beel, kuxen winikik batik ta k'aal ta
 ye'tal balimilal, banti k'alal ta sk'inalik, a'ayot stojol ta
 yan belta

lajix te juan garsia, juan Ortejo laj ya'ay stojol te
 ajwalil ta jovel, ta tuxta, laj smilik te cheb winiketik
 mach'atik tulanik, ja'lek' bajtuk soldado ta yan belta

*xilaj, jicha tal te mersed mera me'tak'in la ta k'ankujk,
tal te soldadoetik, ma'ayuk mach'a a xu'ix yu'un skoltayel
sbaj, ja'xanix yalojik ta anel ta nailch'en, bay tikuk
sukan sbaik, maa ochbeel swe'elik, maa ochbeel ixim,
maa ochbeel chenek', maa smak'lin sbaik, anix bayela
lajik ta milel, ja'te bit'il yax ochik sleik swe'elik, jich laj
lum, laj ta milel te balimilal, ja' swente te laj smilik te
juan garsia, juan ortejo*

*ja' bajt ya awa'ay te me'el mersed, te aywan ta jovel
aywan ta mejicowan senya bit'il, te akaltik, ja'wan te ay
ta jovel, melel ku'le te jovele, te mejico ja' pobre tebuk, ja'
ma sku'lej te san cristóbal ya kaltik, teya te ja' te'aye te
mersed melel waay bit'il, jicha bajt, ja'jil te mamal san
juan ma la sk'an ik'el beel, ma la smulan kaxlan lum te
jovel baan tameax baat, jo'on ma jwenta xila la'tz bila te
san juan melel ay skawayuik k'an sjipik moel ta baj
montura, k'an la xkuchik beel, maa sk'ana lijk, bin
swentail tej ma sk'an yax bajt, yu'un bal lap'al, tocha
awilik xiikla, mal ayuk, ja'lek' chik'aik abij, ja'lek' jiluk,
abeyaik petroleo, kas chi'kuk, tzobeyaitel si'ul laj smalik
ta petroleo te mamal san juan och ta chik'el, meru ma
sk'an yax xach, manchukme bayel soldado yax tal ta
jachel yu'un, max xu', ja' te ma sk'an yikitay te slumal,
k'ak xaal ma och xaal aj, lok'la ja' ta spat jich la ak'ot
bit'il xak, tup' xaal te k'ajk'e laj k'op, te mamal san juan
jich yu'un li'ay ja'nax abajt te sme'el, te mersed, jil ta
libre, te alaj ko'tantik ta ya'antayel te historia yu'unik te
mamal juan ortejo, juan garsia*

Segundo relato: La Primera Guerra

Juan Ortega llegó hasta aquí, era hijo de San Juan. Venían de Bachajón, llegaron dos hijos, el otro se llamaba Juan García. Cuando empezó la guerra San Juan les llamó para que vinieran a ayudar. Cuando llegó Juan Ortega era mediodía. Se hincó ante la cruz [del atrio], luego se hincó ante la puerta de la iglesia y entró hasta el centro y se postró ante el altar de su padre. Luego salió tocando el tambor y la flauta (ahora produce un sonido como de corneta). Estaba preparándose para defenderse de las balas. Subió entonces a la torre de la iglesia, hasta el nicho. Y dijeron Juan Ortega y Juan García: "No basta con esto, iremos a la casa de los Primeros Cabildos, nos anunciaremos, todavía no han llegado los soldados, bajemos a la casa de los cabildos".

"¿Qué quieren?"

"Nos ha llamado San Juan, nos ha llamado su santo patrón, hemos venido a verles porque tienen problemas", dijeron. "Présteme por favor un hacha, así demostraré que somos capaces".

"Está bien". Y el Primer Cabildo trajo un hacha. Entonces dio un hachazo sobre el cuerpo del hermano menor [Juan García] y a éste no le sucedió nada. Luego tomó el hacha el hermano menor y le dio un fuerte hachazo al hermano mayor, pero es muy fuerte, no se hizo ni un rasguño, como si le hubieran golpeado con [?]. "Aquí tienen la prueba de que podemos con la guerra, hemos pedido el hacha para probarnos", dijeron. "Debemos regresar porque en cualquier momento pueden llegar los que vienen a matar, los asesinos". Los ancianos no sabían esto.

Los dos hermanos regresaron [al centro] y se encontraron con que los soldados ya habían aparecido. Entonces subieron a la cima de una colina y les dijeron: "Vengan si quieren, vengan ya de una vez, estamos preparados, sólo somos dos niños, no somos muchos; [en cambio] ustedes son muchos, todos son soldados, nuestro corazón se encuentra contento".

Los soldados entraron con sus instrumentos, con su corneta, proclamando: "Ustedes son insignificantes y nosotros somos muchos, ahora les cubriremos de balas", dijeron los soldados. Llegaron hasta el lugar conocido como *k'analumtik*, justamente donde está la iglesia antigua. Comenzaron a disparar sobre Juan Ortega y este recogía las balas con su sombrero, y cuando el sombrero estaba lleno le devolvía las balas a los soldados. Él no tenía balas; todos los soldados morían con sus pro-

pías balas. Cada vez que se llenaba el sombrero también Juan García lanzaba las balas, y así poco a poco fueron muriendo los soldados. No morían los dos hombres. Y los soldados preguntaban: “¿Quiénes son esos hombres? En verdad no lo sabemos”, dijeron.

“Yo soy Juan Ortega”. “Yo soy Juan García”, dijeron. “Nosotros no tememos a nadie”.

“Pues veamos si resisten ahora las balas, veamos si resisten ahora los disparos, veamos si resisten sus fuerzas”.

[Pero] todos los soldados morían, estaban montados a caballo y vieron cómo todos morían. Uno de los soldados logró salir huyendo, llegó para hablar con el gobernador en San Cristóbal, y desde allí dieron aviso a Tuxtla [Gutiérrez]. Entonces enviaron muchos más soldados, fueron miles, pero también murieron. Así se calmó, así se terminó la guerra, no fueron capaces los castellanos. “Bueno, ya es suficiente, ha muerto ya mucha gente, han muerto ya muchos soldados” dijo el jefe. “No vale la pena lo que estamos haciendo”, dijo el jefe. “Los cancuqueros son muy fuertes, parece mentira que se hayan defendido con sólo dos personas, no parecen gente, quizá sean dioses”, dijo el jefe.

Terminó la guerra. Se alegró el corazón de los ancianos. Regresaron al pueblo. Porque antes eran cuatro los ancianos. Había un Primer cabildo de la sección inferior, un Primer Cabildo de la sección superior, junto con el segundo cabildo, el tercer cabildo, el cuarto cabildo, eran un total de ocho cargos en los que estaban organizados. Entonces disponían de mucho aguardiente y de chicha. Los cabildos ofrecieron aguardiente a cambio de la ayuda que habían recibido. “Tienen un gran corazón Juan García y Juan Ortega”. “De acuerdo, les ofreceremos aguardiente y les preguntaremos cuánto dinero les debemos pagar. No demos por supuesto que nos ayudaron sin contrapartida. Les pagaremos. Y aunque no tenemos ahora el dinero solicitaremos una cooperación a todo el pueblo”, dijeron los ancianos. Entonces preguntaron a Juan García, a Juan Ortega: “¿Qué les podemos ofrecer?, ¿cuánto dinero quieren como recompensa por haber ayudado al pueblo?”.

“No hay pago, no deseamos nada pues nos llamó nuestro padre, San Juan; sólo vinimos para ayudar a sus hijos, no queremos ningún dinero como recompensa”.

“Díganos qué les podemos ofrecer, qué quieren, estamos dispuestos a darles algo, díganos qué se les ofrece”, dijeron los ancianos. “Tal vez uno o dos cofres de dinero para que se lo puedan llevar consigo”.

"No, nosotros ya tenemos dinero", dijeron. "Pero ya que insisten,... queremos la mitad del pueblo, la otra mitad será para ustedes".

Si dijeron esto es porque estaban ya medianamente embriagados. Es así como se llegó a saber [lo que en verdad deseaban]. Entonces comenzaron a juntarse nuevamente los cabildos y se preguntaban entre sí: "¿Qué podemos hacer señores cabildos, madres, padres, quieren quedarse con la mitad del pueblo, eso no puede ser, si así sucediera se moriría el pueblo, si así fuera devorarían el alma de la gente del pueblo. Es una pena, nos salvamos de la guerra, los soldados no nos mataron; en cambio, el precio es que ellos mismos nos matarán, nuestra propia gente, porque si aceptamos su exigencia moriría la mitad del pueblo", dijeron los cabildos. "Lo mejor será que les demos más aguardiente, beberemos con ellos y entonces aprovecharemos para matarles, puesto que quieren terminar con el pueblo", dijeron. De ese modo se pusieron de acuerdo para matar a Juan Ortega y Juan García. Fueron los cabildos quienes les asesinaron. Les ofrecieron mucho aguardiente para beber y los dos hombres se emborracharon perdidamente, les dieron mucho para beber pues contaban con garrafrones de aguardiente, fue así como sucedió. De ese modo al emborracharse perdieron su fuerza, sus nahuales, la fuerza de sus cuerpos. Todo esto lo sabía su padre San Juan, su muerte, les dejó a su suerte por que habían perdido sus nahuales. Les mataron con un hacha, les cortaron en pedazos, así dicen los mayores, les metieron en una canasta y les fueron a tirar a una sima que esta detrás de la iglesia antigua. Buscaron una sima muy profunda para que, según razonaron los ancianos, no pudieran salir de allí; porque aunque les hicieron pedacitos es verdad que tienen poder, que tienen nahuales, temieron que fueran a escaparse de la sima, porque cuando les cortaban con el hacha los pedazos saltaban por sí solos, les tuvieron que despedazar poco a poco.

Finalmente murieron. Esto fue porque estaban borrachos y no pudieron defenderse. Les arrojaron a la sima y los ancianos ya no estuvieron tristes: ya no moriría la mitad del pueblo, así ya nadie se atrevería a amenazar al pueblo tal y como hicieron Juan Ortega y Juan García. Pero la verdad es que no murieron, resucitaron por el camino porque tenían poder. Al parecer se fueron al interior de la tierra, allí se encontraron en otro lugar.

Entonces se supo que Juan García y Juan Ortega habían muerto, lo supo el gobernador de San Cristóbal, de Tuxtla: "Ya han matado a los dos hombres, a los más fuertes; enviaremos otra vez a los soldados",

dijo. “Así podrá venir la Virgen Merced, en verdad es la Madre del Tesoro que hay en Cancuc”. Llegaron los soldados y ya nadie pudo hacerles frente, sólo salieron huyendo, a esconderse en las cuevas o donde pudieran. No podían procurarse comida, no podían procurarse maíz, no podían procurarse frijol, no podían alimentarse. Muchos murieron asesinados cuando salían a buscar alimento. De este modo sufrió el pueblo, por todas partes fueron asesinados. Esto sucedió por haber matado a Juan García y Juan Ortega.

Entonces se llevaron a la Madre Merced, quizá esté en San Cristóbal, acaso esté en la iglesia de La Merced o en [la del barrio de] mexicanos, debe estar en San Cristóbal, por eso es un lugar rico, la ciudad de México es pobre, es más rica San Cristóbal, acaso porque allí está la Madre Merced. Así es, [pero] permaneció San Juan, no quiso irse; iban a llevárselo pero no quiso irse a una ciudad castellana como San Cristóbal. Le dijo a Merced: “Vete si así lo deseas, a mí no me importa”. Habían amarrado a San Juan y quisieron subirlo a la montura del caballo, quisieron llevárselo, pero no lo pudieron alzar. “¿Por qué no se puede levantar? Quizá esté pegado, revísenlo bien; [si no se puede mover] lo mejor será quemarlo, quemémoslo con petróleo, pónganle leña”. Bañaron en petróleo a San Juan, le prendieron fuego, pero no quiso soltarse, aunque los soldados quisieron levantarlo no pudieron. No quiso abandonar su pueblo. El fuego no le quemó, se puso como piedra caliza y se apagó el fuego. Prueba de ello es que todavía sigue aquí. Sólo se marchó Madre Merced; así quedó libre. Es esto lo que conozco de la historia de Juan Ortega y Juan García.

Referencias bibliográficas

De Vos, Jan.

- 1984 "Leyendo una leyenda maya", en *Investigaciones recientes en el área Maya*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de las Casas, pp. 277-292.

-
- 1994 *Vivir en Frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*. (Historia de los pueblos indígenas de México), CIESAS-INI, México.

Köhler, Ulrich.

s/f "La sublevación tzeltal de 1712-13 según narraciones de indígenas actuales", Manuscrito, Universität Freiburg.

Pitarch, Pedro.

- 1994 "Una versión tzeltal de la rebelión indígena de 1712, y sus razones". *Anuario del Centro de Estudios Indígenas IV*, pp. 151-173.

EL GOBIERNO PROVINCIAL DE CHIAPA EN SUS PRIMEROS TIEMPOS

*GUDRUN LENKERSDORF**

Introducción

Bien conocidas son las estructuras organizativas de la administración eclesiástica de América Central, gracias a los religiosos cronistas que escribieron en el siglo xvii las memorias de su respectiva orden, mismas que fueron imprimidas, conservadas, reeditadas y estudiadas. No son, sin embargo, las únicas historias que pueden informarnos sobre los inicios de nuestra región bajo el dominio español. En efecto, otra perspectiva se conserva en los informes del gobierno civil. Por ello cabe clarificar cómo y quién era este gobierno civil de la provincia.

La formación de la provincia de Chiapa

La provincia de Chiapa fue una creación del régimen colonial y no correspondía a unidad política prehispánica alguna. Después de que varias expediciones militares habían asegurado la permanencia castellana en Los Altos de Chiapas, se comenzaron a establecer estructuras centralizadoras fundando dos villas españolas: la de San Cristóbal de los Lla-

* Centro de Estudios Mayas/Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM.

nos cerca de Comitán y Villa Real en el valle de Jovel, cada una con su órgano gubernativo civil, el cabildo municipal. Sólo cuando, a mediados de 1528, los colonos europeos de las dos villas obedecieron órdenes del gobierno novohispano y se asentaron juntos en el lugar de la última, se dio el paso decisivo para una nueva entidad político-administrativa llamada provincia de Chiapa.¹ Ésta tomó su nombre del pueblo de Chiapan, el poblado más grande de la región, pero abarcaba un territorio más amplio que el de los chiapanecas, aglomerando tierras de zoques, tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles y otros.²

El gobierno de la provincia

En teoría, el gobierno de la nueva provincia tocaba a los sucesores de Hernando Cortés en el gobierno novohispano o a los delegados de éstos. Pero, debido a la partida de ambos jefes militares que habían dirigido las invasiones y fundado las villas,³ el Cabildo de la Villa Real tuvo, de hecho, que asumir el gobierno provincial y tomar decisiones que ordinariamente sobrepasaban las facultades de un gobierno municipal. Cualquier problema que surgiese en la provincia, incluyendo la organización de expediciones militares contra la población autóctona en plena rebelión, debía de ser resuelto por el Cabildo porque no había otra instancia del régimen colonial a la mano.

Al asumir la Primera Audiencia la jurisdicción de la Nueva España, mandó a Chiapa a Juan Enríquez de Guzmán, pariente del presidente, para que asumiera las funciones de alcalde mayor. Aunque el socorro militar fue bien recibido, el Cabildo que representaba los intereses de los encomenderos, no aceptó con agrado tener que someterse a un superior que tenía facultad para cambiar las encomiendas.

Así, la provincia se vio transformada en alcaldía mayor, pero sólo por muy corto tiempo, porque la Corona ya había decidido que Chiapa formase parte de la gubernatura de Guatemala, otra de las nuevas entidades políticas al sureste de la Nueva España.

¹ Para más detalles referentes a los años formativos de la provincia se puede consultar Gudrun Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto de Portocarrero y Mazariegos*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1993.

² Una muy útil vista general del tema del presente artículo, con mapas y la descripción de los términos de la provincia colonial, se encuentra en la "Introducción" de Jan De Vos en el *Catálogo de los documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Centro América*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH y Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de Las Casas, 1985.

³ Éstos habían sido don Pedro Portocarrero y Diego de Mazariegos.

El gobernador nombrado por el rey Carlos I, fue el adelantado Pedro de Alvarado, pero nunca residió en la provincia de Chiapa, aunque es posible que la visitase en 1531, para restituir el nombre de San Cristóbal de los Llanos para la capital provincial,⁴ y nombrar un teniente de gobernador para administrar la provincia en su nombre.

Durante el primer año el Cabildo se conformó, pues el teniente de gobernador fue Francisco Ortes de Velasco,⁵ uno de su mismo grupo, quien en 1529 incluso había sido procurador del Cabildo para representarlo en una junta en México.

El año siguiente, sin embargo, Alvarado sustituyó a Ortes por Baltasar Guerra,⁶ un recién llegado de México, hermano del licenciado Francisco Ceynos, oidor de la Segunda Audiencia de México. Al principio, todos los españoles tenían necesidad de unirse en la lucha contra los chiapanecas sublevados, pero después deben haber surgido problemas, ya que el Cabildo de la villa se quejó con el monarca y logró que éste, en el año de 1535, prohibiese al gobernador de Guatemala poner un teniente en Chiapa.⁷

Desde entonces el gobierno municipal de la villa —elevada un año más tarde al rango de ciudad con el nombre de Ciudad Real—⁸ se acostumbraba a ejercer el poder jurídico y administrativo en toda la provincia, sin presencia directa de autoridades del Estado imperial. De esta manera, la máxima autoridad en la provincia representaba los intereses privados de los encomenderos.

Tal situación fue interrumpida durante los años de 1539 a 1544, únicos durante toda la época colonial en que la provincia se vio ascendida a gobernación aparte. El adelantado Francisco de Montejo residió en la provincia y ejerció su oficio personalmente, a lo menos durante una parte de los cuatro años que ocupaba el puesto de gobernador de Chiapa. Pero, cuando durante sus ausencias dejó un teniente o un alcalde mayor

⁴ Alvarado atravesó la región en 1525 como conquistador, pero como gobernador tenía otros intereses.

⁵ "Pleito de Juan de Mazariagos con Baltasar y Juan Guerra". Guatemala, 1547. en AGI, Justicia, legajo 281, número 1, ff. 202 v. y 248.

⁶ "Probanza de los distinguidos méritos y servicios de Baltasar Guerra de la Vega", Ciudad Real, 1554, en AGI, Patronato, legajo 60, número 3, ramo 1, en parte publicada en Jan De Vos, *La Batalla del Sumidero*, Katún, México, 1985, pp. 105-127.

⁷ El texto de la carta al gobernador, expedida en Madrid el 6 de enero de 1535, está inserto en varias cédulas reales posteriores porque el Cabildo tuvo razones para apelar nuevamente, tanto ante el virrey de Mendoza como a la Audiencia de los Confines. La carta está publicada en Robert S. Chamberlain, "The Governorship of the Adelantado Francisco de Montejo in Chiapas, 1539-1544", en *Contributions to American Anthropology and History*, nr. 46, Carnegie Institution of Washington, 1948, p. 201.

⁸ La provisión real al respecto fue expedida en Valladolid el 7 de julio de 1536, pero tardó más de un año para ser recibida en Ciudad Real. El texto, proveniente del Libro de Registro en AGI, Aud. de Guatemala, leg.

en su lugar, el Cabildo hizo valer nuevamente su prerrogativa de que en esta provincia no se permitían este tipo de oficiales.

En 1544, la flamante Audiencia de los Confines destituyó a Montejo porque, según las Leyes Nuevas, ella misma tenía que asumir el gobierno en todo su distrito.⁹ En consecuencia, a partir de entonces, Chiapa otra vez se transformó en provincia de un gobierno remoto, pues la lejanía de Gracias a Dios en Honduras, primera sede de la Audiencia, impidió una presencia efectiva de los poderes del estado en Ciudad Real. Por ello, en la práctica, el Cabildo nuevamente actuaba como máxima autoridad y se acostumbraba a ser el único poder en la provincia.

De allí se entiende la colisión violenta que se produjo con la llegada de un obispo de la talla de fray Bartolomé de Las Casas. El Cabildo lo consideraba un rival porque el prelado no actuaba como adorno de la ciudad, sino que se enfrentaba a los intereses de los encomenderos. Aún después de la salida del obispo, persistía la tirantez entre el ayuntamiento y los frailes de Santo Domingo. Ciertamente, el peso de la presencia de los frailes en los pueblos de indios superaba la influencia del Cabildo que vio reducido su poder al ámbito de la ciudad.

El gobierno en manos de la Audiencia

Legalmente, mientras tanto, el gobierno quedó en manos de los magistrados de la Audiencia. Éstos lo ejercieron sólo durante visitas esporádicas de algún oidor o juez comisionado. La Audiencia, sin embargo, constituía el poder legislativo para la provincia de Chiapa, además del monarca.

La primera visita de un oidor a Ciudad Real se realizó en 1546, cuando el licenciado Juan Rogel tomó el juicio de residencia a Montejo y reglamentó las tasas de tributos y los límites de servicios.¹⁰ No obstante, "su influencia allí sólo duró lo que su presencia", al igual que la del siguiente visitador, Diego Ramírez en 1548.¹¹

393, ff. 177-178, está publicado en Hermilo López Sánchez, *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, edición del autor, México, 1960, tomo I, pp. 360-362. También está transcrito en Jan De Vos, *San Cristóbal, ciudad colonial*, INAH, México, 1986, pp. 63-64.

⁹ Joaquín García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, Porrúa, México, 1980 (Biblioteca Porrúa 48), tomo II, p. 209.

¹⁰ William Sherman, *El trabajo forzoso en América Central, siglo XVI*, trad. de Flavio Rojas Lima, Seminario de Integración Social Guatemalteca, 1987, p. 204.

¹¹ *Ibidem*, pp. 211s.

Poco se cambió al mudarse en 1549 la sede de la Audiencia a la ciudad de Santiago de Guatemala, aunque se redujo su distancia a unas 80 leguas o alrededor de 320 km. Pero el nuevo presidente, López de Cerrato, fue odiado por los colonos porque mandó a su pariente Gonzalo Hidalgo de Montemayor como juez de comisión para liberar a los esclavos indios y castigar a prominentes encomenderos por sus abusos contra los indios. Así se endureció la oposición entre la Audiencia, como representante oficial de los intereses del monarca, y el Cabildo de Ciudad Real que defendía las ambiciones de los colonos. El antagonismo iba a perdurar, aunque un año después llegó el oidor Tomás López Medel para suavizar lo que el juez de comisión había hecho. Tomás López fue el primer oidor que durante los cuatro meses en la provincia visitó también algunos pueblos de indios y les dejó las primeras ordenanzas, pero no las conocemos.¹²

En adelante la Corona exigió que fuesen sólo los oidores los que visitasen las provincias y prohibió que se enviasen jueces especiales; pero ante la escasez de oidores y lo dilatado del distrito de la Audiencia de los Confines, las visitas se volvieron eventos excepcionales. Por ello, Chiapa quedó largos años sin presencia alguna del gobierno superior.

En 1560, durante la presidencia del licenciado Martínez de Landecho, Chiapa recibió una breve visita del oidor Jofre de Loaysa¹³ cuando estaba en camino a Tabasco y Yucatán. No hay noticias de otra visita hasta doce años más tarde.

Landecho deseaba además aumentar el número de corregidores en Chiapa, para que supervisasen no sólo a los pueblos de la Corona sino también a aquellos encomendados a particulares; pero esta propuesta no prosperó.

El gobierno separado de la Audiencia

En 1563, Felipe II decidió que la Audiencia mudase su sede de la ciudad de Santiago a la ciudad de Panamá.¹⁴ A la vez determinó que el cargo de

¹² El oidor Tomás López Medel informó al rey después de su visita a Chiapa en su carta fechada en Guatemala el 25 de marzo de 1551, publicada en Berta Ares Queija, *Tomás López Medel, Trayectoria de un clérigo-oidor ante el nuevo mundo*, Institución Provincial de Cultura "Marqués de Santillana, Guadalajara (España), 1993 (Colección Virrey Mendoza: 4).

¹³ Debe haber sido por la visita de Loaysa que llegó a Chiapa la orden de Landecho de organizar cabildos indígenas en los pueblos de indios.

¹⁴ Cédula real dirigida a Luis de Guzmán, gobernador de la provincia de Tierra Firme, despachada en Zaragoza a 8 de septiembre de 1563. AGI, Guat., leg. 394, libro 4, f. 132v. Esta cédula establece claramente que la

presidente de la Audiencia ya no implicaría la función de gobernar todo el distrito. Por ello las provincias nortañas serían gobernadas nuevamente por un gobernador. Se declararon "*los límites que ha de tener la dicha gobernación de Guatemala*" que incluían "*las provincias de la Verapaz y Chiapa*".¹⁵

Para gobernar las provincias de Guatemala, la Corona nombró primero a Luis de Guzmán, gobernador de Tierra Firme, y lo instruyó a que fuese a la ciudad de Santiago tan pronto como el presidente y los oidores llegasen de Guatemala a Panamá.¹⁶ Pero Guzmán falleció antes de ver la Audiencia en Panamá, ya que tales cambios solían demorarse años; pues primero los magistrados salientes tuvieron que pasar sus respectivos juicios de residencia. Para ello, el licenciado Francisco Brizeño, juez de residencia, tuvo que llegar de España. Tardó casi un año hasta que finalmente se presentó en la ciudad de Santiago.¹⁷ Posteriormente, a partir de 1565, le fue encargado el gobierno de Guatemala.¹⁸ De este modo, a lo largo de cinco años, Chiapa y Guatemala formaron nuevamente una misma entidad política como en tiempos del gobernador Pedro de Alvarado en los años de 1530, sujeta a la Audiencia de México, pero solamente en cuanto a su función de tribunal de apelación.¹⁹

Durante el gobierno de Brizeño se mantuvieron los dos corregidores en la provincia de Chiapa, que administraban dos pueblos no encomendados a particulares: el pueblo de Chiapa de la Real Corona [Chiapan] y el barrio del Cerrillo de Ciudad Real.²⁰ Nunca se introdujeron en Chiapa corregimientos para supervisar a los pueblos de encomiendas, como se hizo en la Nueva España y también en Guatemala. Incluso los dos mencionados fueron a veces suprimidos. Sus titulares fueron nombrados anualmente por el gobernador en turno pero solían ser criollos, vecinos

suspensión de la Audiencia de Guatemala se decidió mucho antes de conocerse los resultados del juicio de residencia de Landecho y por ello no se puede interpretar de manera alguna como resultado de éste como lo suele hacer la historiografía tradicional guatemalteca.

¹⁵ La "Declaración del distrito", expedida en Zaragoza el 8 de septiembre de 1563, señalaba que "... mandamos que la dicha gobernación de Guatemala tenga por límites y distrito la bahía de Fonseca inclusive y del río Ulúa inclusive con los pueblos de San Miguel de Buena Vista y la villa de Gracias a Dios y las provincias de la Verapaz y Chiapa," en AGI, Guat., leg. 394, libro 4, f. 131v.

¹⁶ Carta a Luis de Guzmán, Zaragoza, 8 de septiembre de 1563, en AGI, Guat., leg. 394, libro 4, f. 132v.

¹⁷ Según los *Anales de los cakchiqueles*, edición de Adrián Recinos, FCE, México, 1980, p. 149, y también según Remesal, Brizeño llegó a Guatemala a mediados de 1564.

¹⁸ Durante estos años el rey dirigió sus cartas siempre a "A vos el presidente y oidores de la nra. audiencia real que reside en la ciudad de Santiago de la provincia de Guatemala y en vuestra ausencia al nro. gobernador que fuere de ella," AGI, Guat., leg. 394.

¹⁹ La separación entre gobierno y tribunal de apelación desmienten la confusa afirmación de que en 1563 Chiapas hubiese retornado a México, como intereses políticos a veces pretenden.

²⁰ "Los corregimientos e ayudas de costa que el ilustre señor licenciado Francisco Brizeño gobernador por su Majestad en esta provincia de Guatemala ha proveído este presente año de 1567 años a los vecinos desta

de la misma Ciudad Real. Por ello, esta institución política nunca tuvo en Chiapa la importancia que adquirió en otras regiones. No significaba un contrapeso frente a los intereses de los encomenderos representados por el Cabildo de Ciudad Real. No tenía influencia alguna en los pueblos de indios, con la única excepción del pueblo de Chiapan.

Así, se prolongó en Chiapa la polarización entre dos poderes locales: el Cabildo en Ciudad Real, que defendía los intereses de la incipiente oligarquía criolla, y los frailes de Santo Domingo en los pueblos. Poco se cambió cuando el rey decretó en 1568 que se instalase de nuevo una Audiencia en la ciudad de Santiago. Tardó hasta principios de 1570 que el doctor Antonio González, por presidente, y los oidores licenciados Jofre de Loaysa, Valdés de Cárcamo y Cristóbal Axcoeta entraran finalmente a Guatemala y asumieran el gobierno y la jurisdicción del distrito²¹.

Del año de 1572 al de 1573 el oidor Cristóbal Axcoeta hizo la primera visita extensa por toda la provincia de Chiapa. La nueva tasación de los tributos y las ordenanzas que dio para los gobiernos municipales indígenas²² causaron muchas disputas en la provincia en los años venideros. No obstante, los poderes civiles del estado estaban virtualmente ausentes en la provincia de Chiapa.

Sólo con la presencia permanente de un alcalde mayor la situación empezaría a cambiar.

De la provincia a la alcaldía mayor

Las alcaldías mayores se habían introducido en la Nueva España ya desde 1524,²³ no así en la Audiencia de los Confines ni siquiera a mediados del siglo. Exigir a los magistrados ejercer las tareas gubernativas además de su función principal que era la de tribunal superior de justicia, no era posible sin el aumento de funcionarios. La centralización obligaba a aumentar el aparato burocrático, pero no se hizo.

gobernación" contienen las prórrogas de los dos corregidores Pedro Ruíz y Andrés Bernal Venavente, AGI, Guat., leg. 965.

²¹ Archivo General de Centro América, *Capítulos de las Ordenanzas Reales*, intr. de Jorge Luján Muñoz, Guatemala, 1985, p. 11.

²² Sobre la instalación y el funcionamiento de los cabildos indígenas en Chiapa en el siglo XVI se está preparando un estudio más extenso.

²³ Guillermo Porras Muñoz, *El Gobierno de la Ciudad de México en el siglo XVI*. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1982 (serie de Historia Novohispana: 31). No se considera ahí el nombramiento que hizo el primer Cabildo de Veracruz en 1519, de Hernán Cortés como su alcalde mayor.

El presidente Cerrato confiaba en los frailes y por ello no consideraba necesario introducir otros funcionarios. Pero en 1555 la Corona demandó a la Audiencia de Guatemala contestar si convenía poner un alcalde mayor en la provincia de Chiapa.²⁴ El doctor Quesada, sucesor de Cerrato, estaba muy de acuerdo. La Audiencia solicitó a la vez que se enviasen más oidores para poder visitar el dilatado distrito, que ciertamente era enorme, pues abarcaba desde Yucatán hasta lo que hoy es Costa Rica.²⁵ Quesada pidió, además, proveer alcaldes mayores para Honduras y para Chiapa porque consideraba necesario que éstos, como jueces reales superiores a los alcaldes ordinarios, vigilaran la administración de la justicia en la provincia. El presidente Quesada explicó en su misiva a la Corona:

La gobernación de Honduras vacó por muerte de Joan Perez de Cabrera. Parécenos que no hay necesidad de otro gobernador por ser en daño de los naturales y que se debería poner allí un alcalde mayor y otro en la provincia de Chiapa porque hay mucha falta de justicia; y los que reciben agravio o mal tratamiento dejan perder sus haciendas y disimulan sus injurias y afrentas por no tener posibilidad para venirse a quejar desde tanta distancia de camino. Y los oidores no pueden visitarle en cuatro años. Vuestra majestad vea por ser el distrito tan largo.²⁶

Cabe señalar que los gobernadores siempre fueron nombrados por el monarca en España, mientras que los alcaldes mayores podían ser escogidos por la misma Audiencia. Por ello se entiende que la Audiencia estaba en favor de crear alcaldías mayores y no gubernaturas.

El problema era, sin embargo, de índole económico porque los alcaldes mayores debían recibir salarios, pero los fondos de las cajas reales de la Audiencia no alcanzaban para pagarles.²⁷ El mismo Quesada estaba consciente de la dificultad de no haber de dónde pagar salarios. De esta forma, la cuestión de convertir la provincia de Chiapa en alcaldía mayor seguía tratándose en la correspondencia entre la Corona y la Audiencia durante más de veinte años sin llegar a una decisión.

²⁴ Carta de la princesa regente a la Audiencia de Guatemala, 22 de enero de 1555, AGI, Guat., leg. 386, libro 1.

²⁵ Jan De Vos, *Las fronteras de la frontera sur*, p. 58.

²⁶ Carta del doctor Quesada y del licenciado Pedro Ramírez a Su Majestad, Guatemala, 25 de mayo de 1555, en AGI, Guat. leg. 9A, ramo. 21, número. 85.

²⁷ Unos años más tarde se utilizaron las Cajas de Comunidad, fundadas en los pueblos de indios para pagar una parte de los salarios de los funcionarios.

A partir de 1560, la política y el estilo de gobierno del nuevo monarca se hizo sentir en todas las colonias. Felipe II intensificó la uniformidad y la centralización del gobierno. Fue él quien creó las estructuras que iban a perdurar por los siglos venideros hasta las reformas borbónicas.

Como primer paso en este sentido, el rey ordenó que el licenciado Martínez de Landecho, el nuevo presidente, ejerciese a solas el gobierno en el distrito de la Audiencia, y ya no en forma colegiada con los oidores.

Landecho, por su lado, realzó la necesidad de organizar todo el distrito en alcaldías mayores e insistió en particular poner a alcaldes mayores en Tabasco y Chiapa,²⁸ porque consideraba que los alcaldes ordinarios de las ciudades españolas no se preocupaban por el bien de los indios.²⁹ Por cierto, los ayuntamientos españoles, en particular el de Ciudad Real de Chiapa, se opusieron a la introducción de jueces reales quienes tendrían jurisdicción sobre ellos y toda la provincia.

El monarca solía frenar durante estos primeros años todo lo que implicaba gastos adicionales para la Real Hacienda, que todavía sufría las consecuencias de su reciente bancarrota. Al contrario, deseaba sacar de las colonias lo más que se pudiese.³⁰ En cuanto a las formas de gobierno, primero deseaba ser bien informado. Por tanto ordenó a Landecho que le mandase una relación particular al respecto:

...quiero ver cómo se gobiernan al presente los pueblos de españoles, si es por alcaldes mayores o por alcaldes ordinarios, y si en los pueblos de los indios hay alcaldes ordinarios de ellos mismos. Enviarnos heis en los próximos navíos relación particular de todo ello.³¹

En este mismo año de 1560 el monarca estaba reduciendo el distrito de la Audiencia comenzando con el extremo norte: separó la alcaldía mayor de Yucatán definitivamente de la jurisdicción de la Audiencia de

²⁸ Sólo en Yucatán ya había un alcalde mayor desde que la Corona destituyó del gobierno al adelantado Francisco de Montejo.

²⁹ Las medidas que Landecho propuso al rey en su carta despachada en Guatemala el 19 de diciembre de 1559, se repiten en la respuesta que Felipe envió desde Madrid el 18 de julio de 1560; AGI, Guat. leg. 386, libro 1, fs.349-353. Landecho propuso también fundar nuevos asentamientos españoles, en particular uno en las tierras de Copanaguastla, propuesta que el rey aceptó. Probablemente así se inició el pueblo de San Bartolomé de los Llanos.

³⁰ Por ello fomentaba la venta de títulos de hidalguía, la legitimación de hijos naturales, escribanías adicionales y de regimientos perpetuos en las ciudades.

³¹ Carta del rey a la Audiencia de los Confines, Madrid, 18 de julio de 1560, AGI, Guat. leg. 386, libro 1.

Guatemala y la sujetó a la Audiencia de México. A la vez proveyó un obispo para Yucatán.³² Cuatro años más tarde, sin embargo, la alcaldía mayor de Yucatán fue elevada a gubernatura³³ cuyo gobernador fue proveído por el propio monarca. Así, el aparato administrativo colonial de Yucatán adquirió su marco definitivo.

El presidente Landecho, por su parte, insistió en enviar alcaldes mayores también a otras provincias del distrito. En mayo de 1561 el monarca aprobó que la Audiencia los pusiese en el Soconusco y la Verapaz,³⁴ ya que en estas provincias sólo había gobernadores indios pero ningún juez español debido a la falta de villas de colonos. A partir de entonces la provincia de la Verapaz se mantuvo como alcaldía mayor dentro de la gobernación de Guatemala. La alcaldía mayor del Soconusco, en cambio, muy pronto fue transformada en gobernación, también con nombramiento directo desde España.³⁵ De esta manera, Felipe reforzaba paso a paso el control central sobre el aparato administrativo de sus vastos dominios.

La provincia de Chiapa era un caso diferente. Después de Guatemala, contaba con el obispado más antiguo del distrito de la Audiencia, pero carecía de un gobierno provincial o jueces superiores a los alcaldes ordinarios de Ciudad Real. Landecho reclamó nuevamente en su misiva del 18 de junio de 1561 que Chiapa necesitaba un alcalde mayor.³⁶ En aquel momento ya los había en las provincias de Soconusco, Nicaragua y Honduras y también en la villa de Trinidad y el puerto de Acaxutla, no así en San Salvador y en Chiapa donde, según la opinión del presidente, hacían mucha falta, ya que

la ciudad de Chiapa se gobierna por alcaldes ordinarios; y por estar setenta leguas de la de Guatemala y ser hostiles alcaldes encomenderos, son remisos en la justicia y buen tratamiento de los indios, convendría poner allí un alcalde mayor, porque sin embargo de esto hay en aquella comarca mucho número de indios y tiene gran necesidad de buen gobierno y que se les guarde y haga justicia.³⁷

³² El franciscano fray Francisco de Toral fue avisado de su nombramiento el 19 de julio de 1560.

³³ El gobernador Luis Céspedes de Oviedo fue nombrado por la Corona el 3 de junio de 1564.

³⁴ Cédula real para Landecho, Toledo, 5 de mayo de 1561, en respuesta a su carta del "postrero de julio de 1560", en AGI, Guat. leg. 394, libro 4.

³⁵ Título de gobernador de la provincia de Soconusco a Pedro Ordóñez de Villalquirán, La Esperanza, 24 de diciembre de 1561, en AGI, Guat., leg. 394, hoja 57.

³⁶ Carta de Landecho al rey, Guatemala, 4 de junio de 1561, AGI, Guat. leg. 9A, ramo 27, nro. 117. En esta carta el presidente respondió a la carta que el rey le envió el 18 de julio de 1560.

³⁷ *Ibidem*.

Sabiendo que el rey no permitía gastos adicionales, Landecho sugirió que un alcalde mayor en Chiapa pudiese asumir el trabajo de los oficiales de la Real Hacienda y sostenerse con los salarios de éstos. También se podrían ahorrar los desembolsos para sostener a los dos corregidores al haber un alcalde mayor. Pero el monarca dijo que no. A pesar de que, por lo general, estaba dispuesto a reducir el número de los funcionarios y procuraba concentrar sus funciones en uno solo cuando no se trataba de puestos vendibles, respondió a Landecho a vuelta del correo que no pusiese un alcalde mayor en la ciudad de Chiapa; al contrario resolvió *"que se gobiernen ... por alcaldes ordinarios como hasta aquí"*.³⁸

Iban a pasar otros quince años hasta que la provincia de Chiapa se convirtiera finalmente en alcaldía mayor, y ésta nunca fue elevada a gubernatura como sucedió con Yucatán y el Soconusco, ya que Chiapa fue considerada parte integral de la gobernación de Guatemala. Ello se hizo evidente después de 1563 cuando la dirección del gobierno fue separada de la Audiencia, y Chiapa se quedó junto con Guatemala en una gobernación aparte, como ya se mencionó arriba.

Durante el gobierno de Brizeño no se conoce intento ninguno de introducir alcaldes mayores adicionales, y tampoco por parte de la Audiencia después de haber sido nuevamente instalada en Santiago bajo la presidencia de González, a partir de 1570. Parece que en aquellos años se dio más importancia al buen funcionamiento de los cabildos indígenas.

Fue el doctor Pedro de Villalobos, sucesor de González, quien finalmente recibió el permiso de Felipe II, de convertir la provincia de Chiapa en una alcaldía mayor; pero sólo en 1577, hacia el final de su turno, nombró al primer alcalde mayor de Chiapa. Francisco del Valle Marroquín³⁹ era un antiguo vecino de la Ciudad de Santiago de Guatemala donde desempeñaba las funciones de regidor perpetuo, corregidor y procurador ante la corte, a pesar de tener un largo proceso pendiente ante el Tribunal de la Inquisición por "pactó con el Demonio".⁴⁰

Al crearse la alcaldía mayor de Chiapa, se suprimió el "corregimiento del valle y cerro de la Ciudad Real de Chiapa", lo que se hizo obviamente

³⁸ Cédula real para Landecho. Madrid, 23 de noviembre de 1561, en AGI, Guat. leg. 394, libro 4. Tampoco permitió un alcalde mayor para San Salvador.

³⁹ "Relación de corregimientos, alcaldías mayores y encomiendas proveídos en el año de 1577," por el doctor Pedro de Villalobos, presidente, Guatemala, 15 de junio de 1577, en AGI, Guatemala, leg. 966.

⁴⁰ AGN, Inquisición, tomo I, vol. 35, exp. 1, ff. 1-385 (1557-1571). En Chiapa, este alcalde mayor fue nuevamente acusado de la misma causa ante el Tribunal por parte del encomendero Cristóbal de Morales; AGN, Inquisición, tomo II, vol. 84, exp. 4, ff. 42-43 (1578).

por razones económicas para completar el salario de Francisco del Valle. Su título especificaba que recibiría

400 pesos de salario, los 300 de ellos, de los 700 pesos que se solían dar al alcalde mayor de la provincia de Capotitlán, y los otros cien pesos del salario del corregimiento del cerrillo junto a Chiapa porque el dicho corregimiento se conforme en la dicha alcaldía mayor.⁴¹

Un alcalde mayor debería haber sido un representante del gobierno superior por encima de las facciones que existían en Ciudad Real. Pero Francisco del Valle se puso del lado de los dominicos, quienes siempre lo acompañaron en sus visitas a los pueblos e incluso lo manejaron.⁴² Del Valle duró apenas un año en su puesto porque fue remplazado por Pablo Cota⁴³ al tiempo que el licenciado Diego García de Valverde llegó de Lima y asumió la dirección de la Audiencia de Guatemala a principios de 1579.⁴⁴

Los cambios drásticos comenzaron cuando el rey intervino y relevó al funcionario nombrado por la Audiencia y envió desde España al capitán Juan de Mesa Altamirano con nombramiento de alcalde mayor de la provincia de Chiapa por cuatro años, con el mismo salario que su antecesor.⁴⁵ A partir de entonces la provincia contaba con la presencia permanente de un juez real a cuyo poder jurisdiccional estaban sujetos todos los habitantes. Este representante de la Corona constituía un nuevo elemento en la conflictiva sociedad colonial de Chiapa.

Lejos de conciliar los antagonismos existentes, la lucha por el poder en Ciudad Real se agudizó con la presencia de un oficial enviado directamente de España. Sin experiencia previa alguna en el Nuevo Mundo, el flamante alcalde mayor se mostró ansioso de aprovechar las oportunidades que su investidura le brindaba en un lugar en que él representaba la máxima autoridad. Los enfrentamientos con la Orden de Predicadores no tardaron en estallar. Intervino la Audiencia bajo la presidencia del

⁴¹ "Relación de corregimientos etc." en el año de 1577, Guatemala, 15 de junio de 1577, en AGI, Guatemala, leg. 966. El corregimiento suprimido había sido ocupado por Gonzalo de Ocampo Saavedra, vecino de la misma Ciudad Real.

⁴² "Avisos para su majestad, por fray Juan de los Reyes, guardián"; estas acusaciones que los franciscanos formularon contra los dominicos forman parte de la "Relación de las derramas hechas por los dominicos; quejas contra ellos" en 1582, en AGI, Guat., leg. 56, f. 3v.

⁴³ *Ibidem*, f. 11v.

⁴⁴ Carta del Cabildo de la Ciudad de Santiago, Guatemala, 24 de marzo de 1579, en *Cartas de Cabildos*, tomo I, p. 28s.

⁴⁵ Título de alcalde mayor de Chiapa para Juan de Mesa Altamirano, Madrid, 10 de noviembre de 1578, en AGI, Guat., leg. 395.

experimentado licenciado Valverde, que no toleraba las extravagancias de un oficial cuyo autoritarismo no parecía conocer límites. Mesa fue encarcelado por un tiempo en la ciudad de Guatemala, pero luego regresó y reasumió sus funciones en Chiapa.

A partir de entonces, por casi dos siglos la autoridad real se hizo presente en Chiapa por un alcalde mayor, hasta que el territorio se dividió en dos alcaldías mayores, poco antes que las reformas borbónicas introdujesen formas de gobierno diferentes. Cambiaron las formas, pero siempre la máxima autoridad y sus directrices emanaron de una metrópoli lejana que por lo general tenía intereses que no concordaban con los de los habitantes de esta parte del mundo.

¿Y los pueblos, qué? ¿Cómo podemos conocerlos? Durante las primeras interacciones con los invasores, los indios actuaban en conjuntos que se especifican en los documentos sólo por los nombres de lugares, como "los de Chamula", los zinacantecos o "los de Comitán". En contraste con Tenochtitlan, los españoles no conmemoraban a los jefes adversarios que dirigieron la defensa de sus pueblos. Sólo cuando posteriormente surgieron conflictos que se llevaban ante los jueces, las actas de los procesos conservan los nombres de testigos y acusados. Por ello conocemos mucho más de los habitantes de Chiapan, no así de los demás pueblos.

Mientras los encomenderos primero y luego los dominicos ejercían el monopolio del poder en la provincia, la población autóctona aparece en los documentos sólo como número de esclavos o tributarios. En los primeros libros de bautizos, raras veces conservados, comienzan a darse a conocer nombres de personas pero aparecen inmóviles. Cuando la provincia se volvió alcaldía mayor, los conflictos entre los distintos sectores de la sociedad se intensificaron. En particular, los pleitos entre los dominicos y el alcalde mayor se extendieron de la capital provincial a los pueblos de indios, y sus acusaciones mutuas llegaron al tribunal de la Audiencia de Guatemala y a veces hasta al Consejo de Indias en España. Los litigios produjeron legajos y legajos de actas judiciales. Por cada parte de los litigantes se enviaron jueces a los pueblos para recibir el testimonio de los indios.

Si analizamos estos documentos judiciales, los indios pueden salir de la penumbra y mostrarse como sujetos actuantes. Es posible encontrarlos en persona, captar algunos aspectos de su vida, ver la actuación de los primeros gobiernos municipales, sentir sus sufrimientos y conocer

su postura ante los cambios impuestos en aquellos tiempos en que se estaba consolidando el régimen colonial cuyas estructuras de control a veces perduran hasta nuestros días. Pero se necesitan investigadores con la paciencia y dedicación necesarias para analizar con empatía los documentos que nos están esperando en los archivos.

LA PALABRA, EL GESTO Y LA TINTA. OTRAS FACETAS DE RESISTENCIA ENTRE LOS MAYAS COLONIALES*

MARIO HUMBERTO RUZ**

Durante mucho tiempo fue común que los estudiosos del área maya en la época colonial, fascinados por la espectacularidad de ciertos alzamientos esporádicos, reportasen como "movimientos sociales" únicamente aquellos teñidos de características violentas o, más aún, circunscribieran dicha denominación al estrecho marco de las armas, soslayando la presencia e importancia que revistieron otros mecanismos y estrategias empleados por los pueblos mayenses en su porfiada y continua lucha por reivindicar sus derechos como individuos y comunidades y trascender el dominio hispano.

Así, en muchas ocasiones el levantamiento fue tomado como marcador exclusivo de oposición, o incluso como sinónimo único de movimiento social, etiquetándose a otro tipo de estrategias de los dominados, en el mejor de los casos, con el epíteto a todas luces insuficiente de "resistencia

* Si bien los datos puntuales proceden de mis propias investigaciones o las de otros autores citados en la bibliografía, desde el punto de vista analítico estas breves reflexiones deben mucho más de lo que las citas traslucen al espléndido ensayo de Felipe Castro Gutiérrez, *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, 1996, como lo muestran los estudios de Farriss para Yucatán (1984) o de Orellana para los tzutuhiles (1984), entre otros. Lo anterior provocó a menudo que tales movimientos careciesen de un carácter realmente popular mantenido en cuanto a su dirigencia, pues los líderes por lo general contendieron entre sí por hacerse del control, tomando decisiones verticales que obstaculizaron la formación de una conciencia supracomunitaria entre los explotados. Como ocurrió en Jilotepeque, Honduras, en 1531 (Sherman, 1987: 135).

** Centro de Estudios Mayas/Instituto de Investigaciones Filológicas/UNAM.

pasiva", como si las voces o letras de protesta no poseyesen su propia dinámica, a menudo mucho más eficiente que la de los gritos de guerra.

En tal concepción influyó sin duda la imagen, parcial e inexacta, de una sociedad novohispana sumida en una prolongada y letárgica siesta colonial; imagen que nos van obligando a abandonar las nuevas investigaciones con documentos de archivo, pues muestran que las centurias españolas de nuestra América se caracterizaron por la alternancia de adormecimiento y vigilia. Ni mero sueño ni continua pesadilla, como nos han querido hacer creer respectivamente hispanófilos a ultranza o indianófilos amarillistas, sino alternancia natural de reposo y combatividad tanto en las culturas asediadas como entre sus asediadores; sumergidos ambos durante largos periodos en un ligero y frágil duerme vela.

En un primer momento, sin duda, poco espacio hubo para entregarse al reposo; la brutalidad del choque físico y cultural con los recién llegados y sus ambiciones señoriales, obligaron a los pueblos mayas a mantenerse en un continuo estado de alerta máxima que acabó con la toma de sus bastiones más significativos. Desde la derrota de los chontales de Centla en 1519, hasta la caída de Tah-Itzá en 1697, para venir a rematar en la brutal cacería y deportación de los choles del Manché y la de los tipús a principios del siglo XVIII, el primer encuentro de los pueblos mayas con los hispanos —aunque en tiempos y ritmos diversos— estuvo inmerso casi sin excepción en violentos y dolorosos movimientos sociales de protesta armada frente a la perturbación de un modo de ser; ataque frontal contra una manera peculiar de concebir la existencia y pasar a su través.

Pero, habiendo compartido una obertura de sangre y violencia, los escenarios sociales se diversificaron a lo largo y ancho de la puesta en escena de la obra colonial. Así, es posible constatar desde la colaboración prestada por xicalancas o cakchiqueles, hasta el enfrentamiento protagonizado por quichés o lacandones, pasando por las fracturas étnicas, los reacomodos de miembros de ciertas élites, el canalizar la frustración y la rabia de los sacerdotes o el estupor casi paralizante que experimentaron muchos miembros del común al verse cercenados de sus dirigentes.

La respuesta, en efecto, no fue uniforme. Junto a aquellos que comprendieron que la pesadilla había llegado para instalarse durante largo tiempo, hubo quienes se refugiaron en actitudes fatalistas o en el ensueño de una antigua edad dorada (a menudo artificialmente reconstruida) y también los que optaron por ir construyendo desde el presente desmoronado un futuro de reivindicaciones. Peculiaridades regionales, de

etnias, comunidades, estratos sociales e incluso individuos, que si bien invalidan las homogeneizaciones burdas no por ello cancelan la posibilidad del análisis comparativo en materia de resistencia.

Es obvio que tal análisis, aún por hacer, requiere mucho más que el breve espacio de esta comunicación; por ello, me limitaré a esbozar algunos rubros que acaso sean de interés para iniciarlo. Haré hincapié en tres aspectos: los tiempos, los actores y los caminos de la resistencia.

Los tiempos de la resistencia

Tomando en cuenta las variadas formas de dominio y sumisión, y la diversidad de épocas y espacios en que se dieron, no es de extrañar que los pueblos mayas esgrimieran ante ellas resistencias diferentes —conscientes algunas, ancladas otras en el inconsciente. Dichas resistencias podían mostrarse incluso cambiantes a lo largo del devenir colonial: el adversario de hoy pudiera ser el aliado de mañana; la que en un momento se avalaba como estrategia eficaz podría exhibir su obsolescencia en el siguiente; aquello que en cierta época se percibía como ajeno podía haber pasado ya, en la que le sucedía, a formar parte de lo propio.

Así, la virgen cristiana que en el Cozumel del 1520 se enfrentó a la diosa Ixchel; pudo mostrarse —en otra hierofanía— como adalid de la lucha de los cancuqueros en 1712; el fraile que explotaba el trabajo de los niños de doctrina, como proveedores de zacate para sus monturas, acaso fuese un aliado útil para enfrentar al funcionario civil repartidor de mercancías (que había que comprar obligatoriamente, aun cuando fuesen inservibles) o al vendedor de bulas; trabajar en la estancia más o menos cercana de un criollo chiapaneco podía en ocasiones ser una alternativa para aplazar, aun cuando momentáneamente, la urgencia de ir a emplearse hasta los distantes cacaotales tabasqueños en busca del metálico necesario con que cubrir el tributo. Frente al obispo conveniría reconocerse como indio para no pagar el diezmo, en tanto que de cara al juez visitador resultaba más redituable alegar ser mestizo para escapar de la onerosa carga que significaban los trabajos comunales...

Había que ponderar, transar; fingir sumisión, aparentar estupidez o ignorancia, alzar la voz o hacerla apenas audible, atragantarse frustración y rabia o hacerlas estallar, reclamarse fiel vasallo de ambas majestades o imprecargarlas; adobar los antiguos rituales iniciándolos con una invocación a la Santísima Trinidad, como acostumbraban los curanderos tzotziles; amarrar los huesos de los antepasados con la cruz de los

recién llegados a la usanza de los quichés de Suchitepequez, o aliarse con el pirata inglés para ultimar al encomendero como hicieron los chontales de Jonuta... La empresa era, en suma, perdurar, y como para ello no había reglas escritas —ni en la antigua ni en la nueva tradición— éstas tendrían que estarse inventando y recreando una y otra vez.

Como en aquel conocido juego infantil donde dos equipos tiran de los extremos de una cuerda, buscando que el contrario se aproxime a la línea de frontera y pierda terreno (lo que permite ir haciéndose de una mayor porción de la cuerda y, por ende, de superficie desde la cual tensionar e imponerse), tanto mayas como españoles intentaban continuamente hacer bascular las cosas a su favor, incluso mucho más acá de la línea fronteriza que ingenuamente marcaron las leyes para separar ambas repúblicas.

Este “hacer bascular” debe ser enmarcado en las condiciones del momento, pues con excepción de los movimientos registrados durante el desarrollo de las actividades de conquista o inmediatamente después, no significa, en manera alguna, que por parte de los mayas se luchara por un retorno a las condiciones previas a la invasión europea (que tampoco parecen haber sido particularmente democráticas), sino por mantener dentro de límites “tolerables” las mojoneras de la explotación y el sometimiento. La revisión documental no parece avalar un afán por retornar al pasado, sino más bien por hacer pasadero el presente. Y lo que se entendía por “tolerable” variaba dependiendo de la época y el grupo.

Pensar que los mayas apostaron por el anquilosamiento es adobar posturas carentes de fundamento histórico; la nostalgia por una edad de oro igualitaria (que nunca existió) aparece tan sólo en algunos testimonios coloniales (vg. los Chilam Balam), surgidos de la pluma de los dirigentes que veían con apremio la pérdida de sus antiguos cotos de poder, y se consolidó gracias a la visión romántica de ciertos investigadores que poco tiempo han empleado en la consulta de los materiales de archivo.

El abanico de significantes y significados a preservar, rechazar o reinterpretar varió, pues, en consonancia con el signo mismo de los tiempos. Así, en el levantamiento de los cupules (Valladolid, 1546), la luna llena de noviembre fue la señal para acabar no sólo con los españoles, sino incluso con los indios que les servían; se ultimó a perros y gatos y se arrancaron de cuajo los “árboles de Castilla” (RHGGY, Relación de Mérida, 1: 67), en tanto que en el protagonizado por los quichés de Quetzaltenango en 1569, se apedreó al cura, se apaleó a los funcionarios y se asesinó a algunos vecinos españoles, mientras se hacía mofa del

Santísimo Sacramento y de las amenazas de excomunión, al mismo tiempo que no faltó rebelde que declarara “que no se le daba nada del rey ni de la justicia; que no querían que hubiesen ni entrasen españoles en este pueblo” (Zamora, 1986: 204-208). Se caminaba por entonces bajo el signo de la total erradicación.

Vinieron más tarde los tiempos de combinar otros referentes. En la revuelta de Tekax, Yucatán, en 1610, los instigadores, a decir de los hispanos, se nombraron papa y obispo, y promovieron la ingestión ritual de balché en copones y cálices, al mismo tiempo que administraban bautismos y comuniones, confesaban, ordenaban sacerdotes y organizaban procesiones para las imágenes de sus antiguos dioses, a la usanza católica. Al gobernador Pedro Xiu, aliado de los españoles y representante por tanto de la vieja y nueva opresión, se le intimó con un pregón público, mientras que se tildaba de “sediciosos” a los franciscanos que lo protegieron (Porro, 1977: 65-67). Eran tiempos de conjunción.

Tocó más adelante el turno a los tiempos de inversión del orden, plasmados de manera arquetípica en la gran revuelta tzeltal de 1712, cuando en el discurso de los indios rebeldes Cancuc pasó a ser Ciudad Real y Huitiupán Guatemala, en tanto que la capital de la alcaldía, donde vivían los opresores hispanos, fue nombrada Jerusalem, y sus habitantes, “judíos”. Con la virgen María inspirando y protegiendo el movimiento, se pretendía inaugurar un nuevo orden social en el que ni siquiera los españoles quedaban excluidos, pero esta vez como servidores de los indios, en tanto que sus mujeres pasarían a ser molenderas y mancebas de los naturales. Quienes murieran en combate resucitarían a los tres días: hasta la muerte podía ser subvertida.

Casi 150 años después, los macehualoob de Yucatán —una vez que fracasaron sus intentos por expulsar a criollos y mestizos de la península— optarían por el signo de la separación, pretendiendo sobrevivir en el aislamiento, al amparo de la Iglesia Maya Cristiana y bajo el cobijo de su cruz parlante protegida por los cuerpos militares de guardias o “compañías”. Pálido reflejo de esta vía del signo separatista es la creencia de los ancianos tojolabales de hoy de que existen dos cielos: uno para los ladinos y otro donde los indígenas podrán verse libres de su opresiva presencia. Signos de utopía escatológica donde lo indio podrá al fin disponer de un espacio propio e indisputable.

Todos estos tiempos —fuesen de rechazo, conjunción, subversión, inversión o aislamiento— constituyeron momentos excepcionales para imaginar cambios que permitieran crear tradiciones, para cosechar identi-

dades una y otra vez reinventadas con la siembra de nuevas y antiguas semillas, sobre el campo de lo comunitario y lo étnico, cuidadosamente escardado, regado y abonado.

Los actores de la resistencia

Sin duda la labor de recreación, invención o refuncionalización de aspectos inherentes a la cotidianidad fue una empresa compartida por gran parte de los miembros de una comunidad, y en ello sustentaron en buena medida su fortaleza y su éxito. Pero siendo objetivos no podemos atribuir sin más todo el mérito a la tenacidad e inventiva de los pueblos mayas. La empresa de sobrevivencia bajo el nuevo orden, si se mira sin apasionamientos, fue una empresa compartida con europeos, africanos y los grupos surgidos del mestizaje, si bien resulta obvio que para sobrevivir algunos contasen con más elementos que los otros.

De hecho, no podía ser de otra manera: la sociedad colonial, como conjunto, surge de un pacto (todo lo desigual e impositivo que se quiera); se basa en una nueva correlación de fuerzas y no en la sustitución absoluta de todas las estructuras preexistentes. Se trató, por supuesto, de un pacto continuamente negociado como era de esperar de un proyecto colonial balbuciente (en especial bajo los Austrias) y de las actitudes de los sometidos, enfrascados en una lucha siempre cambiante por mantener antiguos referentes a la vez que aprovechar al máximo los nuevos, para beneficio comunal o individual.

Es harto conocido que la Corona española hubo de compartir poder no sólo con instituciones como la Iglesia o grupos como los de encomenderos, comerciantes y hacendados, pero a menudo se olvida que al crear un nuevo sistema administrativo que incluyó la corporación de conglomerados indios, contribuyó asimismo a reafirmar la fortaleza de dichas entidades, pues dio nueva razón de ser a la comunidad, que si bien había sido trastocada por el desmoronamiento del antiguo orden, más temprano que tarde se rearticuló, entre otras cosas gracias al hecho de que las llamadas repúblicas de indios se fundaron a menudo sobre unidades territoriales preexistentes (lo que contribuyó a mantener identidades) y al manejo inteligente que éstas hicieron de las instituciones creadas por el propio régimen. Baste señalar el caso de los cabildos en la esfera política, el de las cajas de comunidad en la económica y el de las cofradías en el aspecto ritual.

Reconocer que los indios, tanto antes como ahora, no sólo se ven afectados por los cambios políticos y económicos, sino que a su vez los afectan (Smith, 1993: 12), no debe conllevar, empero, una sobrevaloración de la capacidad negociadora indígena durante la Colonia. La relación fue siempre antagónica y desigual, ya que el Estado, a diferencia de las otras instituciones o grupos sociales, poseía mayor capacidad para organizar el ejercicio del poder a través de la administración territorial, "pues canalizándolo a diversas áreas gracias a organizaciones centralizadas, concentradas y jerarquizadas, tiene el potencial de delimitar y difundir otras formas de poder, a menudo utilizándolas incluso para sus propósitos" (ibid).

Tratándose de instituciones sociales creadas por y dependientes del Estado, no es de extrañar que las fisuras del propio régimen colonial exacerbaran en ocasiones las fracturas comunitarias (pues se trataba de entidades mucho menos corporadas, cerradas e igualitarias que lo que una visión idílica nos hizo creer en el pasado), pero a la luz de las nuevas investigaciones resulta también indudable que a menudo los indios aprovecharon inteligentemente los signos de debilidad estatal para canalizar sus demandas y obtener respuesta a sus requerimientos.

Por otra parte, la tensión inherente a dicho pacto social se dio entre dos conjuntos tan sólo en un principio. Con el correr de los años y al acrecentarse el mestizaje biológico y cultural, entró en la contienda un tercer grupo inicialmente no considerado en las leyes, que vino a complicar las reglas del juego, casi siempre en detrimento de las comunidades indias, que vieron mermados sus contingentes numéricos, sus potencialidades económicas y sus asideros ideológicos.

Tampoco los españoles y sus descendientes las tenían todas consigo: los intereses particulares del funcionario chocaron a menudo (y en particular al llegar al trono los Borbones) con los de la Monarquía; los afanes de lucro del comerciante se enfrentaban con los requerimientos de la Real Hacienda o la competencia desleal de los contrabandistas; obispos y clérigos se aliaron con frecuencia en contra de las órdenes mendicantes, en una continua rebatinga no tanto por las almas de sus ovejas sino por el dinero que salía de sus bolsillos para cubrir capellanías, diezmos u obra pías; los hacendados habían de vérselas con las restricciones que en materia agropecuaria imponía la Corona, los condicionamientos del mercado regional e internacional y hasta la pugna con las autoridades indias por la mano de obra y la tierra.

Fracturándose y cicatrizando para fisurarse al poco rato de nuevo, el sistema mismo dio oportunidad a los mayas para ubicarse en los inters-

ticios, colmar los vacíos, insinuarse en las grietas, enraizarse en ellas y desde allí extraer los jugos para permanecer, florecer y fructificar. El uno puso pues, queriéndolo o no, los espacios donde la inteligencia de los otros fue capaz de insertarse.

Mucha de esta labor, como las incitaciones a la revuelta o el apremio por preservar los antiguos gestos, se hizo al cobijo de la sombra; otra, como la resistencia plasmada en tinta, escrita sobre papel oficial y rubricada con nombres o cruces, a plena luz.

A la sombra de lo hispano conspiraron, por ejemplo, los señores de la palabra, los líderes nobles, durante el breve tiempo en que pudieron mantener poder y prestigio suficiente para cohesionar a las masas y animarlas al enfrentamiento, el repliegue o la huida. Y otro tanto hicieron quienes apostaron por la resistencia del gesto, en particular los sacerdotes mientras su poder para convocar a los dioses o los espíritus se mantuvo sin mengua.

Una vez que muchos de los primeros fueron aniquilados, o depauperizados, desposeídos de sus cargos y desprestigiados, y mientras los altos sacerdotes se derrumbaban junto con los dioses de las élites, segundones y arrivistas tomaron las migajas de poder dejado por los antiguos nobles, en tanto que los sacerdotes de menor rango que lograron permanecer fueron degradados por el discurso católico a simples brujos y curanderos. Las voces y gestos para alentar a quienes tiraban de la cuerda parecieron condenados al silencio y la inamovilidad.

Pero sólo lo parecieron. Manejando con astucia las nuevas instituciones y las entidades sagradas aportadas por los recién llegados, los mayas se mostraron capaces de articular nuevas expresiones orales y gestuales que, a fuerza de soportar y refuncionalizar, hicieron tan suyas como lo fueron las mesoamericanas para sus antepasados.

Ya desde tiempo atrás al poder de la voz y el gesto —fuesen éstos de rechazo, conjunción, subversión o aislamiento— se había unido el de la tinta, expresión privilegiada del mundo occidental, como bien lo comprendieron los nuevos líderes (a menudo descendientes de los antiguos nobles), quienes en su afán por resguardar algunos espacios de poder se aprontaron a ocupar los cargos civiles y religiosos que les permitía la nueva legislación, en particular los de escribanos, sacristanes y fiscales de doctrina.

Oscilando entre los deberes frente a la comunidad y sus intereses personales; articulando el poder delegado por la Corona y el asignado por la comunidad (con mayor o menor fortuna según las circunstancias

de la época y la capacidad personal), algunos de ellos llegaron a dominar prácticamente todos los aspectos de la vida cotidiana comunal.

No es por tanto de extrañar que a menudo lograran aglutinar a sus comunidades a favor o en contra de la resistencia armada. Así, "aunque no todos los pueblos participasen en un movimiento, cada uno actuaba hacia el exterior en forma casi monolítica: eran colectivamente fieles o rebeldes. La posibilidad de la disidencia individual era remota dada la presión social, la fuerza de los linajes, el hábito de la obediencia a los oficiales y las facultades coercitivas de que (éstos) gozaban; prácticamente sin supervisión alguna en los asuntos locales" (Castro, *op. cit.*). Y hubo también casos, extraordinarios por cierto, de líderes que lograron cohesiones en niveles extracomunitarios e incluso supraétnicos, como se hizo evidente en la rebelión tzeltal de 1712.

Pese a sus obvias disparidades, tales movimientos armados comparten algunas características, entre las que destaca el exhibir afanes de reivindicación económica y sociopolítica; reivindicaciones que a menudo "se gestan en torno a un complejo religioso que en ocasiones dio origen a la formación de nuevos cultos y que incluso —cuando la extensión temporal del movimiento lo permitió— llegó a cristalizar en la emergencia de iglesias autónomas". (Ruz, 1992: 136).

Lo anterior no significa que dichos movimientos, pese a las características nativistas observables en algunos de ellos, pretendieran restaurar los cultos antiguos en forma prístina. Lo que se constata, por el contrario, es el afán (a menudo emanado de líderes formados por el clero o que colaboraban con él) por amalgamar "elementos de ambos sistemas conceptuales, de los cuales se tomaron prestados símbolos y estructuras que conformaban un nuevo universo religioso, no una mera fusión mecánica de ambos". Conforme fluía el tiempo, los líderes rebeldes parecen inclinarse más por la adopción de elementos cristianos en su origen, pero que ya para entonces formaban parte de las tradiciones comunales y que al mismo tiempo, a nivel individual, les permitían "identificarse en forma más directa con un aparato eclesiástico donde los dominadores eran objeto de un trato privilegiado". (ibid).

El que el factor religioso desempeñase con frecuencia el papel de aglutinador inicial no significa, sin embargo, que fuese el motor mismo de las demandas: es claro que lo que alienta en el fondo de todos los movimientos es la necesidad de hacer menos tenso el yugo de la explotación: tensión que se percibe con mayor claridad tras o durante catástrofes naturales: sequías, epidemias o plagas.

Tampoco fueron siempre, empero, los más golpeados quienes se levantaron. Parecería que para tomar la decisión de hacerlo se sopesó a menudo la situación en que se encontraban las esferas de poder colonial, con el fin de aprovechar las fisuras entre quienes lo ejercían. Éstas, cabe recordar, coincidieron en muchas ocasiones con la situación de carencia de las comunidades indias, lo que agudizaba las tensiones entre los grupos dominantes pues dadas las características económicas regionales, tales grupos dependían casi exclusivamente de la explotación de la mano de obra indígena y de los productos que generaba.

Pese a haber unido con astucia el descontento de los marginados y la debilidad temporal de los dominadores, los líderes de los movimientos coloniales nunca fueron capaces de lograr victorias a largo plazo, hecho que se explica por factores de índole militar, económica o sociopolítica, tales como la dificultad para conseguir armamentos, cohesionar efectivamente a los rebeldes participantes (superando las divisiones internas), o formular un plan que fuese más allá de los afanes reformistas y se mostrase verdaderamente revolucionario en sus contenidos.

Sin embargo, pese a su aparente fracaso, motines, tumultos y revueltas contribuyeron de manera significativa en el mantenimiento del espíritu de lucha, al exacerbar la toma de conciencia de pertenecer al grupo de explotados y alentar así la persistencia de otras múltiples actitudes de resistencia contra el explotador.

Los caminos de la resistencia

La gama plural y multiforme de las estrategias empleadas para resistir —variables, insisto, según la época y los escenarios socioculturales— torna imposible mencionarlas aquí siquiera, pero bien puede uno hacerse una idea de ellas al recordar que abarcaron campos tan disímiles como la resistencia a ser congregados en pueblos o, más tarde, el abandono de éstos (huyendo a los montes como fue tan común en la península de Yucatán) e incluso su quema (como se registró en el poblado Achí de Rabinal); la negativa a colocar los excedentes de las milpas en los mercados, o a sembrar productos que pudiesen servir de alimento a los hispanos. No es casual que la Audiencia de Guatemala se haya visto obligada a crear un cargo específico, el de juez reformador de milpas, para vigilar que los indios continuasen sembrando para no dejar sin provisiones a las villas españolas.

En los escasos sitios donde se practicó la explotación de minas hubo incluso motines y asesinato de españoles, y cuando los negros vinieron a tomar su lugar como lavadores de oro o gambusinos, los mayas acostumbraron boicotear la entrega de alimentos a los esclavos. Hacendados y estancieros guatemaltecos, por su parte, se lamentaban continuamente de la lentitud con que los peones llevaban a cabo sus tareas o la frecuencia con que destruían o hurtaban las herramientas que les proporcionaban para laborar.

También las autoridades de los naturales hicieron oír su voz. Por todas partes abundaron las quejas de las repúblicas de indios en contra del servicio forzoso de hombres y mujeres como tamemes, o como canoeros allí donde el medio obligaba al transporte por agua (vg. la alcaldía de Tabasco). Cuando se unieron la recuperación demográfica y el aumento en la explotación agropecuaria, los reclamos más frecuentes se vincularon con las tierras comunales: invadidas, usurpadas, fraudulentamente declaradas como baldías o mañosamente dejadas a merced del ganado, para que consumiese los cultivos.

Mientras que la palabra y la tinta fueron las vías privilegiadas para denunciar tales excesos, frente a otros se esgrimió el gesto silencioso, único mecanismo capaz de enfrentar las exigencias de modificar costumbres matrimoniales como la cohabitación sexual previa a los esponsales, el mal llamado "pago por la novia" o la prestación de servicios en casa de los suegros. Hubo que fingir y encubrir; hacerse pasar por soltero ante el recaudador, para así poder continuar pagando medio tributo, o seguir viviendo en casa de los padres del joven pese a la exigencia de las autoridades civiles y religiosas que consideraban la residencia neolocal una modalidad más adecuada para obtener servicios y pagos, o para controlar las uniones poligámicas y las relaciones sexuales entre parientes por afinidad.

La negociación tuvo que darse incluso en el campo de la propia conciencia, y así a menudo hubo que asentir en el confesionario haber cometido esos nuevos pecados que en ocasiones se aprendían ahí mismo, a través del interrogatorio sacerdotal: que si se había pecado por deseo al mirar a un hombre, que si se cayó en falta al deleitarse por la mañana después de haber tenido polución nocturna, que si se había soñado en acariciar los senos de la comadre... Mortificar la carne, incluso encubriéndola: portar zarigüeyes o pantalones cortos en vez de bragueros, alargar los huipiles o agregarles mangas allí donde el calor había enseñado las ventajas de usarlos cortos o simplemente no llevarlos. Por gra-

do o por fuerza se adoptaron estilos y telas, pero eso no impidió hacerlos ingresar al propio universo cultural. Los telares de cintura y las agujas se afanaron para perpetuar motivos del linaje o signos que evocaban antiguos mitos; urdidos, despuntados, bordados, tejidos, enhilados o brocados, los antepasados —reales o míticos— se negaron a abandonar el paisaje; continuaron señoreando su propio y añejo universo.

Otros indios optaron por el mecanismo contrario: a través del vestido buscaron afianzar su ingreso al universo del conquistador. Tal fue el caso de los señores, autorizados por la ley para portar ropas a la usanza hispana. Pero no fueron los únicos: también lo hicieron algunos plebeyos que, como en el caso de los cacaoteros de Soconusco y Suchitepe-quez, podían darse el lujo de adquirir tafetas o sombreros, e incluso, sin refinamiento, lo emplearon por centenas aquellos otros que no escatimaban esfuerzos para escapar de la oprobiosa condición de indio, aun cuando fuese en el mero nivel de las apariencias.

Pero si la apariencia se prestaba a la manipulación, no ocurría otro tanto con elementos que afectaban la raíz misma de la identidad, fuese ésta personal o comunal. Así por ejemplo, no todos los pueblos guatemaltecos enfrentaron con igual fortuna la ordenanza de 1646 que hacía obligatorio el empleo de nombres y apellidos españoles, so pena de cien azotes, aduciendo que emplear los propios era dejar una puerta abierta para retornar al pasado “gentil” y a la antigua religión (dados los vínculos con el calendario prehispánico), pero en el fondo porque los astutos indios, aprovechando la dificultad de ciertos escribanos para consignar los términos indígenas, “alegaban que no eran ellos los registrados en los padrones de tributarios cuando pasaban a cobrarles dos veces al año, por San Juan y Navidades” (Ruz, 1995). Gracias a su tesón, su astucia o su disimulo, aunados a la indolencia de algunos funcionarios o la corrupción a que se prestaron otros, pueblos hubo que lograron mantener nombres y patronímicos, mientras que algunos renunciaron a ellos, los mezclaron con apellidos hispanos, o “mayanizaron” los nombres españoles.

Vinculados también a la esfera de la escritura, pero en esta ocasión surgida de manos indias, están los testimonios literarios de los propios mayas, que son una buena muestra de los diversos caminos que podía tomar la resistencia.

Así, algunos textos como el Título de Totonicapan o el Memorial de Sololá se afanan por insertar la tradición local en el esquema de la historia de la salvación, único válido para los nuevos señores. Combinan por

ejemplo antiguas y nuevas fechas (7 Camey, día de san Francisco; 1 Tziquin, día de Santiago), o revisten a elementos, héroes y sucesos locales con ropajes bíblicos: el “profeta Balam Quitzé” abre la aguas del mar durante la migración de los quichés, descendientes de Noé, Abraham y Jacob: el árbol de la sabiduría del Génesis se trastoca en una americanísimo zapote, los idiomas mayas surgen durante la confusión lingüística de Babel...

Otros textos, en particular los yucatecos, emplean en cambio el referente cronológico del arribo del cristianismo como parteaguas divisorio entre el tiempo de la esclavitud bajo los hispanos y una antigua edad dorada donde no existían la enfermedad, el hambre ni el tributo. Y no contentos con manipular el pasado, apuestan también a modificar el futuro, pues “tras asimilar a los castellanos con el Anticristo, del que tantos horrores predicaban los frailes, apuntan que contra éste, ‘tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio’, bajaría algún día la justicia de Dios, de un golpe sobre el mundo”. Y en tanto a la justicia del dios cristiano se le antojaba descender, sus nuevos fieles ideaban estrategias para estar aún vivos cuando se registrara su llegada.

La tinta y el cálamo vinieron así a recuperar antiguos espacios de escritura, vacíos desde que se dejó de esculpir estelas o pintar códices, aunque el cambio de instrumentos no significó necesariamente una democratización del saber, pues tal como ocurría en la época prehispánica, descifrar ciertos signos fue durante la Colonia privilegio de las clases dirigentes. Del lenguaje de Zuyua manejado por nobles y sacerdotes, pasamos al alfabeto latino leído y escrito casi únicamente por fiscales, escribanos y algunos principales. El pueblo común, la inmensa mayoría, contribuyó a la resistencia desde su propia trinchera, desde el frente de la oralidad, incluso contra sus propios gobernantes.

Elemento nodal de cultura, los idiomas mayenses, con escasas excepciones, mostraron su fortaleza ante los repetidos embates por hacer del castellano la lengua oficial. Replegados en el espacio comunal, coreados en los mercados indios, susurrados en plegarias en cuevas, iglesias y cruces de caminos, y hasta plasmados en el alfabeto del conquistador, nunca fueron espacios conquistados. Siguieron caminando durante trescientos años, y continúan haciéndolo aún hoy, por todos los senderos donde transitó lo maya: balanceando las andas de esos curiosos santos que terminaron por amalgamarse con dioses de la foresta, las cuevas, las milpas, los ojos de agua y los fenómenos atmosféricos, cuando no se vieron provistos de tonas y ropajes a la usanza india.

Voces quichés, ixiles, mopanes, kekchíes, tojolabales y cakchiqueles siguieron siendo el vehículo para honrar al mismo tiempo a San Miguel, patrono de los rayos, y al Señor del Inframundo. Las piedras parlantes continuaron hablando en tzotzil, mientras las cruces de la península yucateca aprendieron a expresarse en maya. En mam, ch'ol, pocomchí o tzeltal se perpetuaron las plegarias al Señor de los cerros y a los de la caza, mientras el tzutuhil y el chontal reproducían las viejas invocaciones a los dueños y dueñas de las aguas.

Sílabas, fonemas, interjecciones y giros sintácticos de todos y cada uno de esos idiomas se enredaron en las volutas de copal para reverenciar a los patronos de los pueblos o entonar loas a los de las cofradías, al mismo tiempo que retozaban en torno al humo del fogón nocturno, para recordar mitos, conmemorar a los muertos o transmitir patrones de conducta a los vivos, y permitir así la permanencia de toda una cultura.

Hubo sin duda decisiones personales extremas como la de los chontales que se suicidaron, incapaces de soportar la brutalidad de encomenderos y soldados, o aquellos yucatecos que prefirieron ahorcarse antes que sufrir tormento durante el tristemente célebre auto de Maní, o la de los guatemaltecos que, tras la conquista, se descubrió, "había dos años que no dormían con sus mujeres, porque no pariesen esclavos para los castellanos" (Herrera, 19) y la de esos ch'oles del Manché que prefirieron matar a sus hijos antes que verlos agonizar de hambre en el mísero asiento de Santa Cruz a donde los habían exiliado (Ruz, 1990), pero dejando de lado decisiones individuales extremas como la de apresurar la muerte, retrasar la vida o quitarla una vez que la habían dado, los mayas coloniales, como pueblos, apostaron por la supervivencia.

Sobrevivir, en su caso, implicaba cambiar; amalgamar tradiciones propias y ajenas para crear una nueva cultura que les permitiera seguir siendo mayas pese a no ser nunca más los mayas que antes fueron. La existencia de sus descendientes nos demuestra que, combinando de manera inteligente, porfiada, y en el momento oportuno, voces, tinta, armas y gestos, los pueblos mayas de la época colonial ganaron la apuesta. Herederos de su tesón, arrojo e inteligencia, los mayas de hoy, que duda cabe, saludarán el mañana.

Referencias bibliográficas

Castro Gutiérrez, Felipe.

- 1996 *Rebeliones indígenas en la Nueva España*, CIESAS-INI, México. (Serie Historia de los pueblos indígenas de México).

Farriss, Nancy M.

- 1984 *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton: Princeton University Press.

Lutz, Christopher H. y W. George Lovell.

- 1990 "Core and Periphery in Colonial Guatemala", en *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*, University of Texas Press, Austin, pp. 35-51.

MacLeod, Murdo J.

- 1985 "La situación legal de los indios en América Central durante la Colonia: teoría y práctica", *América Indígena*, México, vol. XLV, núm. 3, pp. 485-504.

Porro, Antonio.

- 1977 *O messianismo maya no período colonial*, Tesis, doctorado en Antropología Social: Universidad de São Paulo, Brasil.

-
- 1983 *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán* ed. de M. de la Garza et al., paleografía de M.C. León, CEM, IIF/UNAM, México.

Ruz, Mario Humberto.

- 1990 "La jaula y los pájaros. La cristianización de los choles del Manché", en *Poder y sociedades locales en los Altos de Guatemala*, ed. de G. Palma y Ch. Arnauld, Universidad de San Carlos-CEMCA, Guatemala.

-
- 1992 "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. ed. de M.C. León, M.H. Ruz y J. Alejos, CNCA, México, pp-85-162.

-
- 1995 *Un rostro encubierto: los indios en el Tabasco colonial*, CIESAS-INI, México, (serie Historia de los pueblos indígenas de México).

Sherman, William.

- 1987 *EL trabajo forzoso en América Central. Siglo XVI*, trad. de F. Rojas L., SISG, Guatemala.

Smith, Carol A.

- 1990 "Social Relations in Guatemala over Time and Space", en *Guatemalan Indians and the State, 1540 to 1988*, ed. C. Smith, University of Texas Press, Austin, pp. 1-34.

Zamora Acosta, Elías.

- 1986 "Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI", en *Los mayas de los tiempos tardíos*, M. Rivera y A. Ciudad (eds.), SEEM, Madrid.

LAS COFRADÍAS ZOQUES: ESPACIO DE RESISTENCIA¹

*DOLORES ARAMONI CALDERÓN**

*A la memoria de los indios de Chiapas,
de ayer y hoy, que ofrendaron sus
vidas luchando por una
aplicación justa de las leyes y por su
derecho a la diferencia cultural.*

Las órdenes religiosas, en particular la de los franciscanos, procuraron inculcar en los indios tres devociones en especial: a la Eucaristía, a la Cruz y a la Virgen. Con el fin de apoyar su labor catequizante, recurrieron a la dramatización de algunas manifestaciones religiosas por medio de las procesiones y las cofradías. Para procurar el orden espiritual de los indios y moverlos a la comunión, utilizaron las cofradías del Santísimo Sacramento; las de la Vera Cruz para conmemorar el Jueves Santo, y las de las diversas advocaciones de la Virgen para celebrar con solemnidad

¹ Este texto fue presentado durante el Congreso Franco-Mexicano: "Mundos de aquí, mundos de allá. Confrontación de Mundos", organizado por el CIESAS-Sureste, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales y la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH, celebrado del 1 al 4 de julio de 1998, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

* Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas.

dad sus fiestas.² Los frailes consideraban que las cofradías tenían varias virtudes que permitían la evangelización y consolidación de los valores cristianos entre los indios; entre ellas, fomentar la comunión, la asistencia a misa y, por medio de las ordenanzas, estimular la buena conducta de los feligreses. Llegaron a considerar que los pueblos eran mucho mejores donde existían cofradías.³

La corona española, por su parte, consideraba que las cofradías también eran importantes para lograr de manera rápida y duradera la integración de los indios a la sociedad colonial.⁴ Este sería el caso del funcionamiento de las cofradías en Perú, en donde su papel para introducir la fe católica tuvo poco éxito, según algunos autores. Sin embargo, como instrumento de adaptación a las condiciones socioculturales, económicas y políticas jugó un destacado papel, en particular en las épocas de crisis, permitiendo a los indios afrontar los cambios y definirse e identificarse como grupo dentro de la nueva sociedad.⁵ En el caso de Oaxaca, Carmagnani plantea que las cofradías quedaron comprendidas dentro de las estrategias que desarrollaron los pueblos indios para el manejo de los recursos, estrategia que incluía la intercambiabilidad y flexibilidad de recursos, ya fueran éstos de las cajas de comunidad, de las unidades domésticas o aquellos otros que pertenecían al "común".⁶ Adrian Van Oss sostiene que las cofradías en Guatemala, más que servir a la cristianización, llevaron a un sincretismo religioso puesto que los santos cristianos fueron considerados divinidades extranjeras que había que incorporar a las propias. De esta manera entender a las nuevas deidades y lograr que su inclusión en el panteón indígena fuera armónica.⁷

Por otro lado, Rojas Lima sostiene que las cofradías en Guatemala resultaron un mecanismo eficaz para "conseguir un relativo ordenamiento del universo social, cuando se ciernen peligros reales o potenciales que amenazan la cohesión".⁸ Al mismo tiempo, considera que la cofradía ha ocupado a lo largo del tiempo un papel importante en las relaciones de

² Lino López Canedo, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, Porrúa, México, 1977, pp. 193-194.

³ L. López Canedo, *op. cit.*, p. 194.

⁴ Dagmar Bechthoff, *Las cofradías de Michoacán durante la época colonial. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense, Toluca, 1996, pp. 14-15.

⁵ Olinda Celestino y Albert Meyers, *Las cofradías de Perú*, Frankfurt, 1981.

⁶ Marcello Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglo XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 132.

⁷ Adrian Van Oss, "Rural Solidarities in Colonial Guatemala", en Meyers y Hopkins, *Manipulating the Savills*, Hamburgo, 1988, pp. 35-49.

⁸ Flavio Rojas Lima, *La cofradía. Reducto cultural indígena*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala 1988, p. 3.

poder entre los indígenas y los "otros", sean éstos españoles, criollos o ladinos.⁹

Del establecimiento de las cofradías en pueblos indios de Chiapas sabemos poco. Sin embargo los cronistas dominicos de la provincia registran datos que nos permiten saber que ya a mediados del siglo xvi se habían fundado algunas en pueblos importantes como Copanaguastla; allí se erigió una cofradía dedicada a la Virgen para celebrar la fiesta de la Candelaria en 1561, misma que diez años después cambió de nombre para celebrar la advocación del Rosario, al instituirse oficialmente esta fiesta.¹⁰ Otro pueblo en donde seguramente se erigieron cofradías poco después de 1545 —fecha de llegada de los primeros dominicos a la Provincia— fue el de Chiapa de Indios. He localizado un traslado de las Ordenanzas de la Cofradía de la Cruz, escritas originalmente en lengua chiapaneca y traducidas al castellano en 1674.¹¹ Como dato etnográfico, cabe señalar que aún hoy en día en este pueblo se elaboran unas bellas cruces de madera que después son laqueadas y pintadas, bien con flores, bien con los símbolos de la pasión de Cristo. Los chiapanecas también "instituyeron" sus muy particulares cofradías; de ello hablaré más adelante.

Por lo pronto no tengo muchos datos acerca de estos primeros años de la evangelización; sin embargo, seguramente los dominicos erigieron cofradías no sólo en aquellos lugares en donde fundaron conventos, sino también en sitios donde llevaron a cabo congregaciones de pueblos.

Murdo MacLeod sostiene que fue hasta principios del siglo xvii cuando se generalizó la fundación de cofradías en los pueblos indios de Chiapas. Argumenta que ello probablemente se debió a que las catástrofes demográficas del siglo xvi y sus consecuencias económicas obligaron a la clerecía a buscar nuevas fuentes de ingresos, tratando en parte que quedara a cargo de los indios el sostenimiento del culto de sus respectivos santos patronos, que participaran más en el mantenimiento de sus curas párrocos y que produjeran ingresos a la diócesis.¹² Como bien

⁹ F. Rojas Lima, *op.cit.* p. 10.

¹⁰ Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Predicadores*, Sociedad de Historia y Geografía de Guatemala, Biblioteca Coathemala II, Guatemala, 1930, pp. 197-198.

¹¹ Archivo General del Estado de Chiapas, *Ordenanzas de la Cofradía de la Santa Vera Cruz de Chiapa*, 1674, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

¹² Murdo J. MacLeod, "Papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas", *Mesoamérica*, 5, Antigua Guatemala, 1983, pp. 67-68.

lo señala MacLeod, las cofradías en Chiapas empezaron a proliferar a fines del siglo *xvi* y principios del *xvii*, llegando a existir varias en los pueblos importantes de indios. Diría que en algunos en demasía, como puede observarse en la colección de libros de cofradías del acervo del Archivo Histórico Diocesano de esta ciudad. Por ejemplo, del pueblo zoque de Ocozocoautla hay 18 libros de los cuales los tres más antiguos inician en los años 20 y 30 del siglo *xvii*, y los restantes son de fines de ese siglo; algunos de estos libros registran información hasta mediados del siglo *xix*. Otros casos son los pueblos tzeltales de Aguacatenango y de Amatenango, con ocho y siete libros, respectivamente. Un ejemplo que llama la atención es el pueblo zoque de Tuxtla con 27 libros, pero hay que aclarar que incluyen cofradías tanto de indios como de españoles y de ladinos.

El Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, contiene además de los libros de las cofradías de muchos pueblos, aunque no de todos desgraciadamente, informes parroquiales, testamentos o documentos sobre litigios por los bienes que podían ser tierras, ganados o capitales que los indios consideraban del “común” y que algunos curas, la diócesis misma o autoridades civiles y particulares pretendían que pasaran a su propiedad. Gracias a este tipo de documentos podemos enterarnos de la existencia de cofradías cuyos libros no han sido encontrados. Por ejemplo, en los autos del testamento e inventario del cura de Ocozocoautla, Sebastián de Grijalva, se asienta que éste debía dinero a varias cofradías, entre ellas se menciona una dedicada al Rosario y otra a Nuestra Señora de la Presentación cuyos libros hasta hoy no he podido localizar.¹³

La mayor parte de los libros de cofradías de pueblos zoques que he podido revisar, no incluyen el acta de fundación ni las ordenanzas, lo que me hace suponer que algunas de éstas se fundaron muchos años antes y los primeros libros se han perdido, o que muchas se erigieron al margen de la autoridad eclesiástica o nacieron de devociones particulares y se les permitió crecer sin cuidar los ordenamientos legales. Al parecer los párrocos rara vez ponían objeciones a esta situación por los beneficios económicos que las cofradías les reportaban.

Sin duda las cofradías jugaron un papel importante en la conformación de la religión popular con sus variantes locales y regionales. Los

¹³ AHD, Autos del testamento e inventarios del Mtro. Sebastián de Grijalva cura del pueblo de Ocozocoautla, obispado de Chiapas, 1736.

rumbos que tomaron algunas de estas celebraciones preocuparon grandemente a los obispos y muchos de estos actos "religiosos" fueron calificados de idolátricos.

Antes mencioné que algunos indios del pueblo de Chiapa "instituyeron" cofradías desde su muy particular punto de vista, pretendiendo conservar por medio de esta institución sus antiguas tradiciones religiosas. Tal vez el caso más conocido sea el reportado por el obispo fray Pedro de Feria, cuando en su visita diocesana a ese pueblo en 1584 recibió una denuncia contra varios indios de Chiapas y de Suchiapa. Por el proceso que les siguió se supo que

había una cofradía de doce indios que se intitulaban los 12 apóstoles, y que éstos salían de noche y andaban de cerro en cerro, y de cueva en cueva, y hacían sus juntas, y consultas, donde debajo y so color de religión trataban cosas de sus ritos y culto del demonio, contra nuestra religión cristiana, y que traían consigo dos mujeres, a la una llamaban Santa María y a la otra Magdalena con las cuales usaban muchas torpedades, hacen ciertas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban, y hacían otros y otras, y se espiritualizaban y se convertían en Dioses y las mujeres en Diosas, y que ellas como diosas habían de llenar y enviar los temporales, y dar muchas riquezas a quienes quisiesen, y que tenían muchas otras supersticiones y vanidades que parece frizar con la secta de los alumbrados.¹⁴

Grande fue la sorpresa del religioso al descubrir que quien encabezaba la "cofradía" era Juan Atonal, pues no sólo tenía fama de buen cristiano, sino que había colaborado estrechamente con los dominicos que se establecieron en el poblado en 1545. Lo que más preocupó al diocesano fue que Chiapa era el pueblo indio más importante del obispado, lo que podría dar lugar a que este mal ejemplo cundiera por la amistad existente entre los principales de los pueblos, en particular la amistad de Atonal con Cristóbal Arias y otros principales de Zinacantan.¹⁵

Años más tarde, ante la abundancia de cofradías y los despilfarros en las celebraciones a los santos patronos, hubo una serie de protestas, recomendaciones y decretos, tanto de las autoridades eclesiásticas como civiles. Así, en 1637, Luis de las Infantas y Mendoza visitador de la Au-

¹⁴ Pedro de Feria, "Relación que hace el obispo de Chiapas sobre la reincidencia en sus idolatrías de los indios de aquel país después de treinta años de cristianos", en Jacinto de la Serna, P. Ponce y P. de Feria, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, ediciones Fuente Cultural, México, 1993, pp. 383-384.

¹⁵ Dolores Aramón Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CNCA, México, 1992, pp. 144-145.

diencia de Guatemala, recomendó que no se permitiera que en cada pueblo hubiera más de cuatro cofradías y que se controlaran los gastos, ya que éstos recaían sobre los indios más pobres.¹⁶ En 1682 el obispo Marcos Bravo de la Serna al visitar el pueblo de Tuxtla, una vez revisado el libro de la cofradía del barrio de Santo Domingo, decretó que

las fiestas que por cuenta de dicho calpul se celebran en la iglesia parroquial, de aquí en adelante se celebren en la ermita del calpul, procurando en ellas la mayor devoción que es el festivo holocausto que deleita a Dios nuestro señor, y no se gasten los bienes eclesiásticos de dicho calpul en vana superfluidad de regocijos, ni en profanos festejos de comidas.¹⁷

Las fundaciones irregulares y los escándalos y desórdenes que se provocaban en las celebraciones llegaron a alcanzar tales niveles que las autoridades eclesiásticas trataron de modificar las cosas. Tal es el caso de un culto que se practicaba en las faldas del cerro Huitepec, al Poniente de San Cristóbal. En un escrito del promotor fiscal del obispado dirigido al provisor denuncia

los escandalosos desórdenes, que entre hombres y mujeres de todas castas, sin excepción de la española, se cometen en todo el año, y principalmente en el presente mes [enero]. Es el caso, que habrá sobre veinte años, que un indio (hoy difunto) nombrado Juan González, de propia autoridad fabricó en aquel paraje un oratorio, que en la lengua india, se dice *Santo Cali*, y en él colocó la imagen de un crucifijo de muy mala escultura, que intituló de *Esquipulas*, para cuya anual celebración fundó una cofradía, cuyos gastos en obsequio de los hartazgos y embriagueces son bastantes para arruinar y traer a mendiguez a los cofrades.¹⁸

El promotor Ordóñez dice en su escrito que lo más grave es que el santuario es visitado aún por las noches y que se atribuyen milagros a la imagen, mismos que califica de “delirios” y que por ello

se aumentaron hasta lo infinito las romerías, que breve degeneraron en ramerías, cometiéndose en todo el año los excesos más escandalosos, a que

¹⁶ M.J. MacLeod, *op.cit.*, p. 69, nota 7.

¹⁷ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, *Libro de la Cofradía de Santo Domingo de Tuxtla*, 1682-1845.

¹⁸ Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, *Boletín 1 del AHD*, San Cristóbal de Las Casas, 1981, p. 34.

convida la concurrencia de los dos sexos, que a vueltas de la devoción, y con título de pases, se desparraman por aquellos montes, cuyas arboledas creen servir de cubierta a sus maldades.¹⁹

Ordóñez relata que además de estos escándalos, los deudos del indio fundador, abusando de la devoción de los fieles, promovieron sacar en procesión la imagen para llevarla a la iglesia de la Caridad de esta ciudad, para rezarle allí su novena, dando lugar a que las celebraciones terminaran en borracheras. Propuso al provisor que aprovechando que la imagen se encontraba en esos momentos en el templo de Caridad, fuera confiscada y se amonestara a los devotos, urgiéndolos a celebrar de acuerdo con la ortodoxia las fiestas de Esquipulas y del Nombre de Jesús. También propone en su escrito la demolición del santuario en el Huitepec.²⁰

Que los indios, aunque no sólo ellos, estaban abusando en la manera de celebrar las festividades religiosas, y de interpretar los dogmas del catolicismo resulta evidente por la variada documentación de archivo que da cuenta de ello, así como por la información etnográfica de varios pueblos chiapanecos. La persistencia en mantener las tradiciones propias, motivó el que la Audiencia de Guatemala librara un despacho en 1658 en el que se mandaba a los alcaldes mayores, corregidores y gobernadores, bajo multa de 500 ducados y cargos en sus juicios de residencia, prohibieran la celebración de ciertos bailes. Se ordenaba, asimismo, que dicho despacho se asentara en los libros de comunidad para que las autoridades indias quedaran enteradas, y a los curas se les encargaba denunciar las prácticas. La petición del fiscal asienta que

estando prohibido por ordenanza el que los indios celebren más que la fiesta de sus pueblo y las visperas y días de Corpus Christi y Pascuas del año, sin máscaras, plumas, ni vestidos más que los ordinarios de indios y el que represente historias de su gentilidad con trompetas largas o sin ellas y que hagan el baile que llaman el *ostum* y el *tum* debajo de graves penas a los indios que lo hicieren y justicias españolas que lo consintieren, es venido a mi noticia que en algunas de las partes de estas provincias no sólo les permiten dichos bailes y del *ostum* y *tum*, sino que sin reparar en los de servicios que hacen a Dios, pues en ellos usan de grandes supersticiones e invocaciones del demonio y gastan en su *saye* [sic] más de ocho meses, que acuden todas las noches grandes y chicos industriándose en ellos, les dan licencia para bailarlos.²¹

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Archivo Histórico Diocesano, Cedularios del Archivo Eclesiástico, Tomo III, ff. 281-282v.

Tal prohibición no surtió mucho efecto pues fray Cosme Alonso, cura interino del pueblo de Chiapa, pregunta al obispo Fermín José de Fuera en 1798:

Si debo disimular los bailes, que mixtos hombres con mujeres, y cuando menos vestidos aquellos con el traje de estar hacen en presencia del santísimo, agregándose la circunstancia de que algunos indios vienen vestidos de pieles silvestres y al que trae la de tiguere [tigre] entregan los padres a sus propios hijos para que los azote y eviten de esta suerte algún infortunio, cargando al mismo tiempo en sus hombros lagartos, iguanas, monos, loros y otros animales vivos; que con estos objetos y los destemplados alaridos que dan en el presbiterio desde el *Sanctus* hasta la *sunción* [sic] no sólo embarazan a los circunstantes oír misa, sino que con mucho trabajo pude proferir las palabras en la consagración dos ocasiones, que me tocó en suerte decir misa mayor, cuando tenía estos espectáculos.²²

Cabría preguntarse ¿qué queda en la actualidad de todas estas vanas observancias de los indios de Chiapas? Necesito hablar muy brevemente del presente para tratar de volver al pasado, a aquello que da sustento al “ser” y a la identidad de los pobladores de Ocozocoautla, pueblo zoque antiguo. Ocozocoautla es un pueblo sin ninguna apariencia indígena, localizado sobre la carretera Panamericana al poniente de Tuxtla Gutiérrez, a 30 minutos de la capital. Este pueblo, donde aparentemente no sucede nada relacionado con los indios, cuando se aproxima la fiesta de Carnaval se llena de gran actividad y muchos “coitecos” (como se llama a sus pobladores) que viven fuera, regresan.

El Carnaval es la ocasión para celebrar a varios santos: San Bernabé, San Antonio Abad, Santo Domingo, San Miguel, Santa Marta y la Natividad de la Virgen. Estas imágenes pertenecieron a cofradías coloniales, pero en la actualidad se alojan en casas particulares y grupos de personas, congregadas en *cowiná*²³ organizan y coordinan tanto el culto como las celebraciones.

Las celebraciones del Carnaval incluyen una serie de danzas en las que cada *cowiná* está representado.

Así, el de San Antonio lo representa un personaje llamado “Mahoma”, que lleva como distintivo una cabeza de cerdo sobre la espalda. Esta cabeza está tallada en madera y es adornada con flores, mazorcas de maíz,

²² Archivo Histórico Diocesano, “Informe de fray Cosme Alonso (OP) al obispo Fuero, sobre el estado de la parroquia de Chiapas”, 1798 ff. 2v-3.

²³ Estas *cowiná* derivan, al parecer, de las cofradías coloniales o del culto impuesto a los *calpules*, más adelante hablaré de las *cowiná* más antiguas, es decir, de las de la época del posclásico. Para mayor información ver nota No. 33.

jabón de tocador y semillas de cacao. El "Mahoma" cubre su cara con una máscara tallada con facciones europeas. La *cowiná*, Natividad de la Virgen, es representado por otro "Mahoma" que viste de manera similar que el anterior; esto es, lleva una capa o cobija a la espalda, un sombrero de forma cónica cubierto de flores y tiras de papel, con un espejo, y en los lados de la cintura grandes mascadas de colores. El *cowiná* de Santo Domingo está representado por el "Caballito" que alude claramente a la danza de moros y cristianos. Como la imagen del santo fue trasladada al templo parroquial, en la sede de la *cowiná* se colocó una imagen de la Candelaria.

David es el personaje que representa a la cohuiná de San Bernabé; evidentemente haciendo alusión a la batalla bíblica entre David y Goliat.

Una quinta *cowiná* es la que representa a San Miguel y Santa Marta. Los personajes que danzan en su honor son tigres y monos. Los danzantes que hacen el papel de tigres son dos hombres adultos con un traje muy peculiar, ya que cubren el cuerpo con tiras de ixtle pintadas de colores y sobre sus cabezas usan una especie de sombrero simulando la testa del tigre y la cara pintada de colores. Los monos son protagonizados por niños que traen un traje negro de satín y usan una máscara de madera y un sombrero adornado con flores.

Cada *cowiná* cuenta con una serie de "funcionarios": una *escribana*, que recibe las colaboraciones de los visitantes, que puede ser dinero en efectivo, flores, velas, aguardiente u otras cosas útiles para la celebración. Otro funcionario que puede recibir la cooperación de los visitantes es el *Yumi*; curiosamente este término zoque hace referencia a "señor de vasayos", es decir al gobernante. Un personaje que llama la atención, la *okó* o "la principal", organiza a las mujeres que trabajan en la cocina preparando la comida; el término *okó* es el utilizado para referirse a la abuela de parte de la madre.²⁴

Otros personajes que participan en los festejos del Carnaval de Ocozacoautla son los llamados *shores* que forman grupos y constantemente recorren las calles del poblado. Actualmente utilizan telas de colores vistosos, pantalón y camisa de manga larga, capas, sombreros y máscaras con facciones españolas; en las pantorrillas y tobillos traen cascabeles y en las manos guantes; empuñan látigos o rifles de madera. Los *shores* representan a los caporales y vaqueros de las fincas de los valles

²⁴ Para una descripción del carnaval de Ocozacoautla ver Carolina Rivera Farfán, "El Carnaval de Ocozacoautla". *Revista del Consejo*, no. 5, pp. 27-32.

y en mi opinión, también a los de las fincas y ranchos de las antiguas cofradías. Curiosamente los tigres y monos son los únicos personajes que danzan rodeados de *shores* y caporales quienes evitan que aquellos salgan del círculo; son los únicos que aluden a las tradiciones prehispánicas y remiten a prácticas idolátricas durante la época colonial.²⁵

Entre otras celebraciones religiosas de Ocozocoautla, quisiera mencionar la peregrinación que se lleva a cabo en el mes de agosto al pueblo de Ocuilapa. En esta ocasión la imagen de la Asunción de la Virgen es trasladada el día 10, de la iglesia parroquial al pueblo de Ocuilapa y es devuelta dos días después a la parroquia para la celebración de su fiesta el día 15. A decir de los lugareños la imagen que se traslada es "aparecida". Apareció en un río cercano a Ocuilapa y cuando pretendían trasladarla a Ocozocoautla la imagen se "escapaba", regresando al lugar de la aparición. Para resolver este problema, los lugareños decidieron mandar a hacer otra imagen que se colocó en la iglesia de Ocuilapa y la imagen pequeña y antigua, la "aparecida", se dejó en el templo de Ocozocoautla.

Los "coitecos" (gentilicio de los de Ocozocoautla) llevaban antiguamente la imagen en andas, a pie, y la gente iba en carretas; actualmente la mayoría de los peregrinos van caminando. La romería es encabezada por tres hombres, uno que lleva una bandera blanca, otro una cruz de madera y otro más una alcancía con una estampa en papel de la Virgen. A continuación van dos filas de personas, una de hombres y otra de jovencitas que visten los antiguos y sencillos trajes típicos de los zoques. La fila de hombres va presidida por el estandarte de San Bernabé y la de mujeres por el de la virgen del Sagrado Corazón. Inmediatamente detrás va la imagen sobre andas, misma que adornan con un arco de flores.

Al llegar al desvío que lleva a Ocuilapa, los pobladores de este lugar reciben a la imagen con su estandarte y la acompañan hasta la iglesia, en donde es celebrada durante dos días.

La peregrinación para devolver la imagen la encabezan los habitantes de Ocuilapa y antes de llegar a Ocozocoautla, hasta hace poco hacían un descanso en el rancho San Luis, bajo un enorme árbol de guanacaste, en donde se llevaba a cabo una comida campestre de los habitantes de la región. Hoy en día el cura de Ocozocoautla ha prohibido que la imagen se coloque bajo el árbol, así que, unos 50 metros antes de llegar a él se

²⁵ D. Aramoni Calderón, *op. cit.* pp. 175-217. Sobre la importancia de los monos y tigres en la cultura zoque, véase Carolina Rivera Farfán y Thomas A. Lee, "El Carnaval de San Fernando, Chiapas. Los motivos zoques de continuidad milenaria", *Anuario del Instituto Chiapaneco de Cultura 1990*, pp. 119-152, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas 1991.

construye una enramada y en ella se deposita la imagen para ser visitada por los devotos. Por la tarde del día 12, la imagen es colocada en un carro alegórico y, acompañada por niñas con atuendos de ángeles, es transportada a su parroquia, en donde se celebra una misa y espera hasta su fiesta el día 15.²⁶

He querido traer a colación estos dos ejemplos de festividades religiosas en Ocozocoautla, porque sin duda ambas tienen mucho que ver con las cofradías coloniales, que, como podemos observar, tal vez no pudieron cumplir con su fin primordial de inculcar una profunda y ortodoxa fe católica en los fieles indios, pero que sí lograron apuntalar y fomentar el desarrollo de la religiosidad popular. En esta religiosidad cuyas manifestaciones públicas hacen exclamar a los "coitecos" que guardan la tradición de sus mayores y los hace identificarse como zoques.

Hace algunos años empecé a interesarme en el estudio de las cofradías en la región zoque de Chiapas. Me llamó poderosamente la atención el hecho de que al revisar documentos originales de archivos que trataban de diversos tópicos, las cofradías aparecían mencionadas en ellos, ya fueran procesos contra idólatras, supersticiosos o nagualistas, ya en litigios por tierras, o en otros muchos asuntos. Aunque ya he publicado algunos trabajos sobre mis primeras aproximaciones al tema,²⁷ hasta hoy no había presentado materiales sobre Ocozocoautla. Me es imposible abordar todas las cofradías de este pueblo, quiero ofrecerles datos sobre algunos aspectos que me parecen relevantes para entender el papel de las cofradías en la organización social, en particular el papel que jugaban dentro de ella los "principales" o "caciques" de este pueblo.

Ocozocoautla es sin duda un pueblo antiguo en la región; en sus cercanías existe un sitio arqueológico de importancia. Varios autores han señalado, sin documentarlo, que era, en tiempos prehispánicos, cabecera de un cacicazgo. En la relación de Ocozocuatlá, documento probablemente de fines del siglo xvi, se asienta que:

Este pueblo de Ocozocoata fue en tiempo de su infidelidad gobernado por un Señor que se nombraba Osespoc [al] cual le tributaban manta tejida e

²⁶ Similares peregrinaciones con imágenes "aparecidas" se realizan en la cercana ciudad de Tuxtla Gutiérrez, véase D. Aramoni Calderón, 1992, *op.cit.*, pp. 381-410; D. Aramoni Calderón, "La cofradía del Rosario-Copoya: nacimiento y supervivencia de un culto", en Congreso Internacional de Mayistas, I, *Memorias*, Centro de Estudios Mayas/UNAM, México, 1994a. Para el intercambio y visitas de imágenes en Los Altos de Chiapas, véase Kazuyasu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1985.

²⁷ D. Aramoni Calderón, *op.cit.* 1992; *op.cit.* 1994a; "Renacimiento de la cofradía de San Agustín Tapalapa", *Anuario IEI* IV, pp. 141-150, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1994b; "Indios y cofradías. Los zoques de Tuxtla", *Anuario IEI* V, pp. 13-26, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1995.

animales, mais e frutos e hylo de maguey, e tenía a su cuidado otros poble-suelos que también le tributaban.

Las tierras de Ocozacoata parten términos con los pueblos de Xiquipila, Usumacinta, Chicoasentepec, Copaynala y Tuzta, todos pueblos de lengua zoque... gobernábanse estos pueblos por sus propios señores, sin que acudieran con tributo para Montesuma; vivían en pendencia con Chiapa que robaba el comercio y exigía tributo para lostrar los caminos.²⁸

De la Relación de Ocozocoautla vale la pena destacar aquí el señalamiento de los linderos de sus tierras que ocuparían poco más de la extensión del actual territorio municipal. Esto es importante pues en esta región fue en la que se establecieron durante la época colonial gran cantidad de fincas, principalmente dedicadas a la ganadería. Entre éstas podemos mencionar Santa Catarina, Nuestra Señora, Santa Lucía, Macuilapa, Soyatengo, Llano Grande, San Nicolás, San José de los Negros y San Antonio.

Si estas fincas fueron importantes (aún aparecen registradas en mapas del presente siglo), no menos importantes resultaron las tierras que los zoques de Ocozocoautla dedicaron a la cría de ganado y en ello las cofradías estuvieron bien presentes. Veamos algunos ejemplos. La cofradía de San Bernabé que estaba establecida en un *calpul* del pueblo y tenía su propia ermita, reportó en 1685 tener como parte de su principal 17 reses y una yegua; elegía dos priostes que se encargaban de la ermita y dos mayordomos encargados del ganado. Dos años más tarde eligió un caporal y vaqueros, y aunque curiosamente en las entradas del principal se dejaron de anotar las cantidades de ganado y se asentó únicamente el dinero, en la sección de gastos se llevaba un riguroso control de los animales, y se puede saber así que de contar al principio con más vacunos poco a poco se fue haciendo de más yeguas.²⁹

Otra cofradía que manejaba ganado era la de Nuestra Señora de la Natividad, y de la misma manera que la anterior se anotaban sólo las entradas en dinero; sin embargo, en las visitas por los diocesanos se decreta, en 1687 que:

Con respecto a la confesión que hoy en ésta y las demás cofradías, para el ajuste y liquidación en las yeguas y vacas que tienen, y que sólo el padre cura beneficiado puede reconocer y ajustar esto, por lo que su ilustrísima manda que inquiera y sepa la cantidad de vacas y yeguas que tiene este calpul y los demás bienes que por alguna razón le puedan y deban pertenecer.³⁰

²⁸ Carlos Navarrete, "La relación de Ocozocoautla, Chiapas", *Tlalocan V*, no. 4, pp. 368-373, México, 1968.

²⁹ AHD, *Libro de la Cofradía de San Bernabé de Ocozocoautla*, 1685-1851.

³⁰ AHD, *Libro de la Cofradía de Nuestra Señora de la Natividad de Ocozocoautla*, 1676-1739.

La cofradía de San Antonio Abad poseía también bastante ganado, principalmente vacuno y caballar, este último dedicado al uso de los vaqueros pues poco aumentaba en comparación con el vacuno que registró aumentos considerables, por ejemplo, en 1706 había 85 reses y caballos; en 1708, 121 reses y 12 caballos.³¹

Es de notar que estas tres cofradías pertenecían a sus respectivos calpules o barrios de Ocozocoautla y que sus cofrades eran miembros de los mismos, resulta interesante entonces, señalar que en los registros de las elecciones de sus priostes y mayordomos el título de “don” es importante pues nos remite al papel que los “caciques” o “principales” jugaban dentro de las cofradías, no sólo ocupando los cargos más altos sino manteniendo el control sobre los recursos que su comunidad generaba. Por ejemplo en la cofradía de San Bernabé los miembros de las familias Mendoza y López estuvieron ocupando los cargos de priostes y mayordomos, aunque no de manera continua, de 1685 hasta 1765. En la cofradía de Nuestra Señora de la Natividad los López de Mendoza, los Velasco y los López, se mantienen en los puestos de 1676 a 1797. En el caso de la de San Antonio Abad se nombraba a algún principal como encargado de la hacienda de ganado, tal sería el caso de don Diego Martín que ocupó el cargo de 1744 a 1750. Otra particularidad de esta cofradía es que de 1752 a 1754, doña Juana de Velasco ocupó la mayordomía, sin que hubiera priostes. Otro ejemplo es la cofradía dedicada a San Miguel Arcángel, se dedicaba a la crianza de ganado mayor, tanto vacuno como yeguar, en la que también los Mendoza y los López ocuparon los cargos de priostes y mayordomos. Esta también era una cofradía de *calpul* o barrio.³²

He estado mencionando constantemente el término *calpul*, que sin duda se refiere al antiguo *calpulli*, mismo que en zoque se designa *vintec* y que los frailes coloniales tradujeron como “barrio”. Considero que esto requiere una breve explicación, ya que es fundamental para entender el papel de las cofradías en la organización social de los zoques coloniales. En la región de Ocozocoautla se congregaron varios pueblos en el siglo xvi. Esta congregación fue llevada a cabo por los dominicos, sin embargo, no estuvieron a cargo de ellos pues al poco tiempo la doctrina fue secularizada. Lo que importa señalar es que en la región, la antigua organización de esos *vintec* o *calpules* mantuvo su autonomía dentro de los nuevos poblados, y por medio de las cofradías fue como estas unida-

³¹ AHD, *Libro de la Cofradía de San Antonio Abad de Ocozocoautla*, 1703-1849.

³² AHD, *Libro de la Cofradía de San Miguel de Ocozocoautla*, 1686-1844.

des se manifestaron al interior y exterior del pueblo, sin olvidar que lo hacían por medio del gobierno civil.

En mi opinión, las cofradías, además de su papel económico, jugaron uno importante a nivel social entre los zoques. Fundamental para comprenderlo es recordar que la antigua *cowiná*, una peculiar aunque no exclusiva institución zoque, que aún hoy funciona.³³ Por medio de ella se articulaban los miembros de las familias para rendir culto a los ancestros, permitía la identificación y la liga familiar dentro de la aldea y a nivel urbano y regional. Estas *cowiná* del posclásico, trasladadas a las congregaciones en poblado. El inicial proceso de urbanización cohesionaron a las familias. Esto sin duda fue aprovechado por los evangelizadores para "cristianizar" el culto a los ancestros, imponiendo a estos grupos familiares devociones a santos o a la cruz.

Así, la cristianización se facilitó al reunir a varias *cowiná* dentro de los *vintec* o calpules. Al establecerse las cofradías de barrio con sus respectivos santos patronos, se reforzó el vínculo con la imposición de un santo patrono general para todo el poblado.

Ello jugó, en mi opinión, un papel relevante en la configuración de las identidades de estos zoques, manteniéndolas y reforzándolas en tres niveles fundamentales. El familiar, el barrial y el pueblerino. Considero que también permitió una mayor articulación en las relaciones entre los pueblos zoques, pues supongo que aunque grupos emparentados pudieron quedar ubicados en diversos pueblos, las ligas familiares se pudieron manifestar abiertamente por medio del ritual y las celebraciones.

El culto a los ancestros entonces se consolidó con las cofradías que fomentaban las rogativas por las almas de los difuntos de los cofrades. No olvidemos que en el cristianismo el "culto" a los muertos se instituyó a partir del siglo IX al oficializarse la fiesta de Todos los Santos, en la que se destacaba la llamada a la salvación de los fieles difuntos, lo cual era una exigencia de la piedad popular. En esa misma época se introduce en el Canon de la misa el *memento de los muertos*. Opino que ambas "tradiciones" populares confluyeron de manera muy clara en las cofradías. Es comprensible que los "principales" de Ocozocoautla se ocuparan tan fervientemente del mantenimiento de las cofradías, importantes por muchos

³³ Acerca de la *cowiná* véase Norman D. Thomas, "Un estudio comparativo de la estructura de las asociaciones ermita de los indios zoques en dos comunidades", *ICACH* 7-8 (25-26), pp. 19-37, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, 1973; *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, Secretaría de Educación Pública, Colecc. SepSetentas 166, México, 1974; Dolores Aramoni Calderón, "La *cowiná* zoque, nuevos enfoques de análisis", En D. Aramoni, T. A. Lee y M. Lisbona (coords.), *Cultura y etnicidad zoque*, pp. 97-103, UNICACH-UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1998.

motivos para el fortalecimiento de sus identidades. Los datos que he presentado cobran mayor importancia si los relacionamos con los contenidos en el artículo que Mario Ruz escribió acerca de los "nobles" de Ocozocoautla que defendieron sus privilegios, en particular el quedar excentos de pagar tributos, en el siglo XVIII. Los documentos analizados por Ruz registran, entre otros, algunos apellidos como Velasco, Mendoza y López.³⁴

Importa destacar que los "principales" de Ocozocoautla se mantuvieron ocupando tanto los cargos religiosos como los civiles hasta bien entrado el siglo XVIII y que si vemos con detenimiento los capitales de sus cofradías y los comparamos con las del pueblo de Chilón, estudiados por Juan Pedro Viqueira,³⁵ nos queda claro que Ocozocoautla era lo que podríamos llamar un pueblo rico y con disponibilidad de recursos. Para explicar esta situación y el afán de los zoques de Ocozocoautla, de acumular recursos y ganados, no puedo dejar de señalar la ubicación estratégica de este pueblo. Sin duda su fundación, desde la época prehispánica en estos valles, obedeció en parte a que era paso obligado entre varias provincias; así, los productos provenientes de la costa del Golfo de México con destino a la costa de Chiapas, en tránsito hacia Guatemala pasaban por él, bajando por las aguas del río Grijalva hasta el viejo poblado zoque de Quechula; también las mercancías provenientes de la vecina provincia de Oaxaca que pretendieran llegar al centro de Chiapas, circulaban por sus caminos.³⁶ Fue un pueblo con un intenso tráfico de personas, ideas y mercancías. La crianza de ganado, en particular el mular, era de importancia capital para el transporte; de allí la desesperación de estos zoques cuando a fines del siglo XVIII, empezaron a perder tierras del común por la voracidad de los finqueros de la región. Así se quejaban en un escrito de 1799 en un litigio contra el hacendado Joaquín de León:

...agotando el ganado nuestros campos y escasos aguajes, tenemos que extrañar de sus querencias nuestros atajos de yeguas y las de las cofradías de nuestra santa Iglesia, con bastante molestia y quebranto de todo; y aunque

³⁴ Mario H. Ruz, "Desfiguros de naturaleza. Los Pobres de Ocozocoautla y los laborios del valle de Xiquipilas en 1741", *Anales de Antropología*, 29, pp. 397-436, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1995.

³⁵ Juan Pedro Viqueira, "Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)", *Anuario 1995*, pp. 207-232, UNICACH, CESMECA, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1996.

³⁶ Sobre las rutas de comunicación en la región zoque veáanse los trabajos de Thomas A. Lee, "The historical routes of Tabasco and northern Chiapas and their relationship to early cultural developments in central Chiapas", y de Carlos Navarrete, "The prehispanic system of communications between Chiapas and Tabasco", ambos incluidos en Thomas A. Lee and Carlos Navarrete (Eds.), *Mesoamerican communication routes and cultural contacts*, Provo, Brigham Young University, New World Archaeological Foundation, pages, no. 40. 1978.

podemos alegar muchos más perjuicios, no lo hacemos considerando que seremos protegidos por nuestra merced en justicia.³⁷

En el mismo expediente los indios de Ocozocoautla alegaban que se les debía proteger conforme sus derechos, pues no sólo tenían que trabajar para mantenerse, sino también pagar tributos, mantener el culto de la parroquia y sus ermitas, sostener al cura; hacer, cuidar y reedificar cabildos y comunidades y limpiar los caminos. Y por si fuera poco, asientan que:

Nosotros podemos decir que somos los indios más tequiados de esta carretera. Sufriendo las molestias de los pasajeros, dando avíos no sólo para Tusta, Chicoacán y Zintalapa, sino que también nos hacen ir los señores caracterizados cargando sillas y trastes de cabeza, a veces hasta la villa de Teguantepeque y con arancel de dar avíos hasta Tonalá, lo que todo cumplimos sin repugnar. Tenemos que conducir carga en el camino más fraguoso que haya en estas partes, que es el de Quechula, y por la amistad y compañía que tenemos con los hijos de aquel pueblo solemos ir a sacar carga de allá para acá, porque ellos ya no tienen más cabalgaduras de avío que dos o tres mulas del gobernador, y nosotros cuando hemos podido hemos conducido hasta cerca de mil sobornales de cacao, y otras cargas quedando nuestras bestias muertas, muchas, en el camino por ser una montaña tan áspera y lloviosa.³⁸

Podemos ver cuán importante resultaba la crianza de mulas para estos indios, así como la estrategia desarrollada por medio de las cofradías para poder dedicarse a la ganadería; esto último fue no sólo apoyado por la iglesia local y la diócesis, sino también por las autoridades civiles, que buenos dividendos les producía a ambos esta actividad económica indígena.

El resto de esta historia, de la que hoy apenas he expuesto unos cuantos datos, requiere todavía de mucho tiempo y dedicación, pero puedo adelantar que resultó sumamente triste para los zoques de Ocozocoautla, el fracaso de su esfuerzo por acumular recursos. Toda su estrategia de sobrevivencia económica. Las hojas de los libros de las cofradías y confrontadas con otros documentos, nos hablan del terrible e injusto proceso de despojo que sufrieron debido a la aplicación de diversas leyes de los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, puedo también decir que gracias a las cofradías los zoques coitecos pudieron afrontar los terribles siglos coloniales, gracias a ellas lograron mantenerse unidos alrededor de esos nuevos númenes que sustituyeron a sus antiguos dioses patronos. Gracias a que se apropiaron de las cofradías lograron mantener la cohesión, la ayuda mutua y reelaborar su identidad.

³⁷ Archivo General de Centroamérica, A1. 45.8-2034-293.

³⁸ *Ibidem*.

EL FIN DE LAS FINCAS COMITECAS DE LA ZONA ALTA TOJOLABAL: HISTORIA DE UN DESENLACE*

GEMMA VAN DER HAAR

I. Los vestigios en tiempos no tan lejanos

Quien pasa por la carretera que conecta a Comitán con Altamirano —70 kilómetros serpenteantes de asfaltado reciente— notará los vestigios de la época finquera. Entre los campos verdes ondulantes, cubiertos de maíz en algunas partes, de pasto y pinos en otras, resplandece lo blanco de las construcciones decimonónicas.¹ Las iglesias y casas grandes, estas últimas ahora frecuentemente en uso como escuelas, dominan el espacio desde los pequeños cerros en que las construyeron las manos obedientes de los mozos tojolabales.

También verá las casas de tabla y lámina de las actuales comunidades campesinas tojolabales, que hoy encierran todo el espacio que estuvo bajo el régimen finquero a principios de siglo. Las fincas de las familias comitecas constituyen el antecedente inmediato de las comunidades tojolabales y es difícil sobreestimar su importancia para la dinámica actual de éstas, tanto en las expresiones culturales como en la producción agropecuaria, y tanto en la gestión comunitaria como en las relaciones entre comunidades.

* Artículo preparado para *Anuario IEL* 1997 septiembre 1997.

¹ Acerca de la arquitectura de tipo neoclásico sencillo, véase Pulido, 1994.

De los orígenes de las fincas comitecas en esta zona, que he denominado zona alta tojolabal, poco sabemos a ciencia cierta. Sólo esbozaré a grandes rasgos el origen de las mismas para tratar con más detenimiento cómo llegaron a su fin, enfocándome sobre todo en la época posterior a 1940.

La región que consideramos abarca sólo una parte de la antaño dominada por fincas de familias comitecas. Mientras estas posesiones abarcaban prácticamente toda la Meseta Comiteca (incluyendo los actuales municipios de Comitán, Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria e incluso hasta Chicomuselo cerca de la Sierra Madre, coincidiendo a grandes rasgos con la colonial provincia de Los Llanos, véase Ruz, 1992), aquí nos limitamos a la zona al Noreste de Comitán, desde la comunidad Yaxhá hasta llegar al río Tzaconejá, zona que colinda al norte y poniente con la región tzeltal. No abarca entonces toda la región hoy habitada por tojolabales.² La zona alta, junto con la de los valles, es la tierra tojolabal por excelencia. Allí crecieron los antepasados de los actuales tojolabales como baldianos o mozos en las fincas de familias como los Castellanos, los Albores o los Carrascosa. Allí se reprodujeron y llegaron a fundar sus ejidos y comunidades. De allí salieron familias tojolabales, en busca de tierras nuevas, a la zona que después ganó fama mundial como Las Cañadas.³

Habiendo hecho estas aclaraciones, pintemos ahora el panorama finquero a principios de siglo, antes de que se viera fuertemente modificado por el reparto de tierras impulsado por el presidente Lázaro Cárdenas.

II. El universo finquero

Orígenes

Gracias a Ruz (1992) la poca información sobre las fincas comitecas es ahora más accesible. La zona alta tojolabal es parte de lo que Ruz llama la región oriental, la cual contrasta con la región al sur de Comitán. Allí, en la tierra caliente, predominaban las grandes fincas fundadas, por los frailes dominicos desde principios de la Colonia; en la zona de nuestro interés, en cambio, de tierra templada, fueron fundadas sólo hasta finales del siglo xvii y principios del siglo xviii, sobre todo por seglares (Ruz, 1992: 29).

² Me limitaré a esta zonas por razones prácticas, ya que sobre éstas realizo una investigación de tesis y dispongo de más información.

³ El proceso de migración es descrito por Acevedo, 1992.

Hay indicios de que la zona estuvo poblada en la época anterior a la Colonia. Durante la Colonia quedó totalmente despoblada, siguiendo el desplome demográfico que sufrió todo el estado, agravado por las incursiones violentas de grupos de individuos que habitaban el entonces llamado Desierto de los Lacandones, con que colindaba (Ruz, 1992: 117 *passim*).

Con la pacificación de la Selva Lacandona, en 1695, se empezaron a establecer fincas en la zona alta tojolabal por parte de particulares comitecos (Ruz, 1992: 340). Las primeras referencias son a Bajucú (1728), y Bahuitz (1747) (Ruz, 1992: 118). Otras de las fincas antiguas de la zona son Jotaná, Yaxhá, Palma Real, Chiptic (Ruz, 1992: 123-124; 187-188).

Con el tiempo, las fincas se fueron consolidando para llegar a su mayor florecimiento en la segunda mitad del siglo XIX, favorecidas por las políticas porfiristas de apoyo a la propiedad privada. Durante el Porfiriato hubo un notable crecimiento del número de fincas y ranchos, también en el Departamento de Comitán (Ruz, 1992: 154-156).⁴ Fue también el siglo XIX la época en que las fincas atrajeron más población (Ruz, 1992: 341).

Se sabe que en ese siglo se dieron profundos cambios en la tenencia de la tierra, pero carecemos de los datos para poder reconstruir bien el proceso (Ruz, 1992: 130). Según García de León (1985a) en este tiempo se consolidó el sistema de servidumbre agraria.⁵ Argumenta que las denuncias de terrenos baldíos, demas, etc. muchas veces conllevaban un despojo de tierras de poblados indios. Ruz sugiere que esto pudo haber sido el caso por ejemplo en Bajucú (Ruz, 1992: 150-151). Sin embargo, no hay que olvidar que este poblado ya figuraba como finca desde principios del siglo XIX y no sabemos si con las denuncias se trató de una incursión sobre terrenos comunales, o bien de una forma de legalizar la tenencia *de facto*.

Las últimas décadas (1900-1940)

Aquí me interesa esbozar algunas de las características más importantes de las fincas comitecas en el umbral de una nueva época, la ejidal. Para esto, recurro a fuentes históricas de dos archivos, a saber el archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria⁶ y el Archivo Histórico del Estado de Chiapas, ambos en Tuxtla Gutiérrez.

⁴ Varios autores presentan cifras diferentes: para más detalles vease Ruz, 1992 y García de León, 1985a.

⁵ Da referencias de la zona de Comitán de los años 1873, 1874 y 1876 (García de León, 1985a: 158-164).

⁶ Este archivo en breve pasará a poder del Registro Agrario Nacional, en Tuxtla Gutiérrez. Quiero agradecer a Marta Díaz por haberme facilitado el acceso al mismo.

CUADRO 1. Datos históricos de las fincas comitecas

Nombre	Propietario 1909	Propietario 1910	Cultivo 1909	Cultivo 1910	Extensión (ha.) 1910
Depto. de Comitán					
La Piedad	José Fuentes	id	Ce, G		1774-20-58
Bahuitz	David Domínguez	id	Ce, Ca, G	M	1802-68-58
Jotaná					
Bajucú					
El Rosario	J. Conrado Domínguez	id	Ce, Ca, G	M	9045-45-90
San Mateo	Rosario Castellanos de Castellanos	Emilio Esponda	Ce, Ca, G	M	2807-64-58
Santa Rita					
Napité	Quirino Domínguez	id	Ce, Ca, G	M, F	9045-45-90
San Mateo	Rosario Castellanos de Castellanos	Emilio Esponda	Ce, Ca, G	M	4385-70-62
Yaxhá					
an. Lomantan	Virginia D. de Carrascosa	id	Ce, Ca, G	M	10328-91-10
Departamento Chitón					
El Vergel	Eleuterio Aguilar	id	Ce, G	M, Ca	1904-08-62
Palma Real	Raymundo Gordillo	Reinaldo Gordillo	Ce, G	M, F	1969-
Zaragoza	R. Gordillo L.	id	Ce, G	M, F	1755-
San Francisco	Saúl Culebro	Agenor Culebro	Ce, G	M	2867-28-51
SF El Nantze	Conrado de J. Domínguez	id	sin explorar	M, F	3030-91-23
SM Chiptic	Conrado de J. Domínguez	id	Ce, Ca, G	M, F	2461-62
Santiago, Morelia	Belisario Albores	id	Ce, G	M, F	5563-38-90
Reforma Mendoza	(no aparece)	Rafael Albores	no aparece	M, F	1995-31-77

Ce= cereal; G= ganado; Ca= caña de azúcar; M= maíz; F= frijol.

Fuente: Secretaría General de Gobierno, atos de 1909, cuadro "Noticia de las fincas de campo existentes en el estado, cuyo valor fiscal excede de \$10.000,00, con expresión de sus principales producciones", *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas 1909, 1911* (AHECH).

Datos de 1910, Secretaría General de Gobierno, Sección de Estadística, cuadro "Noticias de las fincas rústicas del Estado existentes en 1910 y cuyo valor fiscal excede de \$5.000,00, *Censo Agrícola 1910*, tomo X, exp. 157; 1912

Del cuadro se desprende que las fincas variaban de tamaño, entre 1,700 y 5,000 hectáreas aproximadamente, pero parece que fueron manejadas como unidades mayores, cuando los mismos dueños poseían fincas colindantes. En cuanto a los cultivos, las fincas se parecen mucho entre sí, sólo se distinguen por la presencia o no de caña, lo cual estaba relacionado con la posibilidad de riego. Producían una variedad de cosas más, como diferentes frutales, y ganado menor, pero no aparece en la documentación.⁷

Entre los dueños predominaban las familias comitecas⁸ que eran además prominentes en la escena política del estado. Así, Eleuterio Aguilar fue el Jefe Político del Departamento de Comitán a principios de siglo.⁹

⁷ Esto se desprende de los datos que Ruz (1992) presenta sobre los diezmos pagados por las fincas, y de los testimonios de Gómez y Ruz, 1992.

⁸ Véase también García de León, 1985a: 205; y Chávez: 340.

⁹ Firma como tal en 1907; Fondo Secretaría de Gobierno, Sección de Fomento, 1907, Vol. 1, AHECH.

CUADRO 2. Las fincas antes de las afectaciones

Nombre	Propietario*	Extensión (ha)**	Extensión comp. con 1910**
Mun. Las Margaritas			
La Piedad		672	-1102
Bahuitz	Reynaldo Gordillo León	3705	1903
Jotaná	González de la Vega	3031	
Bajucú	Eduardo Culebro Ruiz	4552	
El Rosario	Ventura Castro Albores	1134	-328
San Mateo	Emilio Esponda Moguel	2874	67
Santa Rita	Ventura Castro	1455	
Napité	Elena Castro de Castellano	1775	-1156
Yaxhá	Milciades Carrascosa		
an. Lomantán	Milciades Carrascosa	9090	-1239
El Vergel	Milciades Carrascosa	3082	1178
Palma Real	Mario y Armando Gordillo		
Zaragoza	Mario y Armando Gordillo		4238 517
San Francisco	Agenor Culebro	2816	51
Mun. Altamirano			
SF El Nantze			
SM Chiptic	José León Castellanos	7021	4560
Santiago, Morelia	Rosalía Espinosa de Albores	5405	-158
Reforma Mendoza			

* Se trata del que era propietario al empezar las afectaciones.

** Se trata de la extensión antes de empezar las afectaciones; se dan cifras sin decimales.

Fuente: Elaboración propia con base en los expedientes agrarios del archivo de Reforma Agraria en Tuxtla Gutiérrez.

Muchos finqueros poseían fincas en otras regiones y algunos estaban involucrados en otros espacios económicos los Castellanos, por ejemplo, tenían una compañía de aviación.

Los expedientes agrarios de la Secretaría de la Reforma Agraria contienen datos acerca de las fincas que posiblemente se afectarían para la dotación ejidal. Esto permite formarnos una idea acerca de ellas justo antes de que el reparto agrario empezara a modificarlas. Al comparar los datos de las fincas en el umbral de la época ejidal, o sea, entre 1940 y 1950 aproximadamente, con el cuadro de 1909/1910, varias cosas llaman la atención.

En primer lugar, notamos que los apellidos de los propietarios en los años 1940 y 1950, en la mitad de los casos, no son los mismos que en la primera década del siglo. Esto se debe en parte a herencias y en parte a ventas, permutas o donaciones. También se ve que hubo una reagrupación de las fincas; por un lado, un aparente fraccionamiento (el caso de Jotaná, Bajucú y El Rosario), y, por otro, una concentración (Yaxhá y El Vergel).

En segundo lugar, notamos ciertos cambios en las superficies. Las diferencias menores se explican por variaciones en la medición de tierras. Posiblemente las diferencias mayores se deben a una redefinición de límites entre distintas propiedades colindantes (por ejemplo, en el caso de La Piedad y Bahuitz). Otra posibilidad es que se hayan ido extendiendo sobre terrenos nacionales, lo cual explicaría el crecimiento de Santa Rita y Chiptic, ambas colindando con terrenos nacionales. Estas observaciones son importantes para darnos cuenta de la dinámicas de las fincas antes de las afectaciones.

Los cultivos de maíz y frijol y la cría de ganado en este periodo siguieron siendo básicamente los mismos que a principios de siglo. Había diferencias entre las diversas fincas, algunas producían queso, café, o aguardiente. En esto se basaba un intercambio entre ellas, que persiste de alguna forma hasta hoy en día.

La tierra y quien la trabaja

Las fincas organizaban el espacio bajo su dominio de una forma parecida. El centro de las fincas lo formaba la zona del caserío, que podría ser bastante extendida (frecuentemente superaba las 10 hectáreas). Éste comprendía además de las construcciones de la iglesia y la casa grande —que incluía gallinero, caballeriza, lugar para moler la sal para el ganado y huerta—, las casas de los peones.

En los terrenos de humedad o temporal se encontraban las milpas del patrón, que frecuentemente eran aradas con bueyes. Las demás tierras, de agostadero y monte, servían como zonas de pastoreo del ganado del patrón. Pequeñas áreas diseminadas eran aprovechadas por los peones para hacer sus milpas de roza, tumba y quema (“de rozadura” es la expresión que se usa en la región). Estas zonas tenían además múltiples funciones como la caza y la recolecta de leña y de frutas silvestres.

A cambio de su solar, de la milpa que cultivaban y de la recolecta de leña, la población india de la finca prestaba sus servicios al patrón. Existía cierta variedad en las relaciones laborales. En primer lugar estaban los “baldianos”, que trabajaban una semana para el patrón, sin pago alguno (el “baldío”, ya que se trabajaba ‘de balde’, sin recibir recompensa), y dos semanas para ellos mismos. Aparte estaban los “mozos”, a veces llamados “mozos añeros”, que tenían una especie de contrato por año, y que trabajaban todas las semanas para el patrón, y disponían del domingo para sembrar alguna milpa suya. Parece ser que en la realidad las dos categorías

no se distinguían claramente y en muchos lugares confluían. Mientras los mozos tenían derecho a una ración de maíz cada mes, los baldianos no tenían este derecho, pero muchas veces también el patrón les proveía de maíz. A menudo los baldianos trabajaban más que la semana de servicio, para pagar las deudas contraídas con el patrón.¹⁰

Las tareas de los peones variaban según edad y sexo. Los muchachos de 11 y 12 años entraban al servicio de la casa grande como 'porteros'. Luego pasaban a ser 'burreros'. Entre los hombres adultos había 'vaqueros' y 'macheteros' o 'milperos'.¹¹ Las mujeres prestaban sus servicios como 'molenderas' a la casa grande, pero también trabajaban en el campo, a veces ayudando al esposo, a veces para pagar sus propias deudas.

El trabajo estaba coordinado por mayordomos o encargados, la 'mano derecha' del finquero, y caporales, quienes representaban la cabeza del grupo de trabajo. Los mayordomos recibían un sueldo. Frecuentemente eran ladinos (*kaxlan*) que provenían de otro lado, mientras los caporales eran buscados entre los mismos peones.

Los peones trabajaban en "pandillas" (grupos de trabajo) y en 'cuadrillas' en pareja. Muchos trabajos, como la limpia del maíz, se realizaban por tarea y una vez terminada podían dedicarse a otras actividades. Era común que vinieran grupos de peones de otras fincas (a menudo del mismo dueño) en épocas de mucho trabajo o a cumplir tareas específicas.

En algunos casos los peones poseían una o dos cabezas de ganado (vacuno o caballar), que pastaba junto con el ganado del patrón y recibía su marca de hierro. Los patrones limitaban el número de cabezas que podían tener.

Un espacio compartido

La zona alta tojolabal era un universo finquero. Las fincas encerraban todo el espacio, colindaban con terrenos nacionales al Norte y Oriente. Pero también era el universo tojolabal. Los datos demográficos presentados en el anexo I indican que para principios de siglo todos los poblados de la zona eran fincas (o haciendas, que en esta parte de Chiapas eran lo mismo). A diferencia de la zona tzeltal o tzotzil, no existían co-

¹⁰ Véase los testimonios sobre San Mateo y Carmen Yaxalá, en Gómez y Ruz, 1992.

¹¹ Tanto García de León (1985: 119-121) como Montagú (1990 (1970)) hacen hincapié en la mayor movilidad y el mayor estatus de los vaqueros. Montagú describe con detalle la organización de la autoridad en las fincas tzeltales, que presentan mucha similitud con las de la zona tojolabal. En éstas parece que los vaqueros a veces cumplían funciones de control sobre los demás peones.

munidades tojolabales independientes. La comunidad tojolabal *era* la finca.¹²

Coincido con Ruz cuando argumenta que la actual cultura tojolabal fue en gran parte creada y recreada en las fincas comitecas (1992: 18). Pero así como la comunidad era la finca, en importante medida era la comunidad. En las fincas se construía un universo propio que se alimentaba de dos fuentes: la ladina y la india (García de León 1985a: 122-130). Montagú observó en los setenta, que cada finca formaba un mundo en sí, con dinámica propia resultado de su historia particular (1990: 347).

La savia india (para usar el término de Ruz) permeaba toda la finca (Ruz 1992: 301). Muchos de los finqueros hablaban tojolabal: crecieron en la finca y compartían creencias y temores con la población de peones. Las vidas de patrones y mozos estaban enlazadas en un tejido complejo de interdependencia y recreación mutua.

Lo anterior no implica que fuera una relación entre iguales. Se le podría describir como 'feudal' (Montagú, 1990 {1970}: 351) o 'paternalista' (García de León, 1985a: 122-130). Estos términos subrayan tanto la subordinación de los peones, como el hecho de que la relación implicaba mucho más que una dependencia económica. Los patrones eran los padres de todos: se referían a los peones como "hijos" y tenían obligaciones paternales, como hacer curaciones, enseñar a sus hombres a trabajar, castigarlos cuando cometían algún delito, dar su consentimiento para los matrimonios y prestar dinero.¹³

La historia oral de la región resalta lo tenso y lo intenso de la relación entre patrón y peones. El testimonio de los ancianos de una colonia del municipio de Altamirano demuestra lo entrelazadas que estaban sus vidas y sus muertes. Relatan cómo su patrón se murió por el "coraje" que sintió cuando sus mozos se vinieron a quejar del mal trato que se le daba a sus caballos (que tenían que "ganar su propia comida" cargando cosas para el patrón).¹⁴ Por cierto, el patrón fue enterrado en la iglesia de la finca.

Por un lado, los ancianos subrayan que los peones estaban "muy hallados" con el patrón. Por otro, sin embargo, la memoria baldía tal como puede ser escuchada hoy en día, recuerda sobre todo la rudeza y crueldad del trato del patrón hacia "sus hombres", con términos como: "nos tenían como a los animales", "nos trataba como juguetes".

¹² Hasta la fecha los tojolabales de la zona hablan de "yoj hacienda" ("en la/dentro de la hacienda") para referirse a un núcleo de población.

¹³ Ejemplos del papel del patrón se pueden encontrar en los testimonios recogidos por Gómez y Ruz, 1992.

¹⁴ Otro testimonio, en el cual el patrón se murió "de tanto pensar" (preocupación) cuando sus hombres lo dejaron para formar una colonia, se encuentra en Gómez y Ruz (1992; testimonio de Leucaria Vázquez Álvarez).

III. Hacia el final: crónica de un desenlace

Como vimos, a principios del siglo xx la zona alta tojolabal era un universo finquero, a la vez que tojolabal. En lo que sigue discutiré cómo se desprendieron los hilos de este particular tejido social y cómo se fueron desenlazando los dos universos.

La media vuelta de la revolución

En el centro de la República Mexicana, la revolución de 1910-1920 marcó el principio del fin de las fincas y haciendas. Para evaluar qué eco tuvo el llamado revolucionario al reparto de tierras en la zona de nuestro interés, otra vez nos enfrentamos a la virtual ausencia de fuentes escritas. García de León (1985b) y Hernández Chávez (1979) dejan ver cómo los vientos revolucionarios se hicieron sentir en Chiapas, modificados en su rumbo por la particular orografía política y social del estado, y con marcadas diferencias entre regiones. García de León concluye que el régimen finquero se mostró en el fondo inmune a los ataques carrancistas, conclusión que parece igualmente válida para la zona tojolabal (García de León, 1985b:142).

Los soldados carrancistas del norte del país supieron encontrar el camino al sureste, y a partir de 1914 se empezó a sentir el efecto directo de la revolución en el campo (García de León, 1985b: 40). La llegada de los carrancistas llevó a seis años de lucha armada. Los años más violentos para la región de Comitán fueron 1916 y 1917: se saquearon las fincas, se mataban al ganado, se destruían documentos de valor. Los carrancistas, amigos de los mozos, asesinaban a los patrones —si los sabían encontrar. Así llegó a su fin don Ernesto Castellanos en una batalla en su finca El Retiro, localizada al oriente de la zona que describimos.¹⁵ Los ancianos recuerdan todavía cómo escondían en cuevas a la doña Chayo (Rosario Castellanos, la cual no se debe confundir con la abuela de la escritora, del mismo nombre); algunas de las cuevas hasta la fecha llevan el nombre de Lecho de la ladina Rosaria. Esta señora, que llevaba el apodo de Huehuechuda, por padecer bocio, fue uno de los personajes más intrigantes de la época finquera; dueña de gran parte de las fincas en la zona, y que a pesar de su avaricia y crueldad era muy querida (o temida) por los mozos.

¹⁵ Véase testimonio de Victoriano Cruz Vázquez, en Gómez y Ruz, 1992: el enfrentamiento es también mencionado por Chávez: 358.

La guerra, como hasta hoy en día se refiere al conflicto, era sobre todo una guerra de los ladinos (García de León, 1985b:95). Los peones, si participaban, lo hacían como cómplices de sus patrones (*ibid*: 63).¹⁶ La memoria colectiva recuerda que pasaron soldados de varios bandos y que unos, los carrancistas, anunciaban el fin del baldío, que la tierra era de los pobres. En la mayoría de los casos debieron haber hablado a oídos sordos, demasiado “hallados” con el patrón. En otros casos la gente salió de sus lugares para ocupar terrenos nacionales. Sin embargo, los patrones pronto lograban atraer de nuevo a una población de mozos y restablecer el viejo orden.¹⁷ Así que las luchas entre 1914 y 1920 no modificaron el régimen de tenencia, e incluso lo llegaron a reafirmar (García de León, 1985b:142; Hernández Chávez, 1979:364). El desenlace de la historia vendría dos décadas más tarde.

Ataque frontal cardenista

Como García de León califica a la reforma agraria carrancista de tibia (*ibid.*), podemos llamar a la cardenista un ataque frontal. Al final del gobierno de Cárdenas se inicia el desenlace de los dos mundos, y se va deslindando el universo ejidal como lo conocemos ahora. El reparto de tierras en la zona fue posible gracias a un cambio en el Código Agrario de 1934, que permitía a los mozos solicitar fincas (Reyes Ramos, 1992: 62,63). La primera solicitud, de los mozos de San Francisco Jotaná, data de ese mismo año, y recibe Resolución Presidencial en 1938. Así se inició el proceso que algunos de los descendientes de las familias finqueras llaman ‘desintegración’, ‘desmembramiento’, subrayando así que se deshizo el tejido que había unido a ladinos e indios en la zona.

El cuadro 3 muestra que las dotaciones a ejidos afectaron a las fincas en la zona. En total se dotaron 28,517 ha. de las fincas, complementados con 7,542 ha. de terrenos nacionales, para beneficiar a 19 poblados. Casi 80% de la superficie finquera afectada por dotaciones lo fue de 1938 a 1945.

¹⁶ Hernández Chávez presenta varios factores que explicaban el control de los finqueros sobre los mozos, relacionados con la dependencia económica de estos últimos, y la fragmentación de la población indígena (347-348).

¹⁷ Véase el relato de Enrique Espinoza Moreno (Gómez y Ruz, 1992).

CUADRO 3. Las primeras afectaciones

Año RP	Finca afectada	Extensión (ha.)
1938	Vergel	1,591
1938	Jotaná	2,166
1940	Yaxha	1,406
1940	Lomantán (an. de Yaxha)	1,116
1941	Bajucú	3,079
1941	Rosario	289
1941	Bajucú	312
1941	Rosario	258
1941	Bajucú	420
1943	San Mateo	782
1944	Palma Real y Zaragoza	3,300
1944	San Francisco	755
1944	Honduras (an Chiptic)	120
1945	Zaragoza	98
1945	Bahuitz	1,534
1945	Santiago	4,405
1945	Santa Rita	1,070
1946	Napité	818
1951	Ilusión (an Vergel)	1,502
1951	Vergel	632
1951	Chiptic	385
1952	Chiptic	762
1953	Chiptic	1,000
1967	Chiptic	282
1967	Nantze	90
198?	San Mateo	345
Subtotal		28,517
DE TERRENOS NACIONALES SE DOTÓ:		
1944		1,964
1951		4,199
1953		1,030
1967		349
Subtotal		7,542
TOTAL		36,059

RP= Resolución Presidencial

Se trata de afectaciones por dotación ejidal.

Fuente: Elaboración propia con base en expedientes agrarios de la Secretaría de la Reforma Agraria de Tuxtla Gutiérrez.

Después de las primeras afectaciones, los finqueros seguían manteniendo cierta presencia en la zona. La ley otorgaba a los propietarios el derecho de retener la pequeña propiedad, equivalente a 100 ha. de riego, lo que en la zona representan 300 ha. Sabemos por los archivos que en varios casos la consiguieron, y que normalmente incluían el casco de la finca y las tierras de temporal. A veces los dueños lograban retener propiedades a través de fraccionamientos, sólo cuando conseguían ser reconocidos antes de la solicitud de dotación. En muy pocos casos los propietarios lograron ampararse de afectación mediante certificados de inafectabilidad ganadera o agrícola.

El desenlace de los dos universos fue gradual. Al comparar los censos de 1940 y 1960 (en el anexo I), es llamativo el crecimiento del número de colonias agrarias; es decir, de núcleos con tierras ejidales. Pero los censos también indican que durante varias décadas coexistieron colonias y fincas. Los patrones y mozos seguían compartiendo el espacio, pero ahora de manera segregada, como propietarios y ejidatarios, cada quien con su respectivo dominio. En algunos casos la comunidad de mozos pasó prácticamente en su totalidad a constituir la colonia agraria. Pero en otros, unas cuantas familias se quedaban con el patrón, mientras otras fundaban el ejido (como en el caso del ejido Veracruz, y la finca San Mateo). En otros la comunidad se dividía en dos partes, una siguió en la finca y otra se volvió ejido: así pasó con Palma Real y Nuevo México, y con Chibtik y Florida.

El reparto tuvo una segunda fase con ampliaciones a los ejidos y titulación de bienes comunales, sobre la cual se concentran los datos en el cuadro 4.

CUADRO 4. Demás afectaciones (hasta 1994)

Año RP	Finca afectada	Concepto	Extensión (ha.)
1946	Lomantán (an Yaxhá)	A	498
1947	Jotanán	A	1,593
1955	Bajucú	A	412
1957	Bajucú	A	110
1957	Vergel	A	935
1959	Santiago	A	170
1961	Napité	2A	184
1961	Jotanán	2A	362
1961	Chiptic	A	1,097
1965	Yaxhá	A	1,290
1980	Ilusión (an Vergel)	A	332
1980	Palma Real y Zaragoza	BC	809
1981	Napité	A	122
1983	San Francisco	BC	2,221
1987	Napité o Jotana	3A	152
1987	Piedad	BC	395
1987	Santa Rita	BC	1,250
1994	Napité	2A*	529
1994	Vergel	BC*	290
1994	Vergel	BC*	255
pendiente	Bahuitz	BC*	1,500
Subtotal			14,506
DE TERRENOS NACIONALES:			
Años RP		Concepto	Extensión
1959		A	1,359
1960		A	500
1969		A	1,107
Subtotal			2,966
TOTAL			17,472

Fuente: Expedientes agrarios de la Secretaría de la Reforma Agraria en Tuxtla Gutiérrez.

A= ampliación.

BC= reconocimiento o titulación de Bienes Comunales

Con las ampliaciones, muchas veces se integraba a la colonia ejidal lo que quedaba de la antigua finca. Así sucedió por ejemplo en Bajucú, donde la ampliación afectó lo que en un primer momento había quedado en manos del propietario como pequeña propiedad.

A partir de la década de 1970 la presión sobre la tierra fue aumentando. Vemos que, en términos de hectáreas, el reparto por concepto de ampliaciones y bienes comunales fue sólo la mitad de lo que se repartió por concepto de dotación. El reparto adquiere ahora una orientación más social en respuesta a la creciente organización campesina alrededor de la demanda agraria.¹⁸ También marca una época de mayores conflictos entre comunidades.

Una retirada táctica

Al hablar de haciendas en América Latina pensamos en términos de “latifundios disfrazados” y otras formas que los propietarios se las ingenian para no ceder el control sobre sus tierras. Todo apunta a que en la zona de nuestro interés la situación ha sido más bien al revés y que, a partir de los años cincuenta, hubo más bien algo como una “ejidalización disfrazada”. Muchos propietarios se retiraron de la zona incluso antes de ser obligados a ello por la ley, a través de ventas de partes de sus propiedades a los mozos. Fue el caso de las fincas Santiago, Napité, San Francisco, El Rosario y La Piedad, San Antonio Bahuitz, Santa Rita, Chibtik, Vergel y Palma Real. Así, al momento en que se llegaba a afectar oficialmente la finca, ésta ya estaba *de facto* en manos de los campesinos. La mayoría de las tierras compradas se convirtieron en bienes comunales,¹⁹ para protegerse de demandas de otras comunidades. Otras fueron incorporadas al régimen ejidal o quedaron como copropiedades.

Varias razones podían haber motivado la decisión del propietario de vender. En algunos casos, sobre todo cuando la propietaria quedaba viuda, se sentían muy “cercados”, o “rodeados”,²⁰ y ya no se sentían a gusto en la finca. En otros casos fue la insistencia de los campesinos, muchas veces apoyados por licenciados, la que terminaba por convencer al propietario. Ambos casos indican que los propietarios ya no eran los dueños del universo, sino por el contrario, se sabían una minoría vulnerable.

¹⁸ Acerca de la orientación social del reparto agrario, véase Reyes Ramos, 1992: 89.

¹⁹ Reyes Ramos anota que los bienes comunales fueron dotadas sobre todo en la época de 1970 a 1984 (1992: 99).

²⁰ Palabras de doña Lolita Albores, cronista oficial de Comitán y sobrina de los antiguos dueños de la finca Santiago.

Al paso de que los finqueros se retiraran de la zona, ésta se ha ido consolidando como espacio campesino tojolabal. La expresión espacial de este fenómeno está detallada en el anexo II que muestra las afectaciones finca por finca. La actitud de los finqueros ante este proceso parece haber sido resignada. Hubo señales de resistencia, pero nunca fue feroz.

Esta retirada abnegada presenta un fuerte contraste con lo que parece haber pasado en otras zonas del estado. A los extremos norte y oriente de la zona podemos vislumbrar dinámicas más antagónicas. Allí, en Las Cañadas y en los Valles, se han seguido intercalando propiedad social y propiedad privada, ésta última efectivamente protegida de afectaciones a favor de los campesinos. La mayor protección a estas tierras se debe posiblemente a que son de mejor calidad que las de la zona alta tojolabal. Sin embargo, para entender las diferentes dinámicas habría que considerar las estrategias económicas de las familias poderosas comitecas, que en muchos casos tuvieron posesiones en diferentes regiones, y podrán haber priorizado la defensa de algunas de ellas sobre otras, según la coyuntura política y el potencial económico de cada zona.

Tiro de gracia zapatista

Hasta hace muy poco, en las márgenes de la zona alta tojolabal, seguía existiendo propiedad privada en forma de ranchos. El movimiento zapatista significó el tiro de gracia para estos últimos restos del universo finquero. En el seno del levantamiento hubo más de mil invasiones en todo el estado, de grupos campesinos de varias afiliaciones. Con dos casos ilustraré cómo en la zona tojolabal el dominio campesino se extendió también a estos últimos recintos.

En el primero, un grupo priísta de una comunidad tomó la pequeña propiedad vecina (que no excedía el límite legal) con el consenso del propietario, bajo el lema: "mejor lo invaden ustedes, que otros". De esta forma saldaron cuentas con otro grupo (perredista) de la misma comunidad, que varios años antes se había apoderado de un terreno disputado. La tenencia del predio invadido fue regularizada a través de los acuerdos agrarios, lo cual implica una indemnización al propietario.

En el segundo caso, al norte de la zona, varias comunidades tomaron posesión de un rancho de 600 ha. que durante años solicitaron como ampliación sin recibir respuesta. Se ha creado allá un nuevo centro de población compuesto por familias jóvenes, sin tierra en sus comunidades de

origen. Esta toma, como la mayoría de las invasiones en esta zona, no está considerada en los acuerdos agrarios, y su regularización dependerá de la resolución del conflicto chiapaneco.

El levantamiento zapatista vino a terminar el proceso que empezó con Cárdenas: la disolución de las viejas fincas en favor de campesinos indios. Con esto se ha completado la disgregación de los dos mundos: en el campo ya no quedan patrones, "ya somos puros campesinos".

IV. La constitución de un universo campesino

A partir de la década de 1940, se deslindó un universo nuevo en la zona tojolabal. Un universo campesino empezó a perfilarse entre los vestigios del mundo finquero, adueñándose poco a poco del espacio. Fue un proceso multifacético, acompañado por sentimientos contradictorios: por un lado, de aspiración por la libertad, de esperanza por un futuro mejor, por otro, de culpa por "dejar" al patrón y de miedo a tener que enfrentar la vida sin él.

Los peones emprendieron el camino de la libertad temerosamente y lo hacían con una sensación de ruptura.²¹ Empezaban sus gestiones por el ejido a escondidas del patrón. A veces se desanimaban después, cediendo al poder de persuasión de aquél. Así pasó en San Miguel Chibtik, donde la mitad de las familias fundó la colonia La Florida, mientras la otra se quedó con el patrón. Sin embargo, no sólo fueron motivados por miedo, sino también por un sentido de pertenencia al lugar, que les daba el derecho de reclamarlo para sí. Diez años más tarde lograron que el patrón cediera a la presión y les vendiera lo que quedaba de la finca, incluyendo el casco.

Con el reparto agrario, el contrato social entre patrones y peones empezó a romperse. Las grietas se hicieron cada vez más grandes, lo cual probablemente haya acelerado el proceso. Los últimos patrones ya no tenían el mismo estilo: se habían criado fuera de las fincas, no hablaban tojolabal, y sentían sus obligaciones hacia los peones como pesadas. Con ellos, lo que hubiera de cuidado paternal dio paso al despotismo. Decían a sus peones: "si no te gusta aquí, vete, allí están 'los nacionales' (los terrenos nacionales)". Los peones, por otro lado, veían cómo les iba

²¹ En la novela *Balún Canán* de Rosario Castellanos (1957) vemos cómo una familia de finqueros vivió esta ruptura.

a sus hermanos en “las colonias”, lo cual habría nutrido posiblemente su anhelo de libertad.

Los nuevos ejidos salieron del molde finquero, y poco a poco fueron encontrando su propia forma. La nueva libertad implicaba nuevas opciones, pero también nuevas dificultades, tanto en la organización del trabajo agrícola, como en la forma de vincularse con este otro patrón, el Estado mexicano, cuyo “contrato social” estipula reglas de juego tan diferentes. La construcción de una cultura india-campesina sobre las bases de una cultura de peones es un proceso todavía inconcluso, pero el camino emprendido temerosamente hace cincuenta años, ganó *momentum*, hasta que, a finales del siglo xx, los tojolabales se saben dueños de su universo.

ANEXO I: Datos demográficos de la zona alta tojolabal (1900, 1910, 1940, 1960, 1990)

Localidad	1900 Población Categoría	1910 Población Categoría	1940 Población Categoría	1960 Población Categoría	1990 Población
Bajucú	347 H		398 H	522 H	1,084
Rosario		26 R*	144 CA	197 CA	482
Piedad		62 H	91 CA	137 CA	361
			22 H		
Bahuitz	304 H	314 H	240 F	F	
San Antonio Bahuitz	574				
Buenavista Bahuitz	72 CA	190 CA	511		
Yaxhá	292 H	349 H	354 H	435 CA	1,017
Lomantán	(incl en Y.)	53 H	294	CA	676
Jotanán	398 H	414 H	9 H		
Plan de Ayala			434 CA	900 CA	1,718
Napité		80 H	99 H		
González de León				177 CA	516
Santa Rita		96 H*	82 congr*		
			31 R*		
Sonora				95 CA	431
Palma Real	158 H	168 H		207 F	400
Nuevo México			86 CA	291 CA	605
Zaragoza			64 R	257 CA*	292
Vergel		164 H	179 H	353 H	819
Vergelito					230
Ilusión		66 R	95 R	138 CA	523
San Francisco		183 H	172 F		
Justo Sierra				300 CA	938
Santiago		240 H	368 H		
Morelia			6 R		
Veinte de Noviembre				742 CA	1,486
San Mateo	137 H	332 H	102 H	23 H	27
Veracruz			227 CA	469 CA	8,000
Chiptic		178 H	137 F	152 R	435
Florida, La			187 CA	106 CA	176
Puebla				232 CA	144
Puebla Nueva					256
Honduras		37 R			
Piedra Huixtla			42 CA	82 CA	176
Nantze, El		58 R		43 CA	149
Mendoza		70 R	21 R		34
Reforma Mendoza			27 R	23 R	

* En 1990 se considera "ejidos" a todas las localidades que disponen de un conjunto de tierras, bosques y aguas para el usufructo de un grupo campesino, independientemente del régimen de tenencia, con excepción de las localidades que obtuvieron tal posesión anterior a la Ley Agraria de 1915, que considera como "comunidades agrarias" (Chiapas, datos por ejido y comunidad agraria, INEGI, Aguascalientes, 1995).

H= hacienda

F= finca

R= rancho

CA= colonia agraria

ANEXO II: Crónica de afectación por finca (hasta 1994)

Nombre	Año	Concepto	Extensión (ha.)
Bahuitz	1945	D	1534
	1500	BC	3,034
Rosario	1941	D	289
	1941	D	258
Piedad			547
	1987	BC	395
		posesión	226
			621
Bajucú	1941	D	3,079
	1941	D	312
	1941	D	420
	1955	A	412
	1957	A	110
			4,333
Jotaná	1938	D	2,166
	1947	A	1,593
	1961	2A	362
	1987	3A	152
Napiité			4,273
	1946	D	818
	1961	2A	184
	1981	A	122
	1994	2A*	529
Santa Rita			1,653
	1945	D	1,070
	1987	BC	1,250
Yaxhá			2,320
	1940		1,406
	1965	A	1,290
Lomantán (an Y)			2,696
	1940	D	1,116
	1946	D	632
Vergel			1,614
	1938	D	1,591
	1951	D	632
	1957	A	935
	1994	BC*	290
	1994	BC*	255
Ilusión (an Vergel)			3,703
	1951	D	1,502
	1980	A	332
Palma Real y Zaragoza			1,834
	1944	D	3,300
	1945	D	98
	198	BC	809

continúa...

continuación

			4,207
San Francisco	1944	D	755
	1983	BC	2,221
			2,976
Santiago	1945	D	4,405
		compra	903
	1959	A	170
			5,478
San Mateo	1943	D	782
		posesión	1,500
	1987	D	345
San Mateo		PP	228
			2,855
Chiptic	1951	D	385
	1952	D	762
	1953	D	1,000
	1967	D	282
	1961	A	1,097
	1962	compra	1,100
Yalchiptic		PP	600
			5,226
Honduras (an Chiptic)	1944	D	120
120			
Nantze	?	PP	2,119
	1967	D	90
			2,209
Reforma Mendoza	1993	compra	200
		PP	?

Fuente: Elaboración propia con base en los expedientes agrarios del archivo de la Reforma Agraria en Tuxtla Gutiérrez.

D= dotación

A= ampliación

BC= bienes comunales

PP= propiedad privada

* Se trata de una sentencia del tribunal agrario.

Referencias bibliográficas

Acevedo García, Marina.

- 1992 *Margaritas: una experiencia de frontera*, tesis, maestría, en sociología, Instituto Mora.

Castellanos, Rosario.

- 1957 *Balún Canán*, Fondo de Cultura Económica, México.

García de León, Antonio.

- 1985 a,b *Resistencia y utopía*, vol. I y II, Ediciones ERA, México.

Gómez Hernández, Antonio y Mario H. Ruz.

1992. *Memoria baldía: los Tojolabales y las fincas, testimonios*; UNAM, México.

Hernández Chávez, Alicia.

- 1979 "La defensa de los finqueros en Chiapas, 1914-1920", en *Historia Mexicana*, núm. 3, El Colegio de México, México, pp. 335-399.

Pulido Solís, María Trinidad.

- 1994 "Haciendas de los siglos XVIII y XIX en la región de Comitán", en *Comitán, una puerta al sur*, Gobierno del Estado, Chiapas.

Reyes Ramos, María Eugenia.

- 1992 *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas 1914-1988*, UNAM, México.

Ruz, Mario Humberto.

- 1992 *Savia india, floración ladina: apuntes para una historia de las fincas comitecas (siglos XVIII y XIX)*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

PROCESOS AUTONÓMICOS INDÍGENAS EN LA REGIÓN ALTOS DE CHIAPAS¹

ARACELI BURGUETE CAL Y MAYOR²

El incumplimiento por parte del Congreso de la Unión y del Poder Ejecutivo Federal de los Acuerdos de San Andrés,³ ha tenido como propósito expreso el desgaste del movimiento zapatista y la descomposición de los procesos autonómicos indígenas. Aunque los promotores gubernamentales crean que han logrado sus objetivos, en realidad las cosas no son así.

El conflicto se ha extendido más allá de lo que el gobierno define como la "zona de conflicto" y el número de muertos y heridos en la región

¹ Versiones anteriores de este documento se han presentado en el XX International Congress. Latin American Studies Association, Guadalajara, Jalisco, 17-19 de abril de 1997 y en el Seminario Campesinos de Chiapas, Procesos Actuales y Construcciones del Futuro, ECOSUR-CIESAS-UNACH, 16-17 de octubre de 1997, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

² Miembro del equipo técnico del Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI).

³ Los *Acuerdos de San Andrés* relativos a la primera mesa sobre Derechos y Cultura Indígena, se firmaron entre el EZLN y los representantes del poder ejecutivo el 16 de febrero de 1996. La Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) propuso al EZLN una propuesta de cambios constitucionales, que incluían reformas a los artículos 4º y 115 de la Constitución. La COCOPA dijo que su oferta era "inmodificable" y que tanto el EZLN como el gobierno federal, debían de aceptarla como la presentaba. Se suponía que la COCOPA representaba a todos los partidos del Congreso de la Unión, tanto las Cámaras Alta y Baja (diputados y senadores), por lo que su propuesta contaba con el respaldo del Congreso y que el documento tampoco debía de modificarse allí. Sin embargo, el presidente de la República, Ernesto Zedillo, se inconformó con el texto de la reforma y propuso modificaciones. Ante esa situación, el EZLN y el movimiento indígena nacional congregado en torno al Congreso Nacional Indígena (CNI) rechazaron lo que se ha llamado la "contrapropuesta zedillista". La COCOPA ha vacilado en su propuesta inicial. Desde septiembre de 1997 hay un nuevo Congreso, que ha nombrado nuevos miembros de la COCOPA quienes han pretendido desconocer los acuerdos de sus antecesores. Hasta el 10 de noviembre de 1997, fecha en que se terminó de escribir este ensayo, las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal continuaban suspendidas.

Norte y Altos como consecuencia de la guerra civil, supera en número a los que cayeron en el enfrentamiento propiamente armado, en 1994. De esta forma, el área de conflicto armado se ha extendido e incluye ahora a las regiones Norte, Altos y Fronteriza, al tiempo que los actores involucrados en el mismo se han incrementado significativamente.

En el paréntesis que ha significado la larga espera de casi dos años para que la Cámara de Diputados incorpore a la Constitución el reconocimiento jurídico a un marco autonómico indígena y a la reanudación del diálogo, se ha desarrollado una intensa violencia civil en las regiones indígenas de la entidad. Pero no sólo en éstas. En la primera semana de noviembre de 1997, el municipio de Comalapa —con poca población indígena, antes al margen del conflicto y a 200 kilómetros de la “zona de conflicto”— vio brotar de pronto, de todos lados, más de dos mil zapatistas con los rostros cubiertos, sin que antes se hubiera tenido noticia de ellos. Las mismas tácticas silenciosas con las que irrumpió el EZLN en enero de 1994, volvieron a dar resultados sorprendidos en Comalapa.

El 5 de noviembre de 1997, con la presencia de los Comandantes *Tacho* y *Martín*, se ratificó al ejido Paso Hondo como sede del gobierno autónomo zapatista en Comalapa; este gobierno autónomo, se dijo, formaría parte de una Región Autónoma Fronteriza, con sede en el municipio rebelde y autónomo Tierra y Libertad, que lo constituyen comunidades del municipio de Las Margaritas, Trinitaria y La Independencia, además de Comalapa, en la franja fronteriza de la entidad.⁴

Desde 1996, los gobiernos autónomos zapatistas han cobrado protagonismo. Así como lo acontecido en Comalapa, las confrontaciones en el municipio de El Bosque involucran, asimismo, a los gobiernos autónomos de la región Norte. Así sucede también en Chenalhó, Pantelhó y Larráinzar, en la región Altos, como veremos después.

En la nueva fase, posterior a los frustrados Acuerdos de San Andrés, el zapatismo se ha desarrollado fuera de la llamada “zona de conflicto”. En su proceso de expansión territorial, la autonomía adquiere un carácter protagónico sin precedentes, en donde los zapatistas civiles han asumido la concreción de la autonomía “*sin el permiso de la nación*”; es decir, sin que esta autonomía esté incorporada a la Constitución.

⁴ Antes, los zapatistas de Paso Hondo se habían declarado autónomos nombrando a sus autoridades propias y, a decir del presidente municipal de ese municipio, contaban, además, con una “cárcel clandestina”. En octubre de 1997 policías judiciales detuvieron a dos de las autoridades autónomas, expulsaron a los zapatistas del ejido y les destruyeron sus viviendas. En este contexto, se ubica la presencia de los zapatistas y los comandantes Tacho y Martín en Comalapa, como un acto político para “...demostrar que los compañeros no están solos”. Cf. Semanario *Tiempo*, núm. 40, del 8 al 14 de noviembre de 1997. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Y esta es la principal paradoja de esta situación de *impasse*: la coyuntura de indefinición de los alcances de la autonomía —de lo que podrá lograrse con las reformas constitucionales que resultaron de los Acuerdos de San Andrés— ha creado una situación de vacío jurídico a la autonomía que ha permitido a los pueblos indígenas de la región Selva, Fronteriza, Norte y Altos, construir un espacio para explorar las opciones autonómicas que más se acomodan a sus necesidades y a su realidad. Dentro de este marco se han desatado numerosos procesos autonómicos que se caracterizan por su diversidad y frescura, en virtud de que no hay un marco legal que limite la escala de la autonomía deseable y éstas se han estado practicando y consolidando sin ningún límite legal.

Así, de manera involuntaria, los zedillistas le han hecho un gran favor a la autonomía en la entidad, al mantener destapada una *caja de Pandora* que, cuando quieran cerrarla, les va a quedar chica. Esto será así porque las escalas en que se han estado realizando los procesos autonómicos desatados en la entidad, les van a resultar demasiado grandes para el *corsé* apretado que serán las reformas constitucionales; mismas que, seguramente, serán muy limitadas en sus alcances, en comparación con el tamaño de la realidad y de las aspiraciones autonómicas.

Si bien las autonomías zapatistas constituyen en la actualidad los procesos políticos más dinámicos y los que con mayor frecuencia documenta la prensa, empero, en los hechos no se limitan a éstos; otros procesos de *autonomía política* también protagonizan otros actores, como las organizaciones que forman parte de las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), en diversas regiones de la entidad. No obstante, ambos procesos autonómicos, a los que llamaré *autonomías políticas*, tampoco son los únicos.

En los últimos años, asistimos a una coyuntura de consolidación de las *"autonomías indígenas de hecho"*, entendidas como prácticas en donde los pueblos indios se han asumido como sujetos para transformar su realidad. Sin embargo, por la profundidad que estos cambios significan y por la carencia de un marco legal que los regule, estos procesos autonómicos se han estado realizando con gran violencia, en donde las diversas contradicciones se están dirimiendo en un contexto de confrontación en gran escala, que ha incrementado a un número infinito los actores que están involucrados en el macroconflicto chiapaneco.

Hay que señalar que, además de las *autonomías políticas* enunciadas, otros procesos autonómicos se están produciendo en el tejido social indígena. Estoy usando aquí el concepto de autonomía como la ma-

nera en que los indígenas están entendiendo la lucha por la democracia; en este sentido, los procesos autonómicos los defino como el sentido de las acciones que estos actores realizan para producir transformaciones democráticas en los diversos ámbitos de la sociedad. Por eso encontramos que la autonomía actúa al reclamar una nueva relación entre: los pueblos indígenas con el Estado nacional; entre las partes que integran la federación, y entre los pueblos indígenas y los no indígenas (mestizos, *Kaxlanes*, ladinos, coletos, etc.), pero también y al mismo tiempo se reclama una democratización profunda en las relaciones de la vida indígena.

Cada proceso autonómico tiene sus tiempos, actores, escenarios y sus escalas. Así, los que actúan en el nivel de la *autonomía política*, suelen contraponerse principalmente al Estado y a sus estructuras antidemocráticas; mientras los ciudadanos y ciudadanas indígenas actúan básicamente en el nivel de la sociedad para modificar las relaciones coloniales entre indígenas y mestizos, pero también las relaciones de poder al interior de sus municipios y comunidades, las cuales se caracterizan por ser autoritarias, patriarcales, antidemocráticas e intolerantes.

Las fuertes confrontaciones que se libran al interior de los pueblos indígenas y en el ámbito de las regiones, se inscriben en el contexto de la lucha por democratizar la región y la vida interna de esos pueblos. De este modo, la autonomía es el instrumento que los hombres y mujeres indígenas mayas de Chiapas están usando para producir transformaciones finas en sus sistemas sociales, pero también en sus entornos.

En las páginas siguientes me he propuesto documentar algunos de los procesos autonómicos aquí enunciados. Este recuento es muy limitado; por razones de espacio lo restringiré a la región Altos y me abocaré solamente al análisis de tres grandes ejes de los procesos autonómicos que se desarrollan en la región: las *autonomías estructurales*, las *autonomías comunitarias* y las *autonomías políticas*.

El último recoge los procesos que los principales actores políticos desarrollan para reivindicar a la autonomía como su programa de lucha; la *autonomía estructural* es un proceso callado y silencioso, en el que participan los mayas alteños, quienes se encargan de la apropiación progresiva de la región Altos, en donde los mestizos están siendo reducidos a una minoría demográfica. Las *autonomías comunitarias*, por su parte, se realizan en sus municipios y comunidades, en todos los ámbitos de su organización social. Hay que precisar que si bien para el análisis he abstraído estas tres tendencias separando los procesos de los tres ámbitos, en la realidad, éstos se encuentran articulados y los actores autonómi-

cos suelen desarrollar simultáneamente diversas estrategias autonómicas, además de que se realizan en los tres niveles en los que desarrollan su vida social: la comunidad, el municipio y la región.

Autonomía regional estructural

Como veremos más adelante, una acción política expresa que lo que realizan los actores en los procesos de las *autonomías políticas*, es la construcción de gobiernos autónomos regionales. Este propósito no está desfasado de la realidad, más bien, ha sido esa misma realidad la que ha estado demandando estas transformaciones políticas.

Uno de los argumentos más socorridos por los voceros gubernamentales para oponerse a las autonomías regionales, fue que este planteamiento respondía a los intereses políticos de grupos de organizaciones indígenas nacionales —como la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía ANIPA— que, decían, no reflejaba la realidad de los indígenas chiapanecos. De esta manera negaban la posibilidad de la existencia de una entidad regional, que pudiera ser el sujeto de un régimen de autonomía regional. Los voceros de tales argumentos ignoraban procesos que desde hace más de veinte años se gestaban en la realidad chiapaneca.

En efecto, como veremos ahora, antes que los gobiernos regionales autónomos existieran a través de las prácticas de *las autonomías de hecho*, toda la región Altos ya había avanzado en esta dirección. Mucho antes de que los procesos de *autonomía política* se desarrollaran, otros procesos autonómicos regionales se realizaron y actuaron en el nivel de la estructura regional. He documentado estas modificaciones a través de seis procesos autonómicos; en éstos se encuentra involucrada la población indígena y no necesariamente sus acciones se inscriben de manera expresa en un programa de reivindicación política autonómica, aunque sí de sus deseos por construir una vida regional plenamente democrática, sin discriminación y racismo. Los procesos de autonomía regional estructural identificados en la región Altos y que brevemente desarrollaré en las páginas siguientes son: 1. Procesos de *reindianización* demográfica; 2. Procesos de reconquista territorial; 3. Procesos de *reindianización* del poder regional; 4. Procesos de *recampesinización* indígena mercantilista, 5. Procesos de redistribución de mercados y, 6. Procesos de reconquista de Jovel.

Reindianización demográfica

Un elemento central en la nueva configuración de la región Altos es la alta proporción de población indígena frente a la población ladino-mestiza. Estos últimos fueron reducidos en 1990 a un escaso 12.6% en el nivel regional. El incremento de la población indígena ha producido una drástica modificación de la configuración del espacio territorial.

Desde el punto de vista étnico, los ladinos constituyen en la región de los Altos, un grupo étnico en proceso de mestizaje y en vías de extinción.⁵ Mientras que la población indígena se consolida de manera destacada, generando una mayor presión sobre el espacio rural y urbano. Uno de los principales efectos de la presión demográfica indígena —combinada con el sentido autonómico de sus acciones— fue la progresiva desaparición de los ladinos en las cabeceras de los municipios indígenas.

Desde los años sesenta, una emergente elite indígena fue recuperando, por la vía de la compra, las casas que habitaban los ladinos en los centros ceremoniales indígenas y fueron apropiándose de sus negocios. En la mayoría de los municipios indígenas de la región, se han establecido severas restricciones para evitar que los ladinos vivan allí mismo. Muchas veces estas restricciones coinciden con los intereses de los ladinos, para quienes la expectativa de vivir en un municipio indígena ya no les es satisfactoria;⁶ en otras ocasiones los ladinos han sido expulsados de manera violenta.⁷ El resultado es que los mestizos se han limitado a vivir en dos de los 15 municipios que integran la región,⁸ como puede observarse en la figura 1, que muestra cómo la población mestiza ha desaparecido prácticamente de todos los municipios indígenas, entre 1970 y 1990, excepto en San Cristóbal de Las Casas y Teopisca, aunque también en estos municipios están perdiendo hegemonía.

⁵ Sobre el proceso histórico y la evolución de la región en la coexistencia de los sistemas indígena-ladino, véase Reyna Moguel, *Sistemas sociales en los Altos de Chiapas*, tesis, Doctorado en Antropología, UNAM, 1997.

⁶ A los ladinos ya no les resulta grato vivir en las comunidades indígenas, durante mucho tiempo lo hicieron porque a través de su presencia establecían los "enganches" de mano de obra indígena para el trabajo en las fincas. Hoy este negocio se ha cancelado, ya no son necesarios los mecanismos compulsivos para el trabajo asalariado, las pocas tierras y la mala calidad de las mismas, arroja un ejército de desempleados que ahora el sistema ya no tiene capacidad de absorber.

⁷ Se trata de los municipios de San Cristóbal de Las Casas y Teopisca. En San Andrés Larráinzar se produjo una expulsión violenta de ladinos en 1974 y en Huixtán la hubo en 1980. Véase Alejandro García, *Un eterno retorno a la tierra fría. Cambios históricos en la migración y uso del suelo en los Altos de Chiapas*. ECOSUR, Mimeo. 1995.

⁸ Los municipios que integran la región Altos de Chiapas son: Amatenango del Valle, Cancuc, Chanal, Chamula, Chalchihuitán, Chenalhó, Huixtán, Mitontic, Oxchuc, Pantelhó, San Andrés Larráinzar, San Cristóbal de Las Casas, Teopisca, Tenejapa y Zinacantan.

Reconquista territorial

La reconquista del centro ceremonial indígena, o si se quiere la exclusión de los ladinos de los municipios indios, estuvo acompañada asimismo de un creciente proceso de reconquista territorial. El reparto agrario cardenista fue el punto de partida en esos años la violencia acompañó de los reclamos agrarios, ante la negativa de los ladinos de entregar las tierras repartidas. En la actualidad, más de 90% de las tierras de los 15 municipios indígenas se encuentra en manos de tzotziles y tzeltales. Dos terceras partes de la tierra regional se encuentran bajo el régimen de propiedad social (comunidad y ejido) mientras que la otra bajo el régimen de propiedad privada.

Esta tercera parte de propiedad privada, sin embargo, no está totalmente en manos mestizas, sino que ha ido pasando poco a poco, en los últimos treinta años a manos de los indígenas. En los años de las décadas de 1970 y 1980, muchos tzotziles y tzeltales salieron a trabajar fuera de la región, en busca de dinero para comprar algunas tierras.

La compra de ranchos mediante la fórmula de la copropiedad indígena, fue un fenómeno generalizado en todos los municipios de los Altos; más recientemente, en el marco de la irrupción zapatista, se produjo la última avanzada de la reconquista territorial. Muchos de los terrenos apropiados por la vía de los hechos fueron posteriormente comprados por el gobierno y entregados a pequeños grupos por la vía de la "copropiedad"; en la actualidad pocas tierras están en manos de los ladinos.

De esta forma, se puede valorar que, a diferencia de otras regiones de la entidad, la recuperación del territorio indígena en los Altos ha sido un proceso exitoso. Hay que destacar que, adicionalmente, los tzotziles y tzeltales alteños, no sólo poseen ahora la mayor parte de sus territorios ancestrales, sino además han incorporado a su patrimonio un importante número de hectáreas en otras regiones de la entidad, lo que contribuye a consolidar de manera decisiva la base sobre la que se soporta la etnicidad de estos pueblos (véase fig. 2).

Reindianización del poder regional

Una de las repercusiones más inmediatas de los procesos enunciados, fue la recuperación del control político en los municipios. Este proceso comenzó por desplazar a los secretarios municipales, ladinos que casi

siempre tenían un amplio poder sobre las autoridades indígenas tradicionales y constitucionales. Con la emergencia de los profesionales indígenas, en los años sesenta, los secretarios pudieron ser sustituidos por indígenas. En la actualidad, el poder político en los 15 municipios de mayoría indígena lo ejercen los indígenas y en todos los municipios —excepto en Amatenango del Valle y Altamirano— los gobiernos son de extracción priísta (véase fig. 3).

El proceso de reindianización demográfica ha repercutido en la reconfiguración del poder regional. Así, el volumen de los electores indígenas ha crecido y el número de regidores indios en San Cristóbal de Las Casas se ha incrementado en los últimos años. Incluso, los dos últimos diputados uninominales federales del distrito de San Cristóbal, elegidos por el PRI, han sido en ambos casos indígenas tzotziles, y representan por igual a ciudadanos indígenas y mestizos de dicho partido al que, se presume, le otorgaron su voto.⁹

Por la importancia del peso indígena en la ciudad, el sistema jurídico indígena es con mayor frecuencia el marco jurídico con el cual se dirimen las controversias, ya no sólo en los municipios indígenas, sino también dentro de la jurisdicción de la señorial San Cristóbal de Las Casas. En la relación entre el sistema jurídico indígena y el sistema jurídico estatal, el primero parece ir ganando espacios y la impartición de justicia en idiomas indígenas y en el marco del derecho indio, ha penetrado incluso hasta el centro de la otrora “Ciudad Real”.

No es posible ahora abundar con otros ejemplos que me permitan demostrar este proceso. Se observa que cada vez más los tzotziles y tzeltales tienden a constituir una mayoría demográfica en San Cristóbal y que éste, en el futuro, deje de ser “el centro rector” y pase a constituir uno más de los municipios indígenas de la región de los Altos; tampoco está lejos que San Cristóbal sea totalmente gobernado por tzotziles y tzeltales.

⁹ Si bien hasta ahora las nominaciones de candidatos indígenas para ocupar tales diputaciones se dieron en el contexto de la coyuntura de 1994, esta obligatoriedad ha quedado de alguna manera incorporada al Código Electoral del Estado de Chiapas. En una acción que tiene preocupados a los dirigentes de sus respectivos grupos parlamentarios en el Congreso, todos los diputados indígenas del Congreso Local, armaron una suerte de “Grupo parlamentario indígena” al unificarse y proponer la aprobación de una adición al artículo 40, fracción XIV de dicho Código, que dice: “*En los distritos y municipios con población predominantemente indígena, los partidos políticos preferirán registrar candidatos a ciudadanos indígenas, previo proceso de selección interna, mediante consulta popular; y que en las planillas para la integración de los Ayuntamientos la población indígena de esos municipios esté proporcionalmente representada*”. Esta reforma fue aprobada por todos los diputados de todos los partidos y tuvo dos abstenciones: el de los coordinadores de los grupos parlamentarios del PRI y del PRD. Una crónica y una crítica a esta reforma la realizó el columnista Pepe Figueroa en el periódico *Cuarto Poder*, lunes 20 de octubre de 1997. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Recampesinización indígena mercantilista

El reparto agrario del periodo cardenista fue decisivo para que los tzotziles y tzeltales de Los Altos pudieran romper algunas de las ataduras más lacerantes, como la relación con las fincas. Desde los años sesenta hasta los ochenta, los alteños exploraron nuevas alternativas de sobrevivencia, y aunque algunos continuaron emigrando a las fincas, muchos prefirieron rentar tierras en los Valles Centrales, otros se fueron a trabajar a las zonas petroleras de Chiapas, Tabasco y Campeche o se emplearon en la construcción de carreteras, presas y en la industria de la construcción en las ciudades. Desde esos años, el dinero fue ganando progresiva importancia en la vida de las comunidades, incorporando a la economía local la compra de insumos químicos y también el pago de jornaleros para la realización de los trabajos agrícolas.

Este modelo, que funcionó hasta los ochenta, se agotó con la crisis prolongada en que se sumió el país desde 1982, según lo han documentado ampliamente diversos autores.¹⁰ La recesión afectó a toda la vida nacional y el ajuste estructural repercutió de manera directa sobre los mercados de trabajo y las inversiones públicas, y tuvo como efecto directo una severa restricción en el mercado de trabajo, por lo que muchos mexicanos se quedaron sin empleo. En este contexto, miles de indígenas regresaron a sus lugares de origen para vivir nuevamente de sus parcelas. En el caso de los tzotziles y tzeltales de Los Altos, este retorno a las tierras frías significó volver de nuevo a la actividad agrícola, con lo que recuperaron su condición de campesinos.

Sin embargo, este proceso de recampesinización ya no se realizó en un sólo sentido: unos volvieron a producir para el autoconsumo y los otros para el mercado, introduciéndose de manera acelerada en un proceso de recampesinización mercantilista. Estas diferencias han introducido cambios profundos en el uso del suelo y en las relaciones intercomunitarias. En la actualidad, en la mayoría de los municipios indígenas las diferencias de clase han irrumpido abiertamente, fracturando de manera decidida la otrora comunidad indígena homogénea, si es que alguna vez existió.

Estas diferencias económicas se profundizan día a día y han reconfigurado las relaciones intraétnicas, generando modificaciones sustan-

¹⁰ Véase George Collier. "Los zinacantecos en su mundo contemporáneo" en V. M. Esponda et al. (Compiladores). *Antropología mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*, 1992; Manuel Parra y Reyna Moguel, *situación actual y posible evolución de la agricultura maya en las tierras altas de Chiapas*. ECOSUR, Mimeo. 1995 y Alejandro García, *op. cit.* 1995.

ciales en la organización social y política de los parajes y municipios. En la actualidad, un embrión de algo que podría ser una pequeña burguesía indígena emergente se ha apropiado de extensiones importantes de tierra, ejerce presiones políticas para el control del agua de riego y adicionalmente tiene dominio sobre los mercados locales y regionales, sobre las rutas de transportes y sobre el capital usurero. Poder económico que se apoya en el control político que también suele ejercer este grupo, sostenido por las estructuras de poder gubernamental y del partido oficial.

La importancia de esta emergente pequeña burguesía indígena en el proceso de configuración de las tendencias autonómicas, es que han sido la punta de lanza de este proceso y han tenido la fuerza y el capital suficiente para desplazar a los ladinos. El progresivo desplazamiento de los ladinos ha consolidado un poder indígena que se articula en el nivel regional y que se expresa, asimismo, como poder en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, que continúa siendo el principal centro de cohesión de la región.

Redistribución de mercados

Desde mi perspectiva, el desarrollo y desempeño que la burguesía indígena alteña ha tenido de disputarle todos los espacios que otrora tuvieron los ladinos en sus manos, indica que ésta tiene un proyecto regional, que la hace actuar de manera regional. Los espacios comunitarios y municipales ya les han quedado chicos a esta burguesía indígena y desde hace más de quince años han extendido su influencia hasta el "centro rector". La reconquista económica de la región ha sido principalmente encabezada por un grupo significativo de indígenas ricos que tienen el suficiente capital para disputarles los espacios económicos a los ladinos, hasta haberlos desplazado de las cabeceras de sus municipios, pero ahora también de algunos negocios en la misma San Cristóbal.

Así, todas las rutas de transporte colectivo que circulan en los municipios indígenas, están en manos de los tzotziles y tzeltales ricos, pero también de pequeñas cooperativas indígenas. Más recientemente los transportistas indígenas entraron a disputar las rutas de transporte dentro de la ciudad de San Cristóbal y actualmente controlan más del 60% de las unidades (taxis, combis y microbuses) concesionadas. Hay que señalar los fuertes conflictos entre indígenas por la disputa de estas rutas.

En los últimos 15 años los indígenas han luchado por conquistar los espacios económicos no sólo de sus municipios de origen, sino crecientemente también de San Cristóbal de Las Casas. Los locales del principal mercado público, "Castillo Tielemans", se encuentra en más de un 90% controlados por las asociaciones de comerciantes indígenas, que han proliferado para agrupar bajo el más puro esquema corporativista, ya por referentes étnicos o religiosos, a los más de tres mil vendedores que se ubican en las inmediaciones de dicho mercado.

La competencia por ganar los espacios se realiza a menudo con enfrentamientos entre estas asociaciones por la disputa de la membresía y los espacios comerciales. El desplazamiento de los vendedores mestizos por los indígenas es notable, y ha llevado también al enfrentamiento.

Otro negocio tradicionalmente monopolizado por los comerciantes coletos y ladinos, era la venta de artesanías. Hoy tienen competidores indígenas. En el área de las iglesias Santo Domingo y Caridad se asientan aproximadamente 200 puestos de artesanías, atendidos principalmente por mujeres indígenas expulsadas de sus comunidades de origen. Muchas de esas vendedoras son empleadas a sueldo de los grandes mayoristas indígenas que van y vienen, con sus propios capitales y transportes, desde Guatemala, a surtir la creciente demanda de artesanías de ese país.

Lo mismo sucede con la introducción de mercancías a la región, que antaño era monopolio de los coletos y ladinos. Actualmente los transportistas indígenas son dueños de un importante *stock* de camiones de pesado tonelaje, que llevan y traen mercancía desde la ciudad de México y Puebla y surten por igual a los pequeños comerciantes indígenas y mestizos. Hay que destacar, además, la vocación empresarial de los productores de flores de Zinacantán, quienes realizan la comercialización de sus productos, y lo mismo se van a la costa chiapaneca que a Mérida o Cancún. Es interesante observar la actitud de los gerentes de los bancos que durante los meses de octubre y noviembre se disputan los varios miles de dólares que les ingresan a los cafecultores indígenas de Chenalhó, Chalchihuitán y Tenejapa, así como los 20 millones de pesos que la floricultura zinacanteca deja como derrama económica de este lucrativo negocio que está totalmente en manos indígenas.¹¹

¹¹ En el periódico *El Dictamen Colecto*, de fecha 2 de agosto de 1997, se leía en su principal titular "*En los Altos, Zinacantán es el primero en el despegue económico*", al referirse a la derrama económica que deja la floricultura de invernadero que realizan principalmente los zinacantecos, aunque tal actividad no se reduce a este municipio, sino también participan otros como Chamula, Mitontic y Larráinzar.

En un proceso semejante, los indígenas empiezan a introducirse también en el negocio de los extranjeros: el turismo. La actividad turística constituye la principal fuente de ingresos en la región. En los últimos tres años se han constituido dos organizaciones indígenas que empiezan a vender rutas turísticas, negocio lucrativo que era casi monopolio exclusivo de los mestizos y extranjeros.

Pese a la persistencia de estas tendencias, es cierto que estos procesos reflejan solamente a una pequeña minoría indígena, mientras que el resto se emplea en trabajos mal pagados, en donde los negocios más lucrativos siguen estando en manos de los mestizos y son éstos en realidad quienes tienen la conducción de la economía regional. Empero, las tendencias aquí documentadas demuestran la vocación autonómica de los procesos estructurales que se desarrollan en la región.

Reconquista de Jovel

Desde la tradición oral indígena, la vieja Jovel,¹² antes Ciudad Real y ahora San Cristóbal de Las Casas, está asentada sobre territorio chamula. Para muchos ancianos chamulas las demarcaciones municipales son arbitrarias y por eso una veintena de parajes chamulas han quedado incorporados al municipio de San Cristóbal.

Empero, los espacios territoriales que los chamulas señalan como propios, no se limitan a las zonas rurales del municipio, sino también a una parte del área urbana. Así, en 1994 se escuchó con frecuencia la voz de los chamulas que hablaban de *recuperar* el Barrio del Cerrillo como territorios ancestrales. Y si bien tal planteamiento ha quedado sólo en el reclamo, en los hechos los chamulas no sólo han repoblado el Barrio del Cerrillo, sino la ciudad toda. La reconquista de Jovel está inscrita en una estrategia de reconquista territorial indígena, que no se ha limitado a los municipios indios, sino también a los espacios urbanos.¹³

Con los nuevos asentamientos indígenas, que las expulsiones, el empleo y los servicios han atraído hacia su seno, la colonial San Cristóbal de Las Casas —en el pasado, asentamiento privilegiado de los conquis-

¹² Jovel es el nombre que los tzotziles le han dado, desde tiempos inmemorables, al territorio en donde actualmente se asienta San Cristóbal de Las Casas. El nombre proviene de la predominancia de un pasto que los tzotziles llaman justamente "jovel".

¹³ R. Moguel (1997).

tadores y sus descendientes— ha sufrido una fuerte y decisiva recomposición étnica. A diferencia de la inmigración a otras ciudades, los indígenas que viven en esta ciudad no están ubicados solamente en sus alrededores, sino que la han penetrado por completo. Los tzotziles y tzeltales inmigrantes se han posesionado de la ciudad, reconfigurando el espacio urbano. ¿Qué *coleta*, *caxlan*, *ladino*, mestizo o *gringo*, no tiene un vecino indígena en San Cristóbal?¹⁴

En la actualidad, la idea de que ser indio era igual a ser rural o campesino, ha dejado de reflejar la vida indígena contemporánea, puesto que ahora la etnicidad indígena no está limitada a la etnicidad campesina. Ser indio y ser urbano no son ahora identidades contradictorias. En estos tiempos, un número creciente de tzotziles y tzeltales han dejado de tener en la agricultura su actividad principal, su incorporación a los servicios, comercio y a la economía informal aumenta día con día, razón por la cual un número creciente de ellos ha optado por vivir permanentemente en San Cristóbal, reindianizando la sede de la otrora capital *coleta*.

La reconquista indígena ha fortalecido de manera muy fuerte la identidad de los indígenas alteños. En la actualidad, en un significativo espacio de servicios calificados se emplea a los tzotziles y tzeltales, quienes empiezan a acceder a las universidades, sin que ello conduzca mecánicamente —como antes sucedió— a la pérdida de su identidad. La demanda de trabajadores indígenas para emplearse en agencias de gobierno crece y ya es frecuente escuchar anuncios en la radio, que demandan empleados que tengan el dominio de alguna lengua indígena.

Asimismo, algunos investigadores tzotziles y tzeltales empiezan a ganar espacios en las universidades y centros de investigación, hasta hace poco monopolio exclusivo de fuereños y extranjeros. La defensa de la identidad se mezcla con los intereses gremiales y de grupo, así se ha formado un “Colegio de Abogados Indígenas”¹⁵ que reclama para sí todas las defensorías de oficio y hasta los priistas reclaman a su dirigencia la formación de una Fundación Colosio indígena.¹⁶

Así las cosas, como puede verse, el *empoderamiento* indígena en la región Altos de Chiapas es una realidad; frente a ella quedan dos cami-

¹⁴ La complejidad étnica de San Cristóbal de Las Casas ha sido señalada por Juan Pedro Viqueira, “Los Altos de Chiapas: una introducción general”, en *Chiapas: los rumbos de otra historia*. CIESAS-CEMCA-UNAM-UG, México, 1996.

¹⁵ Véase el *Diario de San Cristóbal*, sábado 27 de julio de 1996. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

¹⁶ Véase el periódico *Cuarto Poder*, sábado 1 de junio de 1996. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

nos: o se construyen mecanismos legales para que este poder indígena pueda ejercerse en el marco de la legalidad y del Estado de derecho, a través de regímenes de autonomía regional; o se niega esta realidad de *empoderamiento* indígena regional, que ante la carencia de vías legales no tendrá más alternativa que expresarse fuera de la ley, creando una situación de confrontación y de disputa de poder que puede llevar a una guerra regional y con matices étnicos.

Autonomías comunitarias

Todos estos cambios que ha sufrido en su estructura la región Altos se reflejan también en la vida comunitaria de las comunidades, municipios y pueblos indígenas de la región y éstas realizan profundas transformaciones para adecuarse a los cambios que les impactan. En efecto, los procesos autonómicos antes descritos permean también la vida indígena y en realidad la autonomía es un contexto de ambientación general y no se limita a la búsqueda de la democratización de las relaciones entre el Estado y las sociedades indígenas, tampoco a la democratización de la relación indio-ladino. Estos mismos actores protagonizan en los lugares en donde viven e interactúan, esfuerzos importantes por intentar democratizar también la vida política en sus municipios y aún más, en democratizar los espacios de su vida cotidiana.

Este capítulo de procesos de democratización interna es muy amplio y no estoy ahora en posibilidades de agotarlo por razones de espacio, sólo me detendré en mencionar los impactos que estos procesos tienen sobre aquellas problemáticas que suelen ser de dominio público, como es el asunto de las expulsiones y los derechos de la mujeres. Tendremos oportunidad de ver cómo hasta estos fenómenos complejos y difíciles, han comenzado a verse modificados por los procesos autonómicos.

La recuperación de los gobiernos indios se remite al periodo cardenista, se comenzó por quitarse de encima el control ladino que se ejercía a través de la figura del secretario municipal.¹⁷ Hasta la década de los setenta, los presidentes municipales de los municipios indígenas fueron nombrados por el presidente municipal de San Cristóbal de Las Casas, con la colaboración de los funcionarios del indigenismo federal, estatal

¹⁷ La importancia de un personaje central en este episodio histórico, el señor Erasto Urbina, ha sido destacado por Robert Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México, 1992.

y por los mestizos del PRI. Los presidentes indígenas han respondido a los intereses de estos grupos de poder y también a sus beneficios personales y de grupo político-económico en sus municipios.

A partir de los años ochenta las cosas comenzaron a cambiar. La introducción de partidos políticos de oposición —primero el Partido Acción Nacional (PAN), y más recientemente el Partido de la Revolución Democrática (PRD)— y las religiones católica y evangélica fueron las vías para impugnar los cacicazgos. En la mayoría de los municipios, los caciques se resistieron a democratizar el poder y adujeron la “tradición”, los usos y las costumbres para mantener amenazada a la población. Los disidentes fueron expulsados o muertos.

La impunidad con la que han actuado los caciques ha sido, desde entonces, tolerada por el gobierno estatal y federal, a cambio de ser fieles proveedores de votos para el partido oficial.¹⁸ Los cacicazgos y las violencias indígenas, a las que suelen referirse los opositores a la autonomía indígena, no son resultado de la autonomía indígena; sino precisamente, de la carencia de ésta.¹⁹ La violencia que efectivamente desarrollan las autoridades de los gobiernos municipales indígenas de la región Altos para mantenerse en el poder, está articulada al sistema de partido y de poder priísta, quienes se encargan de mantener en la impunidad los crímenes que tales autoridades realizan.²⁰

Ante la negativa de los caciques de introducir cambios en el ejercicio del poder municipal y comunal, los grupos opositores se han estado rebelando en contra de ellos y proceden a desconocerlos como autoridades, formando gobiernos paralelos, tanto en los parajes, como en los municipios. Las prácticas de ejercicio de los gobiernos paralelos que realizan las Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ) y las Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP), sobre las que nos detendremos más adelante, tienen antigüedad en la región, y en la mayoría de los municipios y parajes coexisten diversos gobiernos, como cuantos grupos hay.

¹⁸ La simbiosis caciques-PRI ha sido señalada por Jan Rus, en su sugerente artículo “La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas. 1936-1968”, en *Chiapas, los rumbos de otra historia*; CIESAS-CEMCA-UNAM-UG, México, 1996.

¹⁹ Un ejemplo es el de Roger Bartra. Véase su artículo “Violencias indígenas”, en el suplemento *La Jornada Semanal*, del periódico *La Jornada*, 30 de agosto de 1997.

²⁰ Existe abundante bibliografía —sobre todo tesis de estudiantes de la UNACH— que documenta prolíficamente la violencia en las expulsiones en los municipios indígenas. En 1987 realicé una investigación sobre los derechos humanos en las regiones indígenas de Chiapas y demostré que en la región Altos con frecuencia eran las propias autoridades indígenas quienes incurrían en la violación de los derechos humanos. Véase Araceli Burguete, *Cronología de un etnogenocidio reciente 1974-1987*. Academia Mexicana de Derechos Humanos. Mimeo, s/f.

Los reclamos de autonomía de los parajes²¹ a los municipios para lograr el control de sus propios procesos, se han expresado en todos los ámbitos de la vida comunitaria. Diversos autores han documentado que la formación de pequeñas capillas en los parajes²² —a los que las autoridades religiosas y civiles de la cabecera se opusieron con la persecución de sus promoventes— así como la formación de nuevos parajes, se inscriben en este proceso autonómico que realiza la población para democratizar el poder municipal y quitarse de encima la imposición de los caciques. La “vida comunitaria” en los municipios de Los Altos está profundamente fragmentada por múltiples divisiones. Cada grupo cuenta con un representante que es su gestor y a quien reconoce como su dirigente y autoridad; los esfuerzos por reconstruir nuevos gobiernos, pueden ser entendidos como iniciativas que estos pueblos realizan para enfrentar las profundas transformaciones que estas sociedades han sufrido en los últimos treinta años.

Esos nuevos representantes tienen su origen y legitimidad en diversos procesos: religiosos, partidarios y políticos; las instituciones de gobierno, los organismos no gubernamentales, las organizaciones sociales y las adhesiones al zapatismo, se han sumado en los últimos años a la fragmentación ya existente. Pese a esta fragmentación, la cohesión étnica es muy fuerte y suele reconstruirse a una velocidad extraordinaria en torno a sus territorios, a los valores culturales y religiosos y ante amenazas externas como la presencia de ladinos o mestizos en los parajes y municipios.

Sin embargo, los límites de los “gobiernos paralelos” está en la legitimidad y legalidad del uso de la fuerza pública. Con frecuencia los gobiernos municipales han reprimido a estos grupos, por lo que muchos de los dirigentes se han visto obligados a salir, buscando refugio en San Cristóbal de Las Casas, desde donde operan. El uso y abuso de la fuerza pública, con el apoyo de las instituciones estatales y federales y del ejecutivo estatal, constituyen su principal soporte y casi siempre carecen de legitimidad. Por eso los ayuntamientos suelen ser sumamente frági-

²¹ La escala de gobierno local o de localidad en la región Altos, son los parajes.

²² Sobre la importancia de la formación de capillas en los procesos autonómicos comunitarios, véase Frank Cancian “State and church effects on community boundaries of Zinacantan” en V. M. Esponda et al. (Compiladores). *Antropología mesoamericana. Homenaje a Alfonso Villa Rojas*. Gobierno del Estado de Chiapas. Serie Nuestros Pueblos. Tuxtla Gutiérrez, 1992, y John Haviland, “The politics of ritual and the ritual of politics: holy week in Nabenchau, México”, en *National Geographic Research*, 3(2):164-183. 1987.

les en su estabilidad;²³ en muchos municipios se realizan con bastante frecuencia cambios en los Ayuntamientos porque éstos no son capaces de soportar la presión y la violencia que se desarrolla para lograr la destitución de los mismos.

La complicidad del gobierno estatal y federal ha fortalecido el esquema de la impunidad en el que actúan esos municipios. Con gran despliegue de paternalismo autoritario, el gobernador en turno realiza frecuentes visitas a los municipios indígenas, acompañado de fuertes sumas de dinero para mantener la estabilidad del presidente y asegurar los votos.

Es probable que en la coyuntura que se aproxima este esquema podría verse fortalecido. Es previsible que una vez que se logre la reforma constitucional del reconocimiento a la autonomía, los municipios indígenas se verán fortalecidos en sus facultades y prerrogativas y recibirán más dinero que antes. Esto es así porque se prevé que "la autonomía" arribe a nivel del municipio, a través de reformas al artículo 115 constitucional. Así, la gran paradoja del futuro inmediato es que las conquistas que derivarán de un presunto marco autonómico, podrían beneficiar principal y directamente a los presidentes municipales y a los caciques, que son los que están posesionados de los mismos y legalmente facultados para recibirlos. De esta forma se dará "legalidad autonómica" a los recursos que de manera discrecional suelen manejar los presidentes de estos municipios.

Este lamentable escenario parece no tener contrapesos en el corto plazo. En la región los partidos de oposición no tienen presencia significativa. El PAN y el PRD pierden votos en lugar de ganarlos y el abstencionismo entrega de manera natural el triunfo al PRI. Estos resultados no son solamente consecuencia de la poca presencia de los partidos de oposición, sino de las amenazas de los municipios al voto de oposición; aún más, a las prohibiciones que los presidentes ponen a la acción proselitista de otros partidos. Por ejemplo, en las elecciones del 6 de julio de 1997, las autoridades de Chamula prohibieron expresamente la acción proselitista de otros partidos que no fuera el PRI. prohibición que levantaron unos días antes de las elecciones, cuando los partidos de oposición ya no podían hacer nada.

En octubre de 1998 habrá elecciones locales para elegir al Congreso Local y a los ayuntamientos; nada indica que en el corto plazo habrá

²³ Un promedio de cuatro presidentes en los municipios indígenas, se sustituyen en el curso de un año. A veces se instalan concejos, que suelen ser los más estables y en otras ocasiones son solamente cambios de personas.

modificaciones en el estado de cosas. Se prevé que el EZLN llamará a sus bases a no votar y lo mismo harán las organizaciones sociales adherentes al zapatismo, con lo que el PRI tiene de nueva cuenta garantizados sus triunfos. Sin contrapesos, los caciques ejercerán los recursos financieros que provendrán de sus nuevas facultades que, la "autonomía municipal" les traerá consigo, hasta que nuevas correlaciones modifiquen esta hegemonía absoluta.

Pese al pesimismo que generan los escenarios del corto plazo, hay que destacar otros procesos que están más allá de la acción inmediata. La irrupción zapatista abrió una coyuntura que ha permitido el desarrollo de otros procesos autonómicos y democratizadores que están contribuyendo a modificar el tejido social comunitario indígena.

Los caciques, pese a su fortaleza, se han visto debilitados. La presión pública, pero también una fuerte presión interna, está consiguiendo, poco a poco, abrir espacios democráticos. Los cambios, sin embargo, no sólo operan a nivel de lo político, sino que están permeando todos los ámbitos de la estructura social.

Un cambio sustancial se está produciendo en la familia. Las mujeres indígenas están cuestionando severamente los usos y costumbres que las colocaban en una situación de opresión y sin derechos.²⁴ La palabra de la mujer, antes negada, empieza a ser escuchada: "*Que la costumbre, no sea el maltrato a la mujer*" se ha constituido en una consigna de un emergente movimiento de mujeres indígenas que tiene principalmente su sede en San Cristóbal de Las Casas, pero que empieza a impactar a las mujeres que viven en los parajes.

De manera inédita, algunas mujeres tzeltales de Tenejapa, por ejemplo, están recurriendo a la Procuraduría Agraria para denunciar a sus parientes por negarles derechos a heredar un pedazo de tierra. Los hombres están escandalizados, pero empiezan a aceptarlo. En Zinacantán las mujeres comienzan a ser tomadas en cuenta en las herencias de los terrenos. Las mujeres zinacantecas aspiran a llegar a tener los derechos que tienen sus vecinas chamulas que, desde tiempos inmemoriales, heredan en igualdad de condiciones que los hombres.

La organización les permite a las mujeres incorporarse al mercado como vendedoras de artesanías, hortalizas, carbón, juncia, etcétera. Estas mu-

²⁴ Aída Hernández, Ana María Garza y Walda Barrios, han documentado ampliamente estos procesos. Véase R. Aída Hernández y Ana María Garza, "En torno a la ley y la costumbre: problemas de antropología legal y género en los Altos de Chiapas", en *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas en México*, CNDH, 1995, y Walda Barrios y Leticia Pons, *Sexualidad y religión en los Altos de Chiapas*, UNACH, 1995.

jeros comerciantes, que arribaron —en su mayoría— a San Cristóbal en condición de expulsadas, se han posesionado de las calles y plazas de esta ciudad, son las mismas que han salido a manifestar sus ideas en los eventos políticos de solidaridad al zapatismo y que en la actualidad participan en diversos procesos organizativos en la ciudad.

Estas mujeres, que luchan por sobrevivir en la vida urbana, se esfuerzan también por recuperar sus derechos en sus parajes y regresar. Sin embargo, no están dispuestas a vivir su misma condición de mujer sin palabra. Muchos de los procesos autonómicos que se producen en la esfera de lo político y lo estructural, arriba referidos, tienen a estas mujeres como sus actores más consistentes.²⁵

El debilitamiento de la estructura patriarcal ha contribuido también a debilitar los cacicazgos. Otras coyunturas se han abierto asimismo en las comunidades que indican una mayor tolerancia a la diversidad; proceso que aunque lento, parece ser irreversible. Poco a poco el valor de la homogeneidad absoluta está perdiendo defensores y se observa que la población de los parajes se está volviendo más tolerante a la diversidad de las ideas de los demás. Antes de 1996, era relativamente fácil que los caciques maniobraran ciertos valores religiosos de la población, para que ésta respondiera con violencia y apoyara la expulsión de los disidentes políticos y religiosos. En defensa del santo patrón y de las costumbres se realizaron muchas expulsiones en el pasado. Hoy, éstas han disminuido significativamente.

Los caciques están perdiendo su capacidad de convocatoria para estimular el enojo popular en contra de los disidentes políticos y religiosos. La libertad de creencias y la libertad de expresión de ideas y de organización política, empiezan a constituirse en derechos reales en los municipios indígenas. La aceptación del retorno de los expulsados y la construcción de templos evangélicos en territorio chamula, ha avanzado con consistencia desde 1996, al tiempo que también los evangélicos y católicos han matizado sus posturas.²⁶ Los catequistas suelen ser ahora menos radicales para condenar las “brujerías” y otras prácticas religiosas mayas y los evangélicos retornados han aceptado participar en “eventos culturales” —como por ejemplo el día de muertos— estableciendo ciertas distinciones entre lo que es “cultura” y lo que es “religión”, aceptando participar en las primeras.

²⁵ Véase la compilación que preparó Nellys Palomo, *Influencias del zapatismo en las mujeres indígenas*, Edición Comisión de Seguimiento de mujeres de la ANIPA-k'inal Antsetik, A.C., México, 1996.

²⁶ Las vicisitudes del retorno de los expulsados a Chamula ha sido ampliamente documentado por la prensa local. Véanse especialmente los diarios estatales *Cuarto Poder* y *Expresso*.

Asimismo, la persecución en contra de los disidentes políticos ha disminuido y algunas organizaciones sociales empiezan a tener afiliados de manera pública. Las principales confrontaciones se producen más por las diferencias políticas, al tiempo que las religiosas han disminuido.

No obstante, en Los Altos la intolerancia no es un signo privativo de los indígenas; el autoritarismo y la intolerancia étnica y política no son condiciones exclusivas de las comunidades indígenas. En la región hay una larga historia de discriminación, muerte y violencia en contra de los indios, que son resultado de estos mismos males. Estas prácticas no se remiten al pasado y tampoco se producen solamente en la relación indio-ladino; la fragmentación política que ha caracterizado a las comunidades indígenas, es la misma que en estos tiempos están viviendo también las organizaciones sociales, los organismos no gubernamentales (ONG), los partidos políticos, las agrupaciones y las asociaciones de todo signo. Antes, todas éstas estuvieron cohesionadas en torno a una respuesta unificada de la sociedad civil frente al conflicto armado; en nuestros días, la sociedad alteña toda, sufre una fuerte recomposición en su tejido social, en donde la intolerancia es el signo de nuestros tiempos.

Autonomía política

La autonomía es el programa político del movimiento indígena contemporáneo y no se limita a México y mucho menos a Chiapas, sino que constituye el objetivo principal de la plataforma política de los movimientos indígenas del mundo. Este movimiento ha logrado importantes modificaciones en el derecho internacional; el más relevante es el reconocimiento, por parte de la Organización de las Naciones Unidas, de que estas colectividades constituyen Pueblos, que por ser tales deben tener tal tratamiento en los Estados en los que viven. Estos logros fueron incorporados de manera parcial en el Convenio Número 169 de la Organización Internacional del Trabajo; Convenio que constituye, hasta hoy día, el principal instrumento jurídico de protección a los derechos indígenas. Este Convenio está vigente en México desde el 5 de septiembre de 1991.

Sobre esta base legal, los pueblos indígenas se han dado a la tarea de asumirse como tales y reivindicar, en consecuencia, su derecho a la libre determinación; la expresión de este derecho se ha asumido en la lucha por la autonomía. En este contexto, el movimiento indígena mexi-

cano ha abrazado la bandera de la autonomía como una manera de hacer realidad su indeclinable derecho a la libre determinación. Asimismo, el EZLN asumió la reivindicación de la autonomía y la colocó como un punto relevante en las mesas de diálogos para lograr la paz con dignidad, como quedó establecido —no sin limitaciones— en los Acuerdos de San Andrés.

Regiones Autónomas Zapatistas (RAZ)

La autonomía es para los zapatistas mucho más que un punto en los acuerdos de San Andrés: las bases zapatistas han asumido la autonomía como su principal programa de lucha y desarrollan diversos procesos autonómicos, tanto en el nivel de sus comunidades, como en el de los municipios autónomos y rebeldes que se han compactado recientemente en las regiones y zonas autónomas zapatistas.

Un punto de partida de los procesos autonómicos zapatistas se encuentra en la acción militar realizada por el EZLN del 9 al 19 de diciembre de 1994, al romper el cerco militar y avanzar a nuevos territorios. Esta acción, llamada campaña de paz con justicia y dignidad para los pueblos indios, fue al mismo tiempo el punto de arranque de la autonomía en los territorios zapatistas, con la declaratoria de la emergencia de 32 “municipios en rebeldía”;²⁷ después, en 1996, estos municipios se declararon ya no solamente rebeldes, sino también autónomos. Declaratoria que puede ser interpretada como la asunción del programa autonómico por parte de las bases zapatistas.

²⁷ Estos municipios han variado desde esa declaratoria hasta nuestros días. Para noviembre de 1997 estos municipios eran: San Juan Kanjuk; Magdalena de la Paz (cabecera en Magdalenas); Bochil; Santa Catarina (integra parajes de los municipios de Pantelhó y Sitalá); Zinacantan; Chenalhó (cabecera en Polhó); San Juan de Libertad; San Andrés Sacamchen de los Pobres; José María Morelos y Pavón (en el área de Marqués de Comillas, en la selva Lacandona); Benito Juárez (integra parajes de los municipios de Tila, Yajalón y Tumbalá); La Paz; Independencia (con parajes de los municipios de Tila y Salto de Agua); Francisco Villa (con parajes del municipio de Salto de Agua); Trabajo (con parajes del municipio de Palenque y Chilón); Vicente y Guerrero (municipio de Palenque); Sabanilla; Simojovel; San Salvador (ejido Sibacá); San Manuel (ranchería San Antonio); Ricardo Flores Magón (Taniperlas, municipio de Ocosingo); Francisco Gómez (La Garrucha); Maya (ejido Amador Hernández); Primero de Enero; Ernesto Ché Guevara (Cuxuljá); Miguel Hidalgo y Costilla (Justo Sierra, municipio de Las Margaritas); 17 de Noviembre (Morelia, municipio de Altamirano); San Pedro de Michoacán (cabecera La Realidad, municipio de Las Margaritas); Libertad de los Pueblos Mayas (cabecera en Santa Rosa Copán); Cabañas (parajes de los municipios de Huixtán y Oxchuc); Moisés Gandhi, San Pedro Chenalhó (cabecera en Polhó), Ixtapa, Jovel (San Cristóbal de Las Casas) Amatenango del Valle, Zinacantan, Jitotol, Teopisca, Nuevo Venustiano Carranza, Nicolás Ruiz, Socoltenango y Totolapa.

Los procesos autonómicos zapatistas se sintetizan en dos patrones: el que se desarrolla en los municipios autónomos dentro de la zona de conflicto y el que desarrollan los gobiernos autónomos zapatistas que se ubican fuera de dicha zona. Desde 1996 los municipios rebeldes y autónomo que se ubican dentro de la zona de conflicto se desarrollan, aparentemente, sin conflictos internos y se han dado a la tarea de consolidarse y de compactarse en zonas autónomas o en regiones autónomas. De esta forma, entre mayo y junio de 1997 se han hecho públicos los cambios de autoridades al interior de los concejos municipales en los municipios rebeldes y autónomos de San Pedro de Michoacán y Tierra y Libertad. Estos municipios se ubican en los municipios de Ocosingo y Las Margaritas.²⁸

Por su parte, los municipios de la región Norte y Altos comparten un patrón común: los procesos autonómicos se desarrollan en el marco de una gran violencia. La declaratoria de autonomía ha significado la instauración de gobiernos paralelos —en las escalas comunitaria y municipal— y confrontan a los gobiernos establecidos. En todos los casos, la principal reivindicación de estos gobiernos autónomos es lograr su reconocimiento como tales.

La emergencia de los gobiernos autónomos zapatistas en la región Altos, al igual que en la región Norte,²⁹ es resultado de su inconformidad a los procesos electorales locales. Antes, en octubre de 1995, se habían celebrado elecciones para alcaldes en la entidad chiapaneca. El EZLN llamó a sus bases a no participar en el proceso electoral, de lo que resultó que todos los municipios —excepto los de Altamirano y Amatenango del Valle— quedaran de nueva cuenta en manos del PRI. Si los zapatistas hubieran votado, otra fuera la correlación de fuerzas en la región y otra sería la historia que ahora estaríamos narrando.³⁰

Las bases zapatistas no reconocieron como legales ni legítimas, las elecciones y se declararon gobiernos paralelos, acuerpándose en los municipios rebeldes y autónomos. En la región Altos los municipios autónomos zapatistas con más dinamismo son las de San Andrés Sac'am-

²⁸ Véase el semanario *Tiempo*, núm. 26, del 21 al 27 de mayo y el núm. 27 del 3 al 10 de junio de 1997. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

²⁹ Sobre el proceso autonómico del municipio autónomo y rebelde de San Juan de la Libertad, véase el testimonio *No olvidaremos*, Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1997.

³⁰ El descalabro más lamentable se sufrió en la región norte. Las bases del EZLN, entonces agrupados en la CIOAC, habían tenido en su poder más de diez municipios. Después de las elecciones, éstos quedaron en manos del PRI y uno solo en manos del PRD.

chen (Larráinzar); Santa Catarina (Pantelhó), San Pedro Chenalhó, con cabecera en Polhó; Cancuc; Jovel (San Cristóbal de Las Casas); Amatenango del Valle; Zinacantán y Teopisca; otros municipios de los Altos, como Altamirano, Chanal y Oxchuc forman parte de la región autónoma *Tzot Choj*. Estos municipios tienen cada uno de ellos, en la región Altos, diferente consistencia. Llama la atención el municipio de Chenalhó, en donde los zapatistas constituyen mayoría y tienen el pleno dominio de la situación, aunque el gobierno constitucional esté en manos de los priístas.

No lo es así en Larráinzar y en Pantelhó. En el primero han tenido dificultades para consolidarse e incluso han desertado miembros de los concejos municipales que actúan en el nivel de la cabecera municipal; no obstante, todo indica que la fuerza de la autonomía zapatista de Larráinzar no se ha nucleado en la cabecera de ese municipio. El campamento militar zapatista Oventic —la sede del segundo Aguascalientes, situado a 15 kilómetros de distancia de la cabecera municipal— constituye un centro de gobierno regional que cohesiona a los zapatistas de toda la región de los Altos, tanto tzotziles como tzeltales, y es el espacio de dirección política más importante de la autonomía en la región.

A diferencia de todos los otros casos en donde la confrontación se produce entre indígenas de las diferentes facciones políticas, en el caso del municipio rebelde y autónomo Santa Catarina (Pantelhó), la confrontación incluye también a mestizos. Éstos se encuentran aliados con otros indígenas que militan en el PRI.

Pese a la fuerte violencia en contra de los gobiernos autónomos zapatistas, que proviene de otros indígenas que militan en el PRI —apoyados por esta estructura partidaria y por todos los recursos económicos, policiacos y militares, desde el Estado— éstos se consolidan y avanzan hacia formas de organización superior; han constituido zonas y/o regiones autónomas que agrupan a diversos gobiernos autónomos municipales.

Además de la región autónoma fronteriza Tierra y Libertad,³¹ la zona autónoma *Tzot Choj* se constituyó el 26 de septiembre de 1997 e integra localidades de las jurisdicciones de los municipios de Altamirano, Ocosingo, Chanal y Oxchuc, Tenejapa, Cancuc, Huixtán, San Cristóbal,

³¹ La región autónoma Tierra y Libertad está integrada por localidades del municipio de Las Margaritas (con cabecera en Amparo Agua Tinta); La Trinitaria; Frontera Comalapa; Chicomucelo; La Grandeza; El Porvenir; Siltepec; Mazapa de Madero y Motozintla.

Amatenango del Valle, Abasolo y el municipio autónomo Ernesto Che Guevara. Dentro de la estructura de la región autónoma *Tzot Choj*, el gobierno regional quedó representado en manos de un Parlamento Regional Autónomo,³² aunque otras regiones autónomas no han sido anunciadas en su constitución; sin embargo, en la marcha zapatista realizada en Oxchuc el 12 de octubre de 1997, se leían en las pancartas de las columnas que arribaron al centro de ese poblado, las siguientes inscripciones: “Región Autónoma de San Juan Cancuc” y “Región Autónoma Pluriétnica de Tenejapa”, nuevas regiones autónomas que muestran el avance, extensión y profundidad de la autonomía en el programa del movimiento zapatista.

Es importante aclarar que, aunque el nombre de “regiones autónomas pluriétnicas” ha sido asumido desde 1995 por las organizaciones que militan al interior de la organización Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP) —sobre la que abundaremos más adelante— sin embargo, en las regiones zapatistas sus bases han adoptado esta forma de organización de la autonomía regional pluriétnica, sin que necesariamente ambos procesos coincidan territorialmente.³³

Lo mismo sucede con los “parlamentos” o “consejos parlamentarios”, que es la figura de gobierno regional que crearon las RAP en 1995 y que ahora han asumido los zapatistas. Esta figura no tiene antecedentes en la región y no responde a ninguna forma de gobierno tradicional regional,³⁴ esto es así porque una de las acciones más importantes del colonialismo fue despojar a los pueblos indígenas de sus gobiernos regionales, dejándoles en su poder sólo la escala comunitaria y, más recientemente, la municipal. Por ello, una de las prioridades de la lucha autonómica indígena, es la construcción de las instancias de poder regional, como lo demuestra el proceso autonómico zapatista.

Todo parece indicar que para las bases de ambos movimientos autonómicos —RAZ y RAP— no existen o no se asumen, diferencias conceptuales y las bases de las RAZ no muestran oposición expresa a los concep-

³² Véase el periódico *El Observador de la Frontera Sur*. Sábado 27 de septiembre de 1997. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

³³ Las crónicas sobre esta y otras marchas realizadas el 12 de octubre de 1997, pueden leerse en el número 10 del órgano oficial de la “zona autónoma *Tzotz Choj*”, *Boletín Informativo Batz’il Tz’ibut’il. La verdad escrita*, octubre de 1997. Los reporteros zapatistas que cubrieron estas marchas y que dan cuenta de las leyendas de dichas mantas son: Sergio; Lorena, Silvia y Pablo; Emiliano y Gabino.

³⁴ Para abundar sobre el proceso de conformación de estos parlamentos en 1995, véase Araceli Burguete, “Autonomía indígena: un camino hacia la paz” en Antonio Hernández, et al., *La autonomía de los pueblos Indios*, Grupo Parlamentario del PRD, LVI Legislatura, 1996.

tos de gobierno autonómico desarrollados por las RAP.³⁵ De esta forma, en esta coyuntura, el debate en torno a las famosas “escalas” de la autonomía —con énfasis en lo comunal que presuntamente realizan los zapatistas— no están, en realidad, en la preocupación de éstos, sino de algunos de sus asesores.³⁶

Y, como se observa, más allá de lo que sus asesores deseen o afirmen, la autonomía zapatista se realiza simultáneamente en las tres escalas de gobierno: comunitario, municipal y regional. Todo indica que, en la actual coyuntura, los actores suelen no “teorizar” sobre su acción autonómica para realizarla en tal o cual dimensión, sino que son sus propios procesos y necesidades los que les han reclamado avances en los tres niveles de gobierno, y en éstos actúan. El debate sobre “las escalas” vendrá seguramente después cuando los zapatistas adviertan las consecuencias de las limitaciones de lo logrado en las reformas constitucionales que, algún día, habrán de alcanzarlos.³⁷

Regiones Autónomas Pluriétnicas (RAP)

Antes, desde 1994, otras organizaciones y pueblos indígenas con larga tradición de lucha en la entidad y que estaban incorporados en el Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas (CEOIC), habían incursionado por la lucha autonómica regional, al declarar el 12 de octubre de 1994 la formación de regiones autónomas pluriétnicas en las regiones Ocosingo, Norte, Selva, Altos y Cintalapa. En la región Norte, militantes de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) asumieron el control de los municipios constitucionales y los declararon autónomos: El Bosque, Simojovel, Huitiupán, Jitotol, Pueblo Nuevo, Ixhuatán, Rayón, Tapilula y Solosuchiapa, integrando las RAP región Norte, mientras en la región Selva de Marqués de Comillas el Movimiento Campesino Regional Independiente (MOCRI) declaró la re-

³⁵ La propuesta de “regiones autónomas pluriétnicas” ha sido desarrollado por la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), a la que están adscritas las RAP.

³⁶ Para darle soporte a sus propias ideas, algunos asesores colocan en voz de los zapatistas su presunta vocación “comunalista”. La realidad demuestra que no es así. Véase el texto de Luis Hernández en los comentarios al libro de Héctor Díaz-Polanco, *La rebelión zapatista y la autonomía*. Cf. Luis Hernández, “Mil veces más verde que el gris de la teoría”; Suplemento *Hojarasca*, en *La Jornada*, Número 5. Septiembre de 1997.

³⁷ Sobre los alcances de la autonomía en los Acuerdos de San Andrés véase el libro de Héctor Díaz-Polanco *La rebelión zapatista y la autonomía*, Siglo XXI, México, 1997.

gión bajo su control con el concepto de municipios libres. Los indígenas perredistas del municipio Nicolás Ruiz también se declararon municipio autónomo y formaron su consejo autónomo.³⁸

La composición del bloque inicial de organizaciones que formaron las RAP se ha modificado y ha sufrido bajas, sobre todo en la región Norte y Fronteriza. La pérdida de los municipios perredistas en la región Norte, después de las elecciones, la debilitó profundamente. Asimismo, los conflictos entre la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) de la región tojolabal con los zapatistas, ha conducido a una pérdida de presencia de las RAP, pero sin que se consolide en la región tojolabal un proceso autonómico zapatista. Tal cuestión resulta lamentable, si tomamos en cuenta que la primera "región autónoma pluriétnica" constituida en Chiapas fue precisamente la tojolabal, en 1988, en el contexto de la conformación del Frente Independiente de Pueblos Indios³⁹ (FIPI).

De esta forma, en la actualidad las regiones en donde actúan las organizaciones inscritas en el proceso autonómico de las RAP son: Ocosingo, los Altos, Fronteriza y Las Margaritas, mientras que las organizaciones que la integran en la región Altos son quince.⁴⁰ La sede del gobierno autónomo de las RAP está situado en San Cristóbal de Las Casas; desde noviembre de 1995, esas organizaciones se posesionaron de las instalaciones del Instituto Nacional Indigenista (INI), que continúa en su poder, pese a las frecuentes presiones que realiza esta institución para despo-

³⁸ Este proceso de formación de los municipios autónomos en su primera fase puede verse en Araceli Burguete *Autonomía indígena, un camino hacia la paz*. Organizaciones cercanas a las RAP y al PRD han realizado otras declaratorias de autonomía, tales como: Región Autónoma Soconusco, integrada por localidades de los municipios de Huixtla, Tuzantán, Tapachula, Cacahoatán, Unión Juárez; así como la Región Selva Las Tazas.

³⁹ La primera propuesta del reconocimiento constitucional de la autonomía indígena, fue presentada por el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) en voz de su coordinador general, el entonces diputado federal por el PRD, Margarito Ruiz Hernández en 1990, en el Congreso de la Unión. Allí planteó reformas al artículo 4º y 115 para la instauración de un Régimen de Autonomía Regional Pluriétnica. Sobre este proceso véase Araceli Burguete "Crónica de una reforma en la Cámara. Los Indios a la Constitución", *México Indígena*, núm. 23, agosto de 1991, México.

⁴⁰ Las organizaciones que para noviembre de 1997 integraban las RAP eran: Consejo Indígena Campesino Popular del Estado de Chiapas (CIPCECH); Convergencia de Organizaciones Indígenas Campesinas de Chiapas (COCICH); Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI); Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI); Organización Regional Indígena de los Altos de Chiapas (ORIACH); Movimiento Democrático de Chalchihuitán (MODECH); Sociedad Civil en Lucha Indígena y Campesina de Chiapas (SOCLICH); MUKTAWINIK (Hombre grande); Organización de Médicos y Parteras Tradicionales de los Altos de Chiapas (OMPTACH); Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH); Mujeres en Lucha de Tenejapa; Organización Campesina Obrero Popular del Estado de Chiapas (OCOPECH); Centro Coordinador de Productores Indígenas del Estado de Chiapas (CECOPICH); Fomento al Patrimonio Cultural (FOPACU); Organización Indígena de Cancuc (OIC) y Organización Indígena *Samel Satik* ("Abrir los ojos"). (OIS).

jarlos del inmueble. En esta sede se concentra el Consejo Ejecutivo de las RAP, que cumple una función coordinadora de los Consejos Parlamentarios.

Desde su nacimiento, el 20 de noviembre de 1995, las RAP estructuraron una forma de gobierno regional —los parlamentos regionales que tienen su soporte en la comunidad, a través de los parlamentos comunitarios. Cada comunidad ha nombrado dos “parlamentos”, que son los que realizan la autonomía en ellas. Éstos a su vez seleccionan a sus parlamentos municipales, representante ante el parlamento regional. La suma de los parlamentos regionales, de las distantes regiones adheridas a las RAP, forman el Consejo General de las Regiones Autónomas Pluriétnicas, que es la máxima instancia de gobierno. Este Consejo General ha nombrado un Consejo Ejecutivo,⁴¹ que se ubica de manera permanente en San Cristóbal de Las Casas y se ocupa de las cuestiones operativas y de coordinación.

Otras organizaciones indígenas en los Altos son poderosos frentes que se articulan a través de los más diversos intereses y constituyen grupos de presión que logran alianzas para construir un “poder indio” expreso en un proceso de “empoderamiento indígena regional” del que con frecuencia hacen gala. En ocasiones estas fuerzas se dividen y confrontan y han llegado a dirimir sus disputas a través del uso de las armas. Organizaciones como el Consejo Regional Indígena de los Altos de Chiapas (CRIACH) y la Organización de Pueblos Evangélicos de los Altos de Chiapas (OPEACH) cuentan con varias decenas de adherentes y actúan con una gran consistencia. Aunque estas organizaciones no han asumido la bandera de la autonomía política de manera expresa, suelen tener dominio político sobre un territorio amplio, de modo que se consideran regiones autónomas con gobiernos paralelos que compiten con los gobiernos constitucionalmente reconocidos; orden constitucional que al estar en tela de juicio tiene poco margen de maniobra para poder regular la vida de una región altamente compleja y cada vez más conflictiva.

Esta realidad ya no puede ser negada. El acelerado proceso de “empoderamiento regional indígena” reclama con urgencia el establecimiento de un orden constitucional autonómico que dé cauce legal en el

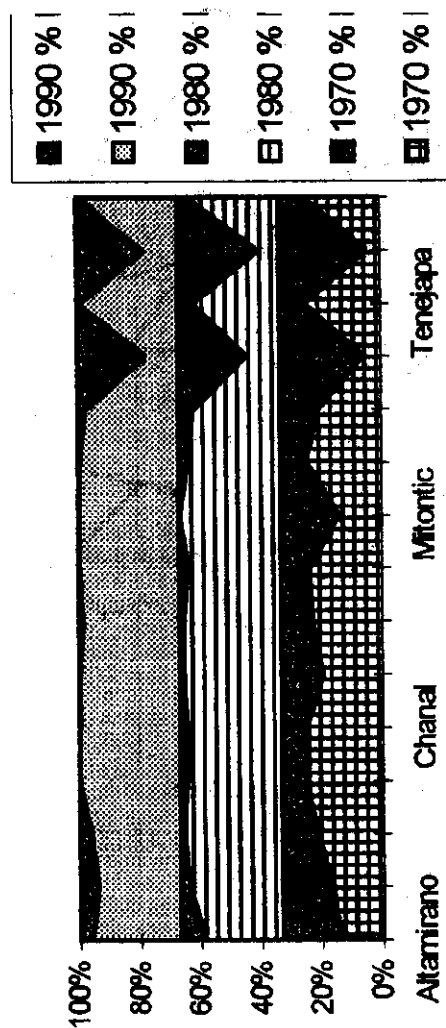
⁴¹ Este Consejo Ejecutivo tiene a su vez un Coordinador. En su XII Pleno de las RAP, llevado a cabo el 27 de septiembre de 1997, se realizó cambio del Coordinador de las RAP. Véase Diario *Cuarto Poder*, viernes 3 de octubre de 1997.

marco del Estado de derecho, a estos procesos autonómicos que no son, de ninguna manera, resultado de discursos políticos o coyunturas circunstanciales, sino, por el contrario, como vimos, resultado de procesos históricos, fuertemente arraigados, soportados sobre procesos estructurales que van más allá de presuntas paternidades individuales.

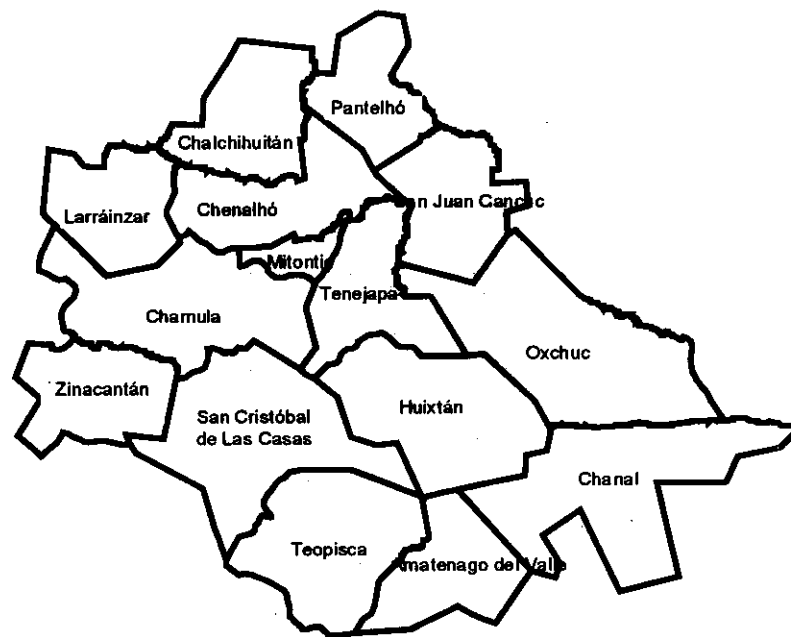
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas,
10 de noviembre de 1997.

Figura 1

Contrastes de la evolución de población hablante de lengua indígena (HLI) y no hablante de lengua indígena (no HLI) en la Región Altos 1970-1990



INEGI, 1970-1990.



 Límites municipales

INEGI. Lista georeferenciada de localidades

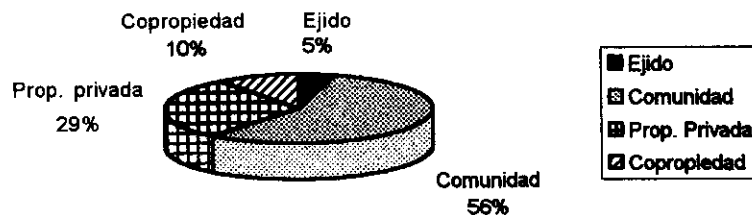
INEGI. Cartas topográficas escala 1:50,000

Edición digital: ECOSUR-LAIGE

Impresión final: Sergio Cortina.

Figura 2

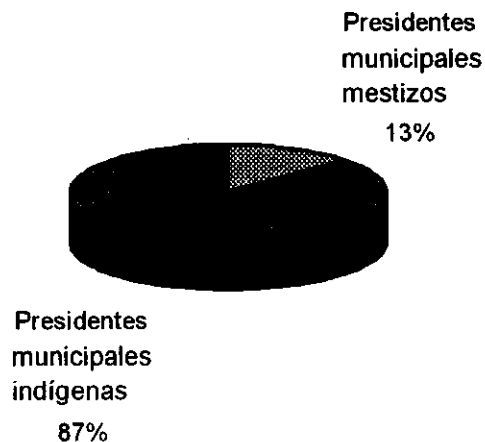
Superficie agraria en la región Altos de acuerdo con el tipo de tenencia



INEGI, 1994.

Figura 3

Proporción entre presidentes municipales indígenas y mestizos, región Altos de Chiapas, 1997



OCH NICHIM A LA SANTÍSIMA TRINIDAD

ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ*
DELMÍ MARCELA PINTO LÓPEZ*

Introducción

Las costumbres de los pueblos de origen mesoamericano son similares en algunos aspectos y prácticas; pero también son diferentes en otros. Esto posiblemente ha sido resultado del hecho de que cada pueblo y cada región han vivido historias muy diferentes, tanto en el pasado colonial como en el devenir poscolonial.

En la parte sureste de Chiapas, esa compleja diversidad se expresa en la situación de los indígenas tojolabales y sus pueblos vecinos, que antaño también tuvieron como idioma principal el tojolabal (como Comitán, Los Riegos, Yaxja, Yaluma), así como aquéllos en que se hablaba el tzeltal (La Trinitaria, Juncaná) o en los que se hablaba o habla el chuj (como Tziscaco, y del lado guatemalteco, San Mateo Ixtatán).

En el caso que aquí nos ocupa se puede decir que a pesar de la influencia de la Iglesia Católica a partir de la Colonia, y la posterior sustitución de la lengua indígena por el español en varios de estos pueblos, sus habitantes siguen realizando ceremonias y ritos de carácter sincrético, formados

* Personal académico del IEI, UNACH.

• Agradecemos a los indígenas tojolabales y a los no indígenas por platicar y narrar amablemente sus vivencias, permitiéndonos además compartir con ellos su tiempo y espacio en las romerías, o *k'u'anel jumasa*. Asimismo, al Mtro. José Luis Escalona Victoria, sus sugerencias y paciencia al revisar nuestros borradores.

a partir, al parecer, de dos influencias: la de la visión del mundo propia de los pueblos de origen maya, y la del catolicismo.

En las ceremonias se ven ritos que ante los ojos del catolicismo y ahora del protestantismo, son paganas e inmundas, tanto por los acciones como por los significados y los lugares en donde se realizan. Es el caso de las romerías o peregrinaciones. Sin embargo, estas prácticas se realizan con regularidad y cuentan con la participación de muchas personas de esta zona.

Esas ceremonias religiosas, a las cuales asiste más de una población, son llamadas “romería”, “entrada de flores” o “peregrinación”. Por medio de ellas los hablantes de lenguas indígenas y los ahora hispanoparlantes se reúnen y caminan juntos hasta los lugares sagrados que acostumbra visitar una o más veces al año. La importancia de las ceremonias en los lugares sagrados se puede medir por la distancia que se recorre, el número de asistentes y la frecuencia de las visitas; también a partir de la ubicación del lugar de visita; es decir, si se encuentra dentro de los límites territoriales de la población o fuera de ella.

La finalidad de éstas, según los propios peregrinos, es que los devotos lleven sus ofrendas o *nichim* [flores] para que el santo, la virgen o la Santísima Trinidad (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo) medien ante las deidades y éstas, a cambio, manden las lluvias, protejan los manantiales y vigilen y cuiden a los mortales concediéndoles salud, tanto a ellos como a sus animales domésticos. Según dicen los peregrinos conocedores del ritual, con la ofrenda o *nichim*, San Miguel el Rayo o *chawuk*, junto con San Mateo, atraerán las lluvias y las harán caer para que haya maíz, frijol, calabaza y tomate. El Rayo cuidará además de los lugares sagrados (las cuevas), en donde se encuentra el *altzil* o corazón de los principales alimentos señalados. De la señora Luna o *nan Ixaw*, se espera que no altere el tiempo, y del *yawal* [el día, el mes] que la siembra siga siendo en el tiempo acostumbrado; al patrón Sol o *jwawtik K'a'uj* se le hace ofrenda para que no se acabe y siga alumbrando. Para que las peticiones y las necesidades sean tomadas en cuenta, las poblaciones deben ser parte de la romería o *k'u'anel* y asistir a la entrada de flores organizada para algún santuario.

Estas celebraciones reciben distintos nombres. Al viaje en grupo hacia los lugares sagrados se le llama *k'u'anel* o “romería”. Este vocablo *tojol ab'al* remite a la idea de “creencia”, “devoción”, “acato”, “obediencia”, es decir, refiere a “la acción de creer”, porque *k'uan* es la raíz de “creer” en segunda persona, en tanto que *el* es el agente que marca la

acción de “hacer” y quizá de “cumplir”. Es posible que por ello los tojolabales llamen *k'u'anel* a toda ceremonia en la cual se representa a la población y/o a la región de donde se es, sin importar la distancia que haya al lugar de visita ni el tiempo que se necesite para llegar, a pie o en vehículo,¹ y entregar los presentes, las ofrendas o *nichim*, consistentes en velas, veladores y flores domésticas (de cualquier tipo) silvestres, llamadas *tz'enen*.

Así, llevar el *nichim* a través de la romería recibe en tojolabal el nombre de *ak'uj och nichim* o literalmente “hacer entrar la flor”. El *nichim* o “flor” es toda la ofrenda que los asistentes llevan desde sus lugares de origen y entregan en el lugar sagrado y consiste, como ya se dijo, en plantas silvestres, flores (de la variedad que sea), velas, veladoras y aguar-diente. Para llevar esto hasta el lugar deseado es necesario participar en la romería, peregrinar (caminar), tomando brechas, soportando el cansancio, entonando cánticos católicos, quemando cohetes, rameándose los pies y las partes “adoloridas” en puntos específicos de la ruta. Con el sonido de los tambores madre, los tambores hijo y la flauta, llegan los peregrinos al lugar sagrado para entregar el *nichim*, esperando recibir a cambio la “gracia” y que ésta llegue a las personas y a los animales domésticos; esperando también, como ya se dijo, que con la lluvia haya buena cosecha de maíz y de frijol y los animales tengan comida abundante; porque “así es la creencia, así es la costumbre”, dicen algunos tojolabales; porque esta práctica de llevar ofrendas para que las deidades den lo que se les pide, es parte de la interpretación que hacen del ritual los pueblos agrícolas que participan.

En este trabajo pretendemos poner en letra la ceremonia religiosa que indígenas e hispanohablantes realizan en honor a la imagen del Padre Eterno que se encuentra en La Trinitaria, Chiapas. El trabajo consiste en una descripción somera de esa ceremonia y pretende dar un panorama de la festividad de una imagen que los devotos consideran muy importante en la jerarquía de las imágenes religiosas.

La ceremonia dedicada al Padre Eterno es conocida como “entrada de flores” y es llevada a cabo como una peregrinación o romería [*k'u'anel* en tojolabal]. La definición de las fechas de su realización depende del ciclo festivo católico, pues la ceremonia se rige anualmente según la

¹ En la actualidad algunas poblaciones mandan a una pareja de hombres adultos quienes llegan en carro hasta el santuario el mismo día que los peregrinos que viajan a pie. Esta “comisión” compra las velas, las enciende y regresa los cabos a sus comunidades para que terminen de consumirse en la ermita o iglesia del lugar de procedencia.

fecha en que se celebra la Cuaresma; es decir, no hay fecha preestablecida sino que depende de la festividad de la Semana Santa. Sin embargo, desde el punto de vista de los asistentes, la romería se lleva a cabo porque es el Padre Eterno quien proporciona la lluvia, porque es el dueño del agua además de que proporciona salud para la familia y la comunidad y bienestar para “todos los animalitos” [domésticos]. La entrada de flores es, así, también parte de una interpretación no católica, vinculada más bien con el ciclo de la agricultura temporalera de la zona.

El trabajo está basado en notas de campo realizadas durante la celebración en 1997 y 1998. En las primeras páginas se ofrecen algunas notas acerca de la organización del culto al Padre Eterno. En las siguientes se hace referencia al día de la entrada de flores a través de las notas de campo.

El lugar del Padre Eterno

La imagen del Padre Eterno a que se refiere esta celebración se encuentra en la población de La Trinitaria, conocida oficialmente como Zapaluta hasta 1912.² Se trata de un antiguo pueblo tzeltal cercano a la región de poblados tojolabales, en el sur del estado de Chiapas. Sin embargo, en la actualidad sólo hay pocos hablantes de tzeltal, especialmente entre los mayores de edad. Según algunos informantes de edad avanzada, el propio Padre Eterno eligió ese pueblo como morada “... allí quiso el Padre [Eterno], el Señor quedarse. Fue el lugar que él prefirió como su morada porque en donde se encuentra su iglesia es el centro del mundo”, dice una informante de La Trinitaria.

Actualmente, el municipio de La Trinitaria está poblado por hablantes de tojolabal, tzeltal (en número muy reducido al parecer) y español. La actividad principal es la agricultura, aunque en la cabecera algunas familias se dedican al comercio. El municipio limita con los de Comitán, La Independencia, Tzimol y Comalapa, y también con la República de Guatemala, hacia el sur.

² La tradición oral zapaluteca dice que el gobernador interino Flavio Guillén, oriundo de Zapaluta, ordenó el cambio de nombre de Zapaluta por La Trinitaria para, supuestamente, formar un “ramillete de flores”, un cuarteto, junto con otras poblaciones vecinas: Villa de Las Rosas (antes Pinola), Comitán de Las Flores y Las Margaritas. Flavio Guillén asumió el cargo de gobernador interino cuando Francisco I. Madero ocupó el de Presidente de la República.

Los devotos

El Padre Eterno, en la actualidad, es visitado por peregrinos devotos católicos, indígenas y no indígenas, de los municipios de Las Margaritas, Comitán, La Independencia y La Trinitaria. El día de la entrada de flores depende del calendario y santoral católico, en particular de la celebración de la Semana Santa, pues el día del Padre Eterno es 60 días después de la resurrección de Jesucristo. La entrada de flores es el día en que hacen su arribo los peregrinos de diversas poblaciones a la iglesia de La Trinitaria, para entregar sus ofrendas. Con ello da inicio el novenario. En el transcurso de las nueve noches, diversos grupos de peregrinos, irán llevando sus velas para que reciban la bendición. Finalmente, el "mero día" es el segundo domingo posterior a la romería.

La romería o entrada de flores se realiza año con año en la tarde de un viernes y marca el inicio de la celebración principal. A la llamada entrada de flores [*och nichim*] o romería [*k'u'anel*] acude gran número de indígenas tojolabales y de ladinos de los municipios arriba indicados. Al llegar el gran día, por una de las calles al poniente de la plaza central se ven, desde muy tempranas horas, grupos de personas que se han adelantado en transporte para saludar al Padre Eterno, a la imagen principal de éste, el primero, el que permanece siempre en la iglesia parroquial. Después, en el transcurso del día ocurrirá el arribo de los tojolabales, quienes llegan a pie a esta población.

Día de la entrada de flores

Los que llegan en carro

Entre los devotos existen dos grupos, cada uno con formas distintas de arribar a la cabecera municipal de La Trinitaria para asistir al lugar sagrado. Familias de ladinos e indígenas de los pueblos vecinos llegan desde muy temprano en carros propios o en transporte colectivo a ofrendar al *Jwawtik Padre Eterno*, sus velas, veladoras y flores. Ellos dicen que aprovechan la poca concurrencia que hay antes de la entrada de los participantes en las romerías.

Al llegar, sobre una de las calles que dan al parque central, los indígenas descansan y sacan de sus morrales las tortillas acompañadas con frijoles para desayunar, en tanto que los ladinos van directamente a en-

tregar sus ofrendas. Los primeros, terminando con los alimentos, levantan todas las cosas, las meten en sus morrales y se dirigen a la parroquia; llegan, se hincan, persignan y encienden sus velas y veladoras.

Consumidas las velas a la mitad, se levantan, se acercan al altar y depositan las velas junto con las flores que llevan, a unos tres metros del altar principal. Luego, van pasando en fila bajo los pies del Padre Eterno para recibir su bendición, besan el manto que cuelga debajo de éste y se limpian el rostro con él. Así, sucesivamente, entran por el lado derecho y salen por el izquierdo hacia el exterior del templo. Después esperan la llegada de los peregrinos y se preparan para presenciar la "entrada de flores".

No siendo suficiente besar el manto, algunas personas se untan agua bautismal en la cabeza y cara; otros lloran y rezan en la lengua materna enfrente de alguno de los santos ubicados en ambos extremos de la nave del templo. Allí cuentan los males que han sufrido sus familiares, sus animales y sus cosechas, pidiendo que el Padre Eterno intervenga y haga llegar su bendición para que ya no sufran de enfermedades, de hambre y de sequía, "porque los animalitos se mueren también de hambre". Mientras tanto, en el atrio del templo, se encuentran los primeros músicos tocando tambores y flauta en espera de ir por los peregrinos venidos de diversas regiones.

Los comisionados

Entre las personas que se adelantan, también llegan cuadrillas³ de hombres adultos enviados por sus comunidades, cuando los habitantes de aquellas ya no están muy de acuerdo en asistir a la romería. Estos hombres llegan y encienden sus velas, las más grandes, colocándolas enfrente del altar principal. Cuando esas velas han sido consumidas casi a la mitad, las apagan y las guardan en sus morrales, regresándolas a sus comunidades para que los alféreces las vuelvan a encender en la iglesia o ermita local, hasta que se consuman totalmente. Así, esperan que algo de lo solicitado al Padre Eterno por los habitantes del lugar sea concedido.

³ Entiéndase, generalmente, por "dos personas"

Los de a pie

Para la gente los que entran en la categoría de “peregrinos” son quienes vienen en romería, los *k’uanum jumasa*, quienes salen y llegan a pie desde sus lugares de origen. Algunos deben salir un día antes, pues les lleva dos días completos recorrer el camino; otros sólo tardan un día. Los que caminan dos días son los tojolabales que vienen de las comunidades de Las Margaritas y Altamirano, entre las zonas de los valles, las cañadas, la montaña, el somontano y las tierras altas. Parten de sus lugares cargando sus redes y morrales, sus tambores “madre” y tambores “hija”, portando sus banderas religiosas. Salen durante el transcurso de la mañana, calculando llegar aún con la luz del sol a la cabecera municipal de Las Margaritas. Estos peregrinos, que por costumbre deben cumplir con la peregrinación o *ak’uj’och nichim* [hacer entrar la flor] de manera rotativa, nombran de entre ellos a una pareja de hombres adultos, quienes se adelantan con sus mujeres a buscar posada para los peregrinos en casa de algunos ladinos de La Trinitaria. Estos adelantados, por llamarles de algún modo, ya son fijos porque forman parte de una “pandilla”, es decir, de un grupo acordado por los habitantes de la población en que viven. Las personas que se adelantan en busca de “posada” llevan consigo un poco de frijoles y maíz, como “regalito” para el marchante que facilita la posada. Regularmente es un lugar ya conocido para las ocasiones de romería o *k’uanel*. Los comisionados a buscar la posada deben apresurarse en su tarea, porque, de llegar tarde, pueden quedarse sin posada; cuando así ocurre, solicitan a los sacerdotes de la parroquia de Santa Margarita de Coneta,⁴ en Las Margaritas, y de la parroquia de La Trinitaria, un lugar donde pasar la noche, generalmente en los corredores de la casa parroquial.

Los peregrinos llegan al lugar en donde deben pasar la primera noche (a la cabecera municipal de Las Margaritas unos, a Comitán otros) quemando cohetes y ejecutando música con flauta y tambores, tanto los que entran por el noreste como los que lo hacen por el este. Al llegar al atrio de la iglesia de Santa Margarita los músicos se quedan en las puertas de la iglesia en tanto que las mujeres y demás hombres entran cantando y persignándose simultáneamente; más adelante se retiran a descansar sus cargas junto con los músicos, en sus respectivas posadas. Después de un rato de reposo, los alféreces salen a comprar la cantidad

⁴ Mario Humberto Ruz, vol. II, 1990: 223. Se refiere a la parroquia de Las Margaritas.

de velas⁵ acordada por la comunidad que representan, las cuales guardan en sus morrales y cargan al siguiente día para encenderlas en la iglesia de la Santísima Trinidad. Los demás integrantes de cada "pandilla" también salen a comprar sus velas para las ofrendas familiares, para así dejar todo listo y llegar preparados al lugar sagrado. Ya en la noche, mientras los hombres compran el aguardiente⁶ en la tienda de la posada, y se convidan unos tragos entre ellos, las mujeres preparan de comer, hierven el café y calientan las tortillas y las tostadas. Después todos toman sus alimentos y se disponen a dormir para emprender, desde tempranas horas del siguiente día, la segunda jornada de ida hasta llegar a Cruz del Milagro (*Cruz Milagro* para los tojolabales), junto con los peregrinos del municipio de La Independencia.

Por otro lado, en el camino de Comitán a La Trinitaria se ven personas que vienen caminando desde su lugar de origen, lo cual les lleva de dos a tres horas. Éstos también se reunirán con los demás peregrinos en el lugar llamado Cruz del Milagro. La reunión se realiza aproximadamente a las dos de la tarde del viernes. El punto de reunión de los peregrinos es Cruz del Milagro, del barrio de San José, en La Trinitaria. Habitantes de La Trinitaria, de rancherías vecinas e indígenas que llegaron en carro desde la mañana, acuden al lugar a esperar la llegada de las cuatro imágenes peregrinas del Padre Eterno. En el lugar de reunión está preparado un altar adornado con flores y ramas de laurel en donde se encuentra ya el santo mayor de los peregrinos esperando a los tres menores; allí, hombres y mujeres se golpean en la espalda, pies y brazos con ramas de albahaca⁷ o de chilca,⁸ insistiendo en las regiones del cuerpo en donde hay dolor, como "el aire", para así pasar los males a las ramas que se dejan en el lugar del altar y que no deben ser tocadas por nadie, pues se dice que el mal impregnado en ellas sería transmitido. Todas estas personas están en espera de los cuatro contingentes que traen las imágenes del Padre Eterno, para emprender el último recorrido, que es la llegada a su santuario. Estas imágenes regresan después de un año de haber salido de La Trinitaria y de haber recorrido los pueblos según una ruta trazada para cada imagen.

⁵ En estas ocasiones las velas también son denominadas *nichim*, que significa "flor".

⁶ El aguardiente es conocido con el nombre de *snichim Dyos*, que literalmente quiere decir "su flor de Dios".

⁷ Planta herbácea, pubescente y aromática de menos de 50 cm., tallos cuadrangulares; hojas opuestas, ovadas, agudas; flores blanquecinas. *Ocimum basilicum* L.-Labiadas. Véase Maximino Martínez, 1987: 44.

⁸ Arbusto hasta de 4 m., de hojas alternas, angostamente lanceoladas, a veces denticuladas; flores en cabezuelas amarillas, muy abundantes. *Senecio salignus* DC. -Compuestas. *Ibidem*. 288.

En la celebración de 1997, el primer contingente en hacer su arribo fue el del municipio de La Independencia, con banderas, flores y la imagen en bulto del Padre Eterno. Los peregrinos llegaban a la Cruz del Milagro; al llegar se hincaron, cantaron y rezaron; al terminar depositaron sus ofrendas en espera de los otros peregrinos.

El segundo Padre Eterno en llegar fue el que venía por el lado oriente, sobre la carretera que comunica con Los Lagos de Montebello. Se trataba de personas de poblados ubicados en la llamada tierra fría. Estos peregrinos proceden de la misma forma que los anteriores.

La tercera imagen venía acompañada por los peregrinos del municipio de Las Margaritas, quienes cargan además un estandarte de la imagen de Santa Margarita, representante de esa zona, y con otros más de las comunidades participantes. Las personas que llevan siempre ofrendas de flores, antes de depositarlas dan de tres a cuatro vueltas en círculo, en dirección contraria a las manecillas del reloj, con cantos, al ritmo de los tambores y el pito; posteriormente descansan a la imagen, depositan las flores que traen en las manos y todos buscan un lugar donde sentarse a descansar.

En tanto esperaban la llegada de la última romería, todas las banderas eran colocadas en la Cruz, mientras que los Padres Eternos descansaban en el suelo.

La cuarta romería del municipio de Comitán traía un estandarte con la imagen de la virgen de La Concepción del Cerrito Nitro, además de banderas, flores y cohetes. Al llegar ésta inmediatamente se unieron los otros contingentes para hacer una sola peregrinación y así dirigirse al lugar deseado, con la bendición del sacerdote que se une al grupo también en ese lugar.

A la cabeza de la romería iba el sacerdote, enseguida una persona con una "brazada" de flores, después otras dos que llevaban consigo un arco de flores de plástico, luego los cuatro "misioneros",⁹ llevando en su espalda la imagen del Padre Eterno con un mecapal. Inmediatamente después siguieron las banderas que iban alineadas en dos filas y, al final, las personas con flores, con ofrendas, llevando en sus redes flores silvestres como ofrenda al Señor. Muchos de ellos iban vestidos con sus trajes de vistosos colores, con los cuales se identifican según su lugar de origen.

⁹ Se denomina misionero a la persona que tiene a su cargo la imagen del Padre Eterno, tiene como responsabilidad trasladar de un lugar a otro la imagen, cuidarla y administrar la limosna.

Es así como se inició el recorrido. Iban grupos de músicos con tambores y pitos; se escuchaban cantos y cohetes; simultáneamente, hombres disfrazados (llamados *kojes*) con máscaras y vestidos de mujer, bailaban haciendo ademanes, muecas y brincos; entre ellos iba un *koj* disfrazado de diablo; otros llevaban máscaras monstruosas. Todos acompañados por la abuela y el abuelo (*tatas*). Algunos de estos *kojes* se encargan de que la gente no rompa el orden en el recorrido.

La peregrinación, ya con todos los participantes, hizo una pausa en el campo de fútbol, para empezar así el acostumbrado “saludo de las banderas”, por quienes las llevan. En forma ordenada iban pasando uno por uno al frente de la bandera principal para besar y saludarse inclinando ambas banderas. En estas banderas se veían las imágenes de Santa Margarita, de la virgen de la Concepción y del Padre Eterno; otras eran banderas de colores rojas, blancas, moradas, celestes, azules, representantes de las comunidades.

Al terminar el saludo de banderas continuaron el recorrido hacia la iglesia, que duró como 30 minutos. La peregrinación llegó aproximadamente a las cinco de la tarde. Mientras se hizo el recorrido, las personas del pueblo ya estaban esperando la llegada de la tradicional entrada de flores, parados en sus puertas, en las ventanas. Se trataba de los habitantes de La Trinitaria en quienes se nota un aparente interés por la romería, en la cual ellos nunca participan por creer que es asunto exclusivamente de los peregrinos que piden por sus cosechas, sus vidas y por sus “animalitos”.¹⁰

Cuando la romería entró en la plaza se escuchó el repicar de las campanas de la iglesia y el sonido de los cohetes. Todos los peregrinos se pararon frente a la iglesia para dar paso a la corona,¹¹ que sería después depositada alrededor de donde estaba el Padre Eterno. Enseguida entraron las imágenes peregrinas, las banderas y por último las personas. Finalmente se inició la misa que ofició el sacerdote.

En las afueras de la iglesia estaba instalado un jacal (con techo de lámina de zinc y soportes de madera) adornado por los hombres de La Trinitaria¹² con flores silvestres llamadas *tz'enen*, *ek'* y *yech gayina*,¹³ traí-

¹⁰ Es necesario hacer notar que en la romería de mayo de 1998 todo lo ocurrido entre Cruz del Milagro y la parroquia se redujo sólo a la peregrinación, por temor a que la lluvia volviera a caer sobre la gente. La primera parte de este año había sido de una sequía prolongada, pero ese día se inició (como la gente esperaba) un pequeño ciclo de lluvia intensa.

¹¹ Corona en forma de arco, elaborada con mimbre y adornada con flores de nylon.

¹² Se trata de un grupo de personas de los barrios de la cabecera municipal de La Trinitaria, encomendados por el presidente de las romerías.

¹³ Son tres tipos de plantas silvestres de la familia de las bromeliáceas.

das por los indígenas peregrinos desde sus comunidades. Se colocaron flores atadas de modo regular por debajo de las láminas dispuestas como techo del jacal y a lo largo de los soportes de madera; así quedó adornado el atrio de la parroquia.

Con la entrada de flores da comienzo el novenario en honor a la Santísima Trinidad, el cual se realiza con “entradas de velas y flores”. Estas entradas son organizadas en las mañanas por comunidades, rancherías y localidades del municipio, mientras que por las noches toman parte en ellas las diferentes agrupaciones y barrios de la cabecera municipal. Con estas flores se adorna el interior del templo, tarea a cargo de los miembros de una junta de personas de La Trinitaria, que trabajan conjuntamente con el sacerdote.

Finalmente, dos domingos después del día de la celebración principal del Padre Eterno (quince días transcurridos), las imágenes menores vuelven a salir para su recorrido por las poblaciones vecinas. Esta vez sólo acudirán los encargados de cada imagen, para llevarlas a lo largo del año a misionar en los pueblos correspondientes.

Paralelamente, en estos días los peregrinos acuden también con los mayores de La Trinitaria, en particular con el rezador, quien reza por los visitantes solicitando la mediación del Padre Eterno para que tengan salud y buenas cosechas. El actual rezador, como los anteriores ya difuntos, es buscado porque conoce el rezo, dicho al parecer en lengua tzeltal. A cambio, los peregrinos llevan también regalos, consistentes en aguardiente, cerveza, velas, veladoras y flores, unos para el rezador y otros para San Mateo, y para otras imágenes que están bajo el cuidado de “mayores”, en sus casas. También acuden a otras iglesias de los barrios de la antigua Zapaluta y a puntos importantes en la periferia, como el panteón y las cruces ubicadas en los puntos cardinales.

Las imágenes peregrinas

El segundo domingo después del día del Padre Eterno, los cuatro misioneros se reúnen con el sacerdote para tomar acuerdos en torno a estas imágenes peregrinas y así poder llevarlas para que inicien nuevamente su recorrido por los distintos pueblos, el cual dura un año. A las doce de la mañana se celebra una misa dedicada a este fin y en dicho acto el sacerdote da los nombramientos escritos para cada misionero.

Finalizando la misa, los cuatro misioneros se hincan frente al altar del señor para que les dé su bendición. En la iglesia, las cuatro imágenes se encuentran ubicadas en diferentes lugares; una en la entrada al lado derecho, la segunda en la entrada al lado izquierdo, la tercera a la mitad de la iglesia frente al Santísimo y la cuarta viendo de frente antes de llegar al Altar Mayor.

Las imágenes se encuentran resguardadas por una comisión de personas que vienen para acompañarlas en su primer recorrido. Cuando las imágenes salen del templo empiezan los rezos y cantos, para despedirlas. Es así como salen de la iglesia y toman rumbos diferentes. Dos de ellas se van juntas, la que va rumbo a La Independencia y la del municipio de Las Margaritas; la otra va a la salida de La Trinitaria, para tomar el camino que la lleva a Francisco Sarabia, municipio de Comitán. La última en salir, hacia Los Riegos, llevada únicamente por una persona, acompañada de otra que lleva la alcancía. Sólo éstos transportan la imagen en vehículo. Los otros tres misioneros y sus acompañantes piensan que es necesario llevar las imágenes en hombros e irse caminando. “Queremos que vea nuestras milpitas, que les eche su bendición, que llueva, y únicamente así los puede ver, por eso es mejor que lo llevemos caminando” —dicen.

Estas imágenes del Padre Eterno son representaciones en bulto de menos de medio metro de alto. Cada imagen está bajo el cuidado de una persona, llamada misionero o *crencepal* [principal], quien se encarga de recogerlos quince días después del día de la fiesta en La Trinitaria, y también de administrar la limosna que van juntando las imágenes en el recorrido, para entregar ese dinero al sacerdote del templo de La Trinitaria el día de la peregrinación. Algunas veces la entrega de las limosnas recaudadas al sacerdote se hace más de una vez al año.

La imagen del Padre Eterno de mayor tamaño, de las cuatro imágenes peregrinas, inicia su recorrido en el ejido Francisco Sarabia y termina en la ranchería Ja' Ton del municipio de Comitán; la segunda imagen inicia en la ranchería El Prado y termina en El Rosario, en La Independencia; la tercera, en K'istaj, del municipio de Comitán, y termina en el ejido El Encanto del municipio de Las Margaritas; la cuarta hace su recorrido por las rancherías ubicadas alrededor de la cabecera municipal de Comitán, entre ellas, Los Riegos.

Cada localidad visitada por la imagen correspondiente ofrece rezos, flores, incienso, velas, veladoras y la limosna al Padre Eterno. Es esa

limosna la que será recaudada para entregársela al sacerdote de la iglesia, “para mejoras del templo”. A cambio, estas ofrendas tienen la finalidad de que haya suficiente lluvia para las cosechas, agua para los animales y salud [*jlekilaltik*] para todas las familias.

Los misioneros

Existen en total cinco imágenes del Padre Eterno, de las cuales cuatro salen a recolectar la limosna mientras la primera se queda en la iglesia principal del pueblo. La principal, la primera, es la que se encuentra en la iglesia de La Trinitaria. Este orden es el que los propios participantes en la celebración dieron durante las entrevistas. Según ellos, la imagen del templo fue la primera en aparecer; la segunda se encuentra en un poblado llamado Ja' Ton, entre Comitán y el lugar preferido por el santo.

Los responsables de las imágenes son los “misioneros”, quienes son nombrados entre los habitantes de los pueblos que visita el Padre Eterno. Cada “misionero” tiene la tarea de llevar de un lugar a otro la imagen a su cargo, para que visite rancherías, ejidos y demás poblaciones en donde es solicitada. Su permanencia en cada lugar depende del número de poblaciones demandantes y del tamaño de las mismas. El cargo de “misionero” es hereditario. Según los misioneros actuales, el cargo lo han tomado de sus padres, cuando la edad les impidió seguir “sirviéndole al Señor”. Son los mayores de La Trinitaria los que solicitan al anciano misionero que nombre a uno de los hijos para el cargo y así se ha venido haciendo de generación en generación. De los cuatro misioneros actuales sólo de uno sabemos que tal tarea de “atender al Señor” la heredó de su compadre ya fallecido. Éste dijo que le gustó el “servicio” porque estuvo acompañando al difunto desde tiempo atrás y aprendió y supo cómo había de “servir al Señor”. Al morir el compadre, y con la negativa de los hijos para tomar el cargo, los mayores de La Trinitaria decidieron que el lugar lo tomara el actual misionero, por su experiencia.

A manera de conclusión

Adams (1988) dice que la práctica religiosa de la romería involucra diversos cargos e implica una interacción entre *tzeltales* de La Trinitaria y *tojolabales* de poblaciones aledañas. En la actualidad, como se pudo ver

en este trabajo, esa interacción se sigue dando en la celebración del Padre Eterno.

Por un lado, hay una interpretación de una práctica en términos de reciprocidad. Las ofrendas en velas y flores, todas denominadas *nichim*, así como las limosnas, son entregadas a cambio de lluvias para la siembra y de salud para las personas y los animales, según los testimonios tojolabales. Sin embargo, son los pobladores de La Trinitaria los intermediarios de este intercambio, particularmente aquellos de ascendencia tzeltal que tienen el cargo de "*mayores*", que se encargan de nombrar a los "*misioneros*" entre los tojolabales y de hacer los rezos en favor de éstos; pero, también aquellos que reciben las flores para adornar el jacal y el propio sacerdote, en acuerdo con la junta responsable del adorno del templo, todos ladinos de La Trinitaria.

Así pues, esta interacción que se produce en la celebración del Padre Eterno está organizada según una jerarquía, que separa y ordena el trabajo ritual entre tojolabales campesinos de los pueblos, rezadores y mayores tzeltales de La Trinitaria y ladinos de este mismo pueblo.

Lo interesante de esta celebración consistiría en la reproducción de esta interacción en términos de intermediación y jerarquía. En ese sentido, una investigación que profundice en los diversos aspectos del ritual, tanto en sus regularidades como en sus modificaciones en el tiempo, podría ayudar a entender la forma en que se reproduce esta forma de interacción entre grupos de distintas lenguas y con diversas interpretaciones y expectativas acerca del rito religioso. Sin embargo, ¿desde cuándo empezó la romería? ¿Por qué Zapaluta y el Padre Eterno? Futuras investigaciones quizá nos ayuden a responder estas preguntas.

Referencias bibliográficas

Adams, Walter Randolph.

- 1988 "Religious practices of southeastern Chiapas and tzeltal-tojolabal interaction", en Lyte Campbell, *The linguistics of southeast Chiapas, Mexico*, New Word Archaeological Fundation, Brigham Young University, Provo, Utha, pp. 183-198.

Martínez, Maximino.

- 1987 *Catálogo de nombres vulgares y científicos de plantas mexicanas*, F.C.E., México.

Ruz, Mario Humberto.

- 1990 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, vol. II, Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM, México.

RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN ONCÁN, YUCATÁN

*MARCELA BELTRÁN BRAVO
ENRIQUE RODRÍGUEZ BALAM
GLORIA SANTIAGO LASTRA
ALEJANDRO JESÚS URIARTE TORRES
MARÍA DE GUADALUPE ZETINA GUTIÉRREZ*

I. Introducción

Este trabajo presenta los resultados de la investigación de campo que se llevó a cabo del 17 de junio al 12 de julio de 1996 en la población de Oncán, municipio de Mérida, Yucatán, con la intención de conocer cómo se manifiesta la religiosidad popular en los grupos no católicos y comparar dichas manifestaciones con las que se dan en el catolicismo. Además nos interesó conocer los problemas que provoca la coexistencia de dichos grupos en una comunidad pequeña y la forma en que cada uno busca dominar el panorama religioso (proselitismo). Consideramos importante este tema porque nos permite observar que la población va adoptando y adaptando nuevas formas de pensamiento. La elección de la comunidad obedeció a la diversidad de grupos religiosos que se presentan en ella y por su cercanía a un centro de actividad religiosa importante como es Mérida.

El trabajo está dividido en cuatro partes. Iniciamos con una breve descripción de la comunidad con el fin de contextualizar el fenómeno en

estudio. En la segunda parte hablaremos de los grupos religiosos: sus antecedentes históricos, creencias principales, su jerarquía y organización, sus cultos, la manera como manifiestan la religiosidad popular y sus técnicas de proselitismo; en la tercera trataremos el tema de la Iglesia Cristiana Emanuel, la cual decidimos abordar en un apartado especial por problemas en el trabajo de campo. Finalmente haremos algunas consideraciones sobre la situación religiosa en el pueblo.

Los métodos utilizados para la recolección de los datos consistieron en observaciones y entrevistas, tanto a oficiantes religiosos como a fieles. Se realizó también una revisión bibliográfica de los textos doctrinales de cada grupo para conocer sus creencias principales.

II. Descripción general de la comunidad

La población se encuentra ubicada en la región económica Centro-Norte, lugar considerado como el corazón de la zona henequenera y donde se localiza uno de los porcentajes más altos de miembros de grupos religiosos no católicos en el campo yucateco. Según Fortuny, ello se explica debido a que esta región es aquella que a lo largo de su historia ha sufrido los más bruscos cambios en su forma de vida y en sus relaciones de producción y, tras la caída del mercado del henequén, la que más ha resentido la crisis: "Estos cambios bruscos en la estructura económica han dado lugar a un estado general de anomía en el que los individuos andan en busca de nuevos valores que les devuelvan lo culturalmente perdido. Por esto el sectarismo, al llenar este vacío, ha sido tan ampliamente aceptado" (Fortuny, 1982: 14).

Según observamos, la población no cuenta con fuentes permanentes de empleo, por lo que se ve obligada a buscar ingresos fuera de la comunidad, principalmente en Mérida, debido a su cercanía (10 km.). Estos empleos consisten en actividades como trabajo doméstico (sirvientas, jardineros, lavanderas, etc.), empleados (albañiles, electricistas) y trabajos independientes (ambulante), entre otros. El pueblo de Oncán formaba parte de la hacienda del mismo nombre, la cual se dedicaba al henequén. Actualmente los pobladores se abocan al cultivo de hortalizas y a la cría de ganado, y no faltan algunos que trabajan como asalariados en la hacienda. El henequén se cultiva ocasionalmente para complementar el ingreso, apoyado también por una economía de traspatio.

Existe un bajo nivel de escolaridad, sobre todo en la población adulta, ya que sólo 8.8% cuenta con primaria completa y 6% con educación media (Censo 1990, INEGI). La comunidad cuenta con los servicios de una escuela primaria y un jardín de niños. Los que desean estudiar la secundaria y la preparatoria pueden ir a Tixpeual o a Mérida.

Consideramos importante analizar cómo repercute en la política el cambio religioso, pero esto lo trataremos más adelante.

III. Grupos religiosos

En la comunidad de Oncán existen cuatro grupos principales. El mayor es el de la Iglesia Católica, siguiéndole en importancia, de acuerdo con el número de miembros, los Testigos de Jehová, las Asambleas de Dios y la Iglesia Cristiana Emanuel. En este apartado describiremos algunas de sus principales creencias, con excepción de la Iglesia Cristiana Emanuel, ya que no fue posible conseguir datos suficientes por motivos que trataremos más adelante. Para obtener la información nos basamos, en el caso de los católicos, en las entrevistas al grupo de catequistas que trabaja en la comunidad, y en el de las demás denominaciones, en entrevistas a los oficiantes religiosos, a los fieles y en la consulta a sus libros de doctrina (véase bibliografía).

A. Antecedentes históricos

Católicos. Los católicos forman el 85% de la población. El catolicismo ha sido la religión tradicional del pueblo. Aunque carecemos de datos sobre la fundación de la hacienda, sabemos que la actual capilla católica data de principios de siglo (1904). Oncán es una visita de la parroquia de San Bernabé de Nolo y, aunque el párroco no acude con frecuencia a la comunidad, hay un grupo de catequistas que trabajan en el pueblo desde hace tres años. Este grupo de jóvenes pertenece a la parroquia de María Inmaculada y al movimiento denominado "Valores humanos y cristianos" surgido hace aproximadamente 10 años. Su labor consiste en evangelizar y catequizar a comunidades del medio rural.

Testigos de Jehová. Los testigos de Jehová aparecen en Estados Unidos a fines del siglo pasado, siendo su fundador Charles Russeli. En

1884 se fundó la Sociedad la Atalaya de Biblias y Tratados (Amatulli, 1993: 165). Desconocemos desde cuándo están presentes en México pero sabemos que es el país latinoamericano que cuenta con el mayor número de adeptos (Fortuny, 1994: 42-43). Los testigos son clasificados como protestantes sectarios (para protestantes o protestantes marginales) debido a que muchas de sus creencias son distintas a las del cristianismo tradicional, por lo cual muchos católicos y gran parte de los protestantes llegan a considerarlos como “no cristianos”, entre otras cosas porque consideran que, aparte de la Biblia, utilizan otros textos como norma de fe y que su versión de las Sagradas Escrituras contiene alteraciones (vid. Amatulli: 113 y Carrera, 1992: 150-158).

La congregación de Oncán tiene aproximadamente diez años, pero la presencia misionera se remonta a principios de la década de 1980. Cuentan con alrededor de cuarenta miembros, aunque no todos son del poblado, pues hay algunos adeptos de Chochó, debido a que la jurisdicción territorial de la congregación abarca esta población junto con las de Oncán, Techó y Sahé. Son en la actualidad el grupo religioso no católico más numeroso de la comunidad.

Asambleas de Dios. Este grupo pertenece a la tradición pentecostal, que llegó a México entre 1876 y 1910 (Fortuny, 1982:5). En 1943 se llevó a cabo el primer culto de las Asambleas de Dios en Mérida, el primero en Yucatán, y de ahí se expandió primeramente hacia Progreso y Yaxcabá. Los laicos desempeñan un papel muy importante (Santana, 1987: 17). “La religión” llegó a Oncán hace cinco años y el pastor actual hace tres. Éste nos proporcionó los siguientes datos sobre la misión en Oncán, que será misión mientras el número de bautizados sea menor a 22. Actualmente sólo hay nueve bautizados de las 15 personas que asisten regularmente, además de los niños. El nombre oficial de esta denominación en el pueblo es “Iglesia Cristiana del Concilio Nacional de las Asambleas de Dios, Misión Genersaret”.

B. Creencias principales

Dios

Católicos. Creen en la Santísima Trinidad, es decir, que Dios es uno y trino; un solo Dios verdadero con tres personas distintas: Padre, Hijo y

Espíritu Santo. El Padre es el creador del universo, es omnipotente, omnipresente, omnisapiente y es la primera persona de la Trinidad. El Hijo es la segunda persona, se le conoce como Jesús, Cristo, Nazareno, Mesías. Es unigénito de Dios enviado por su Padre para salvar a los hombres del pecado por medio de su muerte en la cruz; resucitó al tercer día, subió al Cielo, está sentado a la derecha de Dios Padre y regresará para establecer su reino eterno. El Espíritu Santo es la tercera persona, dador de siete dones (sabiduría, entendimiento, ciencia, consejo, piedad, temor de Dios y fortaleza). Dios es amor y envía a su Hijo a darnos su mensaje.

Testigos de Jehová. No creen en una trinidad divina, ya que consideran que hay un solo Dios cuyo nombre es Jehová. Jesucristo es el único ser creado directamente por Dios, por lo cual recibe el nombre de "Hijo unigénito de Dios". Por medio de él Dios creó el resto de las cosas, por lo que también es llamado el "Primogénito de la creación". Cristo es enviado por Dios a la tierra para pagar el rescate de los hombres por el pecado mediante su sacrificio en un "madero de tormento". Fue resucitado por Dios y nombrado Gobernante Regente del Reino de Dios en 1914. El Espíritu Santo es la fuerza activa de Dios, es decir, una energía impersonal que Dios otorga a sus fieles como ayuda.

Asamblea de Dios. Para ellos Dios es uno y trino: Padre e Hijo y Espíritu Santo. El Padre es el creador del mundo. El Hijo, Jesús, fue enviado por el Padre para la salvación del mundo mediante su único sacrificio en la cruz. Al resucitar de entre los muertos envió al Espíritu Santo como el Consolador, el cual actúa en aquellos que aceptan a Cristo como su único y suficiente salvador.

El hombre

Católicos. Dios creó al mundo en siete días y al hombre lo colocó en el Paraíso hasta su caída. Fue creado a imagen y semejanza de Dios porque posee un alma con capacidad de mostrar amor; existe por decisión de Dios y por el amor que le tiene a los hombres. Tiene una misión personal que cumplir y para ella fue creado, pero sobre todo tiene que buscar la felicidad en el servicio a los demás, siguiendo la voluntad de Dios.

Testigos de Jehová. El hombre fue creado por Dios con la intención de que habitara el Paraíso Terrenal. Lo creó a su imagen y semejanza, es decir, capaz de reflejar las cualidades divinas (poder, sabiduría, justicia y amor). No creen que el hombre posea un alma inmortal sino que al morir el hombre, muere también su alma.

Asamblea de Dios. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios y la creación fue hecha para que él la dominara. La existencia del hombre es un camino para regresar al Padre.

Seres sobrenaturales

Católicos. Los ángeles son seres incorpóreos puramente espirituales, ayudantes de Dios, que generalmente no entran en contacto con el ser humano; sin embargo, el hombre tiene un ángel guardián. El Diablo es un ángel expulsado del Paraíso debido a su desobediencia a Dios y por aspirar a ser igual a él. Trata de desviar al hombre del camino de salvación, en oposición a las enseñanzas de Jesús.

Testigos de Jehová. Creen en la existencia de los ángeles, los cuales son conceptuados como seres espirituales creados por Dios para su servicio. Un grupo de éstos, liderados por "Satanás, el Diablo" se rebela contra Dios, siendo expulsados del Cielo en 1914 por Jesucristo y están ahora en la tierra tratando de extraviar a la gente con más fuerza que antes, pues saben que está pronta su destrucción. Si Dios permite su existencia es para demostrar a los hombres y a los ángeles que Satanás es un mentiroso, lo cual quedará comprobado con su derrota final y su destrucción.

Asamblea de Dios. Creen en la existencia de los ángeles como mensajeros de Dios. Cada ángel tiene una misión particular (p.e. Miguel, que es el príncipe de los ángeles, se rebeló y ahora se dedica a destruir la creación de Dios. Sus seguidores son los demonios (cabe mencionar que estos conceptos son compartidos por los católicos).

El pecado

Católicos. El primer pecado fue el cometido en el Edén por los primeros hombres. A éste se le conoce como el pecado original, el cual se transmite

de padres a hijos como una herencia. Pecado es todo aquello que nos aleja de Dios, es desobedecer sus mandamientos. Los pecados son perdonados con el bautismo y posteriormente con el sacramento de la confesión. Hay una distinción entre los pecados, clasificados como mortales y veniales. El primero es una falta grave contra la ley de Dios, hecha deliberadamente. El segundo, una falta menor a la mencionada ley, que se hace de forma involuntaria o por ignorancia.

Testigos de Jehová. El mal entra al mundo cuando Satanás engaña a la primera pareja humana haciéndoles creer que Dios les mentía. A esta falta se le conoce como el pecado original y es principio de todo el mal en el mundo; esta "imperfección" se transmite de padres a hijos. El pecado sólo puede ser perdonado por el arrepentimiento ante Dios y es definido como una desobediencia a las leyes divinas. En lo referente a estas normas, los Testigos consideran que todas las leyes del Antiguo Testamento, incluido el Decálogo, ya no son válidas y que ellos sólo van a seguir el ejemplo que les dio Cristo.

Asambleas de Dios. Desobediencia a la ley divina que trae consigo la muerte del alma. Consiste en hacer cosas malas (como decir insultos o practicar el adulterio). El pecado original es el heredado de nuestros padres. El pecado es desobediencia a cualquier mandato de Dios; se hace distinción entre pecados grandes y pequeños.

La salvación

Católicos. La salvación es obra de la Gracia Divina, la cual requiere una respuesta del hombre (Fe). Esta gracia se obtiene principalmente por medio de los sacramentos.

Testigos de Jehová. Consideran necesario para salvarse el hacer un acto de fe en el sacrificio de Cristo, lo cual sólo se logra mediante la obtención del "conocimiento exacto de Dios" y viviendo de acuerdo con ese conocimiento, que se adquiere mediante el estudio de la Biblia y de la literatura de la Sociedad.

Asambleas de Dios. La salvación llega al hombre por el sacrificio de Jesús. Es mediante la fe como se recibe dicha salvación, no por obras,¹

¹ Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros pues es don de Dios; no por obras para que nadie se glorie" (Ef. 2:8-9).

sino mediante la entrega, la devoción y el amor al prójimo. Los pecados cometidos se perdonan con una contrición sincera y personal. La salvación consiste en vivir para siempre con Jesús.

Muerte y vida futura

Católicos. Creen que al morir el alma sobrevive al cuerpo y enfrenta el juicio particular. Creen en la existencia de un Cielo al cual van las personas que mueren en gracia y es la recompensa por haber obrado de acuerdo con la voluntad de Dios. Al purgatorio van las almas que mueren en amistad con él pero no han alcanzado la purificación total. El infierno es el lugar de tormento eterno a donde van las almas de las personas que murieron en pecado mortal.

Testigos de Jehová. Creen que al morir el hombre su alma deja de existir. Hay tres tipos de resurrección: la primera es la de los “cristianos ungidos”, los cuales corresponden a los principales dirigentes de la sociedad, los cristianos del primer siglo y los que consideran que sus actos son iguales a los de Jesús; este grupo está limitado a 144 mil personas.² Dejó de haber cristianos ungidos desde 1935. La resurrección de éstos ocurrió en 1981 y los que todavía viven, al morir resucitan inmediatamente y van al cielo, ya que ellos son los únicos que tienen “esperanza celestial”. El segundo grupo corresponde al resto de los Testigos fieles, los cuales vivirán en un paraíso terrenal. No creen en la existencia de un lugar de tormento eterno sino que todos los malvados serán destruidos para siempre. El reinado de Cristo durará mil años, durante los cuales Satanás estará encarcelado. Durante este reinado resucitarán también aquellos que no hayan escuchado el mensaje de salvación, mismo que les será enseñado en este periodo. Los cristianos ungidos reinarán con Cristo. Al final del milenio habrá una prueba última al liberarse por un tiempo a Satanás, y los que la pasen vivirán eternamente en la tierra, siendo los demás destruidos junto con el Diablo.

Asambleas de Dios. Para ellos sólo se vive y muere una vez; la muerte es como estar dormido hasta el día del Juicio Final cuando despertará el

² “Y vi y ¡miren!, el Cordero de pie sobre el monte Sión, y con él ciento cuarenta y cuatro mil que tienen escritos en sus frentes el nombre de él y el nombre de su Padre”. (Ap. 14:1).

espíritu; consideran que el hombre está compuesto por cuerpo (carne y huesos), alma (sangre) y espíritu (soplo de Dios). Al morir la persona el alma va al Seno de Abraham, donde permanece dormida mientras el cuerpo se convierte en tierra; el espíritu por su parte despertará hasta la segunda venida de Cristo. Entonces los justos irán al Cielo y los pecadores al infierno eterno.

Fin del mundo

Católicos. Aunque los catequistas no supieron decir cuáles son los signos que precederán al fin del mundo, creen que al final Cristo regresará a juzgar a las personas vivas y muertas. Nadie sabe cómo ni cuándo va a ser. Los elegidos van directamente al Cielo, a la diestra de Dios.

Testigos Jehová. Para ellos los últimos tiempos comenzaron en 1914, con la segunda venida de Cristo, la cual fue de manera espiritual, ya que Jesús resucitó espiritualmente. Estos últimos tiempos se caracterizarán por un aumento de la violencia, por catástrofes naturales a gran escala, hambres, pestes, etc. El mundo actual desaparecerá en la batalla de Armagedón en la que Dios eliminará la maldad en el mundo. Esto ocurrirá antes de que desaparezca la generación de 1914. Después se instaurará el gobierno milenario de Cristo, en el cual se irá eliminando toda la "imperfeción" del mundo y, al finalizar el milenio, Jesús entregará el reino a su Padre.

Asamblea de Dios. Los últimos tiempos se caracterizarán por el predominio de la maldad en el mundo. La manifestación de la segunda venida de Cristo será personal, literal, visible, gloriosa y sucederá en dos etapas: primero vendrá Cristo por sus "santos" (la iglesia), ellos ascenderán para encontrarse con ella en "el aire", a esto se le llama "arrebatación".³ Cada miembro de la Iglesia será juzgado por Dios según sus obras y se llevarán a cabo "las bodas del Cordero".⁴ Posteriormente tendrá lugar la "gran tribulación" que concluirá con la conversión de Israel.

³ "Porque el Señor mismo con voz de mando, con voz de arcángel, y con trompeta final, descenderá del cielo; y los muertos con Cristo resucitarán primero. Luego nosotros los que vivimos, los que hayamos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes para recibir al Señor en el aire..." (1 Tes. 4:16-7)

⁴ "Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado las Bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado y a ella se le ha concedido que se vista de lino fino..." (Ap. 19:7-8)

Finalmente vendrá el “juicio de las naciones” después del cual, los que ayudaron a los judíos en la tribulación disfrutarán del reino de Cristo sobre la tierra durante mil años y será tiempo de bendiciones. El Diablo será atado y Jesús reinará en condiciones ideales.

Libros sagrados y revelación divina

Católicos. El libro sagrado es la Biblia, sin embargo consideran que la revelación también está contenida en la Tradición apostólica de la Iglesia.⁵

Testigos de Jehová. Sostienen que sus creencias están basadas en la Biblia y que ésta es su única norma de fe, pero creen que no es posible entenderla sin la ayuda de la literatura otorgada por la Sociedad, siendo ésta la única interpretación verdadera de la Biblia.

Asambleas de Dios. El único libro sagrado es la Biblia, que aceptan de manera literal. Sin embargo utilizan algunos libros como ayuda para interpretarla (diccionarios de términos bíblicos, libros de doctrina, etc.).

Sacramentos

Católicos. La Iglesia Católica reconoce siete sacramentos. El bautismo que borra todo pecado, incluyendo el pecado original, introduce a la Iglesia y convierte al bautizado en hijo de Dios. La confirmación, que consiste en recibir el don del Espíritu Santo y convierte al católico en testigo de Cristo. El sacramento de la reconciliación (o confesión) sirve para obtener el perdón de los pecados cometidos después del bautismo. En el sacramento de la eucaristía se renueva el sacrificio de Cristo en la cruz, el pan y el vino consagrados por el sacerdote se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo. Por el matrimonio dos católicos se unen como pareja

⁵ La tradición apostólica es definida por la Iglesia como: “... la que viene de los apóstoles y transmite lo que éstos recibieron de las enseñanzas y del ejemplo de Jesús y lo que aprendieron por el Espíritu Santo” (Catecismo de la Iglesia Católica, 1994: 32). Esta tradición es enseñada a través del Magisterio de la Iglesia, que “... es el oficio de interpretar auténticamente la Palabra de Dios, oral o escrita” (*Ibid.*: 33). La Iglesia se considera infalible en cuestiones de fe, siendo la máxima expresión de esto la “infalibilidad del Papa” que consiste en que cuando el Papa “... como Pastor y Maestro supremo de todos los fieles que confirma en la fe a sus hermanos, proclama por un acto definitivo la doctrina en cuestiones de fe y moral”; dicha doctrina debe ser aceptada como “revelada por Dios para ser creída” (*Ibid.*: 240).

ante Dios. En el sacramento del orden sacerdotal se consagra a algún católico para ejercer el sacerdocio ministerial, y, finalmente, en la unción de los enfermos, la Iglesia los encomienda a Dios para que los alivie y los salve, también los ayuda si es necesario, a unirse a la pasión de Cristo mediante el sufrimiento.

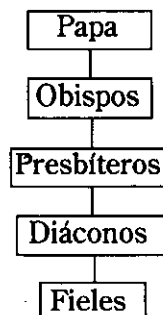
Testigos de Jehová. Los sacramentos aceptados por los testigos son el bautismo y la "cena del Señor". El primero simboliza la dedicación a Dios por medio de la cual el fiel se compromete a hacer su voluntad. Es por el bautismo que el Individuo ya se considera un testigo de Jehová, siendo antes un "asociado". Para poder ser bautizado se necesita una preparación que le permite conocer la doctrina del grupo y presentar un examen sobre ésta, además de participar en la predicación como "publicador". La cena del Señor es la conmemoración de la muerte de Cristo, se celebra una vez al año, el día de la Pascua judía. El pan y el vino son representaciones del cuerpo y sangre de Cristo y sólo pueden participar de ellos los "cristianos ungidos" (en 1994 sólo quedaban 8,617 de este grupo mayores de 70 años según *La Atalaya*, 1995: 19).

Asambleas de Dios. Sus sacramentos son el bautismo, la cena del Señor y el matrimonio. El bautismo es la puerta de entrada a la familia de Dios. Tiene que ser por inmersión, a imitación del que recibió Cristo. Debe pedirse y aceptarse por cuenta propia (no se permite el bautismo de infantes). Otro símbolo de fe es la cena del Señor que se realiza cada mes, donde se conmemora el sacrificio de Jesucristo, se comen panes ázimos y jugo de uva simbolizando el cuerpo y la sangre de Cristo. El matrimonio es el vínculo indisoluble de un hombre con una mujer en presencia de Dios.

C. Jerarquía y organización

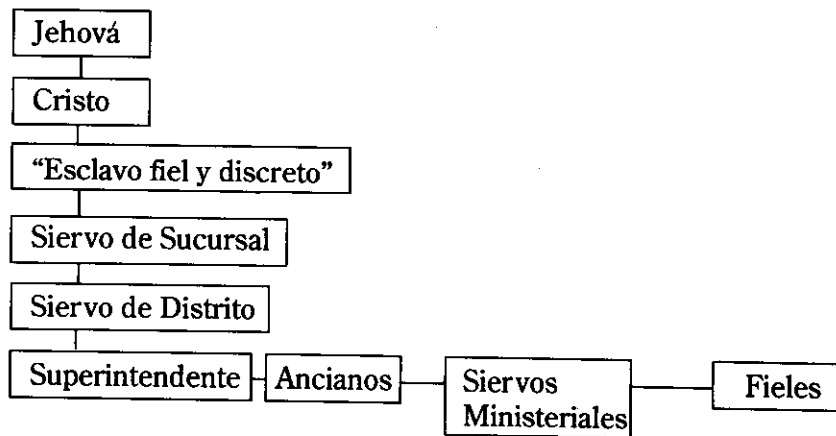
Católicos. En la Iglesia Católica los fieles están divididos en clero y laicos. Dentro de la jerarquía eclesiástica en primer lugar está el Papa, considerado como vicario de Cristo y cabeza visible de la Iglesia. Los tres grados principales del clero son los obispos, considerados como sucesores de los apóstoles, los presbíteros y los diáconos. Territorialmente la Iglesia está dividida en diócesis, cada una a cargo de un obispo; éstas se dividen a su vez en parroquias a cargo de los presbíteros, y en

algunos casos, cuando las parroquias son demasiado extensas o abarcan varias poblaciones, pueden dividirse en visitas a donde el párroco acude cada determinado tiempo. Tal es el caso de Oncán, donde un grupo de catequistas laicos está encargado de la comunidad.

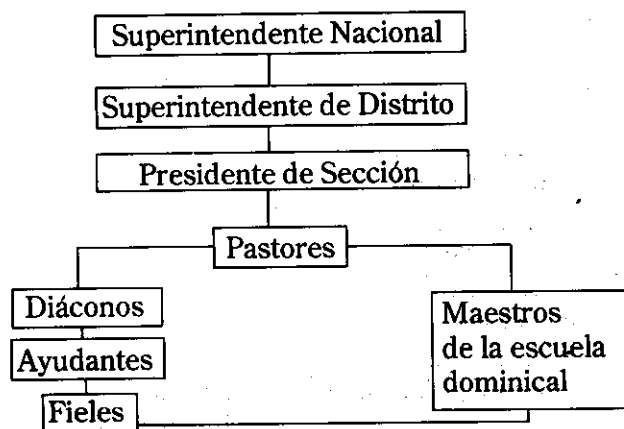


Testigos de Jehová. Los testigos se consideran como “la organización terrestre de Jehová” cuyo gobierno es una teocracia. A la cabeza está Jehová, que dirige a la organización por medio de Cristo, cuyos representantes en la tierra son los miembros del “esclavo fiel y discreto”,⁶ o sea los que pertenecen al grupo de los 144 mil. Territorialmente están divididos en “sucursales”, como son llamadas las organizaciones de los testigos en cada país. Éstas están a cargo de un siervo de sucursal, y cada una de ellas se divide en distritos (a cargo de siervos de distrito), subdivididos a su vez en circuitos, cuyo encargado se llama siervo de circuito o superintendente. Finalmente cada circuito está formado por un grupo a cargo de los “ancianos de la congregación”, auxiliados por los “siervos ministeriales”. Sin embargo, no consideran que estos cargos sean una clerecía, sino “hermanos que llevan la delantera en las cosas de Dios”.

⁶ “Quién es verdaderamente el esclavo fiel y discreto a quien su amo nombró sobre sus domésticos para darles su alimento al tiempo apropiado? Fiel es aquel esclavo, si su amo lo hallara haciéndolo así”. (Mt. 24.45-46).



Asambleas de Dios. El responsable de la Iglesia en cada país recibe el nombre de Superintendente Nacional. En México existe un superintendente de distrito por cada uno de los estados; por cada 22 iglesias dentro de un estado se elige a un Presidente de Sección. Cada iglesia tiene como responsables a los pastores, cuyo número varía de acuerdo con las necesidades de la misma. También existen los diáconos (máximo cuatro por iglesia), a cuyos colaboradores se les conoce como ayudantes; por lo general dos por iglesia. Existen también los maestros de la “escuela dominical”, cuyo número también varía de acuerdo con las necesidades del grupo. Tanto los miembros de la jerarquía como el resto de los fieles pueden participar como misioneros siempre y cuando cuenten con la preparación respectiva. En las misiones, por lo general, hay uno o dos pastores. En este grupo no consideran a los oficiantes religiosos como un “clero”, sino que todos los miembros, independientemente del cargo que ocupen, son tenidos por iguales.



D. Cultos

Se considera al culto un acto en el que un grupo, dirigido por un oficiante religioso, reconoce y se somete a una divinidad y reconoce las cosas o seres relacionadas con ésta. Se registra también la transmisión de un mensaje por medio de ritos bajo un esquema u orden, en un espacio específico y con una ornamentación especial. Así, en este apartado describiremos los cultos de los diferentes grupos.

Distinguiremos principalmente dos tipos: el congregacional y el doméstico. En el primero agruparemos las actividades que cada Iglesia realiza como grupo, y en el segundo aquellos cultos que se desarrollan dentro del ámbito familiar. Quisiéramos antes mencionar algunos conceptos que distinguen el culto de los católicos. En el cristianismo se cree que el único ser que es digno de recibir adoración es Dios, por lo que a su culto se le llama latría o adoración. Ahora bien, en el catolicismo también se rinde culto (pero no adoración) a seres con una relación estrecha con Dios como los ángeles, los santos y especialmente la Virgen María. Este culto se conoce como culto de dulía o veneración y por lo general es rechazado por los grupos no católicos. En el caso de la Virgen, el culto se conoce como de hiperdía o veneración especial.

Otra diferencia entre estos grupos es la que se refiere a los conceptos de culto relativo y culto absoluto. El relativo es el que se dirige a un

objeto (por ejemplo, la imagen de un santo) pero que busca honrar a la persona representada en él. El absoluto se dirige directamente a la persona que se desea honrar. El culto relativo es practicado por la Iglesia Católica que utiliza objetos para su culto como las imágenes religiosas, mientras que para la mayoría de los grupos no católicos estas prácticas son consideradas como idolátricas (*vid.* Amatulli: 50-51).

1. Cultos congregacionales

a) Reuniones doctrinales

Católicos. Cada sábado el grupo de catequistas imparte catecismo en Oncán. La reunión dura aproximadamente dos horas. Se separa a los asistentes según su edad: primera comunión, niños (ocho años), posprimera comunión, jóvenes (trece años) adultos. El tema y su complejidad varían según el grupo. El de niños es muy corto y al terminar realizan juegos. Con los jóvenes y adultos se lleva un esquema similar con la diferencia de que con los jóvenes se emplean dinámicas y cantos especiales. El esquema utilizado es el siguiente: se comienza con una oración en la que piden ayuda a Dios para entender el mensaje; sigue un tema, lectura de la Biblia de la cual se hacen comentarios por parte de los asistentes. Finalizan con una oración en la que agradecen a Dios lo que aprendieron.

Testigos de Jehová. Los testigos celebran martes y jueves tres reuniones de tipo doctrinal:

- **Estudio del libro de congregación.** Como su nombre lo indica, se estudian algunos libros de la Sociedad. La reunión dura aproximadamente una hora y es presidida por el anciano de la congregación o por algún siervo ministerial. En Oncán la congregación se divide en tres grupos de estudio, dos de los cuales se reúnen en el poblado y el tercero en Chochó. El estudio se basa en unas preguntas acerca del contenido del libro, las cuales vienen en el mismo. Se lee un párrafo de la lección a estudiar y luego se hace la pregunta correspondiente. La participación es voluntaria y se responde repitiendo el párrafo leído de manera memorizada. Los asistentes llevan el libro de estudio y una Biblia.

- Escuela del Ministerio Teocrático. En esta reunión se prepara a los testigos para el “servicio de campo” (predicación). Dura aproximadamente una hora y es presidida por el anciano. Todos los participantes de la escuela tienen que preparar un discurso basado en citas bíblicas, las cuales vienen en una hoja que distribuye la Sociedad y en libros de la misma. Este discurso debe ser expuesto ante la congregación y al final del mismo, el anciano corrige los errores que hayan cometido y les dice cómo mejorar.
- Reunión de servicio. En ésta se tratan también cuestiones referentes a la predicación. Dura una hora y es presidida por el anciano. Mediante una demostración se les enseña cómo “colocar” (distribuir) algún folleto, libro o revista durante el servicio de campo. Se les muestra cómo exponer los puntos más atractivos y cómo apoyarlos con citas bíblicas. Hay un discurso por parte del anciano donde exhorta a predicar y da consejos para mejorar en la predicación. También se estudia un tema contenido en la hoja llamada “Ministerio del Reino”, distribuida mensualmente por la Sociedad.

Asambleas de Dios. Ellos tienen cada domingo lo que llaman “Escuela Dominical” en la cual se enseña la doctrina del grupo. Tiene una duración aproximada de dos horas. Hay una clase especial para niños y otra para adolescentes y adultos. A los primeros se les separa del resto de la congregación para impartirles la clase. La escuela comienza con cantos o himnos de alabanza, se hace una oración que dirige el pastor mientras los fieles oran simultáneamente en voz alta. Luego se procede a estudiar una lección tomada de un libro de doctrina llamado *El expositor*, cuyos temas son directrices para estudiar la Biblia. A los niños se les enseñan cantos religiosos y se les platican historias bíblicas como si fueran cuentos. Durante el tema el pastor va haciendo preguntas y concluyen con una oración dirigida por alguno de los asistentes, recitando después “Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en Él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna” (Jn. 3:16).

b) Cultos ordinarios

Católicos. En Oncán, dada la ausencia de sacerdote, el único culto ordinario que se efectúa es la llamada “Celebración de la Palabra”, dirigida

por los catequistas. Esta sigue la liturgia romana de la misa, con excepción de la parte eucarística, donde se realiza la consagración del pan y el vino, que sólo puede ser realizada por un sacerdote. El esquema de la celebración es el siguiente: comienzan con los llamados ritos iniciales (antífona de entrada o canto de entrada, acto penitencial y el gloria), siguen la liturgia de la palabra, el rito de la comunión y el rito de conclusión.

Testigos de Jehová. Los domingos celebran dos cultos, ambos con duración de una hora y presididos por el anciano: el “discurso público” y el “estudio de La Atalaya”. En el primero un miembro de la congregación da un discurso de aproximadamente 45 minutos sobre temas de moral y vida cristiana, apoyándose en citas bíblicas y libros de la Sociedad. En el segundo se estudia la revista *La Atalaya* con énfasis en el artículo correspondiente a ese día. El sistema de aprendizaje es igual al utilizado en la reunión de estudio del libro. Aparte de la revista y de la Biblia llevan un libro de cantos.

Asambleas de Dios. Tienen dos reuniones a la semana que reciben el nombre de “culto ordinario” y “culto evangelístico”, y ambos siguen un mismo esquema aunque apuntan que la diferencia radica en que, en el segundo, “se alaba más a Dios” por medio de cantos y oraciones. Ambos duran una hora y son presididos por el pastor. Comienzan con cantos de alabanza y una oración de acción de gracias dirigida por el pastor, uno de los asistentes lee un pasaje bíblico. Posteriormente hay una explicación del texto leído por parte del pastor y un sermón afín. Finalizan con la recolección de ofrendas monetarias y una oración que concluye con el rezo de la cita bíblica de Jn. 3:16, ya mencionada.

c) Oraciones

Católicos. Durante el culto, aparte de las oraciones litúrgicas de la celebración de la palabra, se recitan el Padre nuestro y el Ave María al final de la misma. En la reunión de la doctrina, además de los rezos ya mencionados, es común que los catequistas dirijan una oración al principio y al final de la reunión. La temática de dichas oraciones gira en torno a los temas que se ven durante la doctrina.

Testigos de Jehová. Las oraciones en el culto se hacen al principio y al final de las reuniones. Una persona designada por el anciano se encarga

de la oración inicial y otra de la final. Durante la oración, la congregación guarda silencio. Las mujeres no pueden dirigirla por considerarlo mandato bíblico.⁷ Estas siempre son dirigidas a Dios por intermedio de Cristo. La oración inicial es de acción de gracias por los beneficios recibidos y por el “alimento espiritual” que van a recibir en la reunión, y en ocasiones también se dan las gracias por la oportunidad de predicar, mientras que en la final se agradece el mensaje recibido y se exhorta a predicar.

Asambleas de Dios. Las oraciones en el culto son personales y a veces se utilizan fórmulas iniciales como “Padre nuestro, que estás en los cielos...” Son hechas en voz alta y contienen expresiones de alabanza como “¡Gloria a Dios!” o “¡Aleluya!”.

d) Música

Católicos. Los cantos para las reuniones de doctrina están relacionados con los temas que se van a estudiar ese día. En las celebraciones, los cantos van de acuerdo a la liturgia y generalmente son acompañados por una catequista que toca la guitarra.

Testigos de Jehová. Por lo común la música se emplea en las reuniones dominicales. Dichos cantos son escogidos por la Sociedad y aparecen en *La Atalaya*. No se utilizan instrumentos musicales sino pistas grabadas en casetes. La gente tiene un cancionero llamado *Canten alabanzas a Jehová*, cuyos cantos tienen un título basado en una cita bíblica de la que ponen la referencia (por ejemplo: “Vigilen su anda” Efesios 5:15). Aunque la letra hace algunas referencias a dicha cita, todos recurren a dos “temáticas principales: el próximo fin del mundo y la instauración del Paraíso Terrenal, así como la importancia de predicar urgentemente “las buenas nuevas del Reino”.

Asambleas de Dios. La música generalmente tiene un acompañamiento de guitarra ejecutado por el pastor o por alguno de los miembros de la iglesia de Mérida, y el mensaje contenido en la misma varía: el reconoci-

⁷ “Las mujeres guarden silencio en las congregaciones, porque no se permite que hablen, sino que están en sujeción, tal como dice la Ley” (1 Co. 14:34).

miento de ser pecador, la importancia de la conversión, el poder y sacrificio de Cristo, reconocimiento de la salvación por fe y alabanzas a Dios, entre otros.

e) Ornamentación

Católicos. En el templo donde se celebra el culto se observa un altar con flores e imágenes de Cristo crucificado hechas de madera (tres en total). El altar está cubierto con un mantel bordado. En la pared vecina al altar hay un nicho con la imagen de la Inmaculada Concepción, patrona del pueblo. Arriba de la Virgen se encuentra otro nicho pequeño donde hay dos imágenes, una de San Francisco de Asís y otra de Santa Clara de Asís. En los extremos del altar hay veladoras.

Testigos de Jehová. El Salón del Reino, que es el lugar donde se celebran los cultos de los testigos, no muestra una ornamentación especial. Existe una tarima en medio de la cual hay un ambón que sirve para la predicación y, a ambos lados de éste, floreros con flores artificiales.

Asambleas de Dios. Para los cultos se prepara una mesa que sirve de ambón para la predicación, la cual se cubre con un mantel que lleva bordada una cita bíblica. En los extremos de la mesa se colocan envases con flores.

2. Cultos domésticos

Católicos. Tienen la costumbre de rezar el rosario, actividad primordialmente femenina. También se acostumbra celebrar novenas en honor a algún santo y en ocasiones se contratan rezadoras. Es común que en cada casa haya altares donde se coloca la imagen de algún santo o advocación de María (como San Judas Tadeo o la Virgen de Guadalupe) y también flores y veladoras.

Testigos de Jehová. Acostumbran hacer oración, leer la Biblia y estudiar los libros de la Sociedad en forma personal y familiar. Para ellos la oración es la forma en que el individuo se relaciona con Dios, es por

tanto lógico que sea una práctica diaria. Puede ser de diferentes tipos (alabanza, acción de gracias, petición, etc.). No utilizan fórmulas (rezos). La Biblia es para ellos la palabra revelada por Dios, de allí que la Sociedad les recomiende leer cinco capítulos diarios con la intención de leer toda la Biblia en un año. También tienen que leer tanto los textos bíblicos como los libros que van a ser utilizados en las reuniones, ya que consideran de gran importancia poder participar en las mismas. Cuando se realizan en familia por lo general es el padre el que preside y dirige, según dice la Biblia.⁸

Asambleas de Dios. Este culto no es de carácter obligatorio y varía según la devoción de cada persona. Acostumbran hacer oración en sus casas, principalmente en acción de gracias. Para este culto se coloca en cualquier lugar de la casa una Biblia abierta (consideran que es para espantar a los demonios) rodeada con flores. Acostumbran a orar antes de comer y en celebraciones familiares (cumpleaños, aniversarios, etc.). En caso de problemas hacen oración pidiendo a Dios ayuda.

E. Manifestaciones de religiosidad popular

Concebimos a la religiosidad popular como la manera en que los fieles interpretan el mensaje religioso, a través de sus creencias y sus actitudes, por eso analizaremos algunas manifestaciones de la religiosidad popular como las fiestas y las creencias populares. Se hace la distinción entre las fiestas que se celebran en familia y aquéllas en las que está involucrada toda la comunidad.

1. Fiestas familiares

Católicos. La realización de sus fiestas está determinada por el factor económico, del cual depende en última instancia. Muchas veces se ayudan con la economía de traspaso o se hace cooperación entre los miembros de la familia.

⁸ "Pues, si quieren aprender algo, interroguen a sus propios esposos en casa, porque es vergonzoso que una mujer hable en la congregación" (1 Co. 14:35).

- a) Bautizo. Se celebra en la iglesia durante una misa. A decir de la gente, “es un ofrecimiento del niño a Dios para que le quite el pecado original y entre en él”, y esto último es más difícil mientras más grande sea el infante. Los padrinos son quienes se encargan de comprar la ropa del pequeño (ropa blanca, sombrero, calcetas, zapatos, medalla, aretes (si es mujer y vela). Los padrinos se eligen entre los parientes aunque no vivan en el pueblo, siempre y cuando sean católicos. La fiesta es organizada por el papá del niño y la comida consiste en pavo relleno, cochinita, refrescos y cervezas.
- b) Hetz-meeek. Esta ceremonia se realiza cuando los niños tienen cuatro meses de edad y las niñas seis. La gente no sabe por qué la diferencia respecto a la edad de realización. Se considera que la ceremonia sirve para que los niños aprendan a caminar rápido y a trabajar. Los padrinos son elegidos entre familiares y amigos. Se puede hacer en la casa de los padres del niño o del padrino. Al cargarlo, el padrino muestra al niño una coa, un machete, una pluma y un cuaderno, y a las niñas, un pedazo de masa e instrumentos de costura. Durante la ceremonia se va tirando al suelo pepita de calabaza tostada para que los niños tengan entendimiento.
- c) Primera comunión. La misa se hace en el templo. Los padrinos se eligen de entre los familiares o amigos y se encargan de pagar la vela, un *Nuevo Testamento*, el rosario y una flor (gladiola). A cargo de los padres queda comprar el vestido del pequeño. La edad en que los niños realizan la primera comunión es aproximadamente a los nueve años. La fiesta se realiza en la casa del niño. La comida consiste en pavo relleno y cochinita.
- d) Quince años. Para esta fiesta se eligen padrinos de pastel, zapatos, música (conjunto), recuerdos (fotografías o video) y de vestido. La misa tiene un costo de 200 a 250 pesos. Además se contrata al coro de la parroquia de San José de la Montaña (Mérida), el cual cobra 300 pesos, aproximadamente. La iglesia es adornada con flores (50 pesos por ramo) y veladoras. En total la ceremonia viene costando cerca de 900 pesos, sin contar los gastos de la fiesta. Cabe recordar que el ingreso promedio por familia es de 600 pesos mensuales.
- e) Matrimonio. En este caso los gastos, tanto de la boda civil como de la religiosa, van por cuenta del novio. En la primera se gasta en los pasajes a Mérida, el pago del Registro Civil, un vestido nuevo para la novia, y al festejo posterior sólo asisten la familia y los testigos. Para

la boda religiosa el novio es quien paga la misa, la fiesta, el atavío de la joven y su propia vestimenta. Los padres del muchacho gastan en la “pedida” pues tienen que dar a los padres de la novia pan dulce, azúcar, chocolate, uvas, manzanas, aguardiente y miel, todos ellos considerados artículos de lujo. La misa tiene un costo entre 350 y 400 pesos. Se nombra a padrinos de arras, anillos y lazo, encargados de comprar estos implementos.

- f) Velorios. Aunque por supuesto no se trata de una fiesta, esta celebración también implica gastos para la familia. Desgraciadamente no obtuvimos los precios de los féretros pero averiguamos que cada misa cuesta 50 pesos. El día del velorio, durante toda la noche, se reparte aguardiente, café y frijol colado. Una semana después, en el día llamado ochavario, se hace una celebración más compleja, pues al terminar el rosario que sigue a la misa, los acompañantes son invitados a comer tamales colados y en ocasiones caldo de pavo.

Testigos de Jehová. Los testigos no conmemoran festividades como los cumpleaños por considerar que no están basados en enseñanzas de la Biblia y porque los únicos mencionados en ella terminaron en asesinatos (Gen. 40:20-22 cumpleaños del faraón y Mt. 14:1-12 cumpleaños de Herodes). Sin embargo no hay objeciones para la celebración de otras festividades como los aniversarios de boda. Pueden efectuar también “reuniones informales” con amistades y familiares siempre y cuando haya un “administrador” (generalmente el anfitrión) como en las bodas de Caná (Jn. 2:8), que vigile que no haya excesos. No hay fiestas relacionadas con la administración de sacramentos (bautismo y cena del Señor). En el caso de las bodas, después del acto religioso puede haber una reunión donde por lo general se invita a los miembros de la congregación. No se les prohíbe tomar cerveza o vino, siempre y cuando lo hagan moderadamente, pero es preferible que no haya bebidas alcohólicas. La única prohibición respecto a la comida, que señala la Biblia, consiste en evitar los alimentos que contengan sangre. Se pueden contratar los servicios de un conjunto musical, pero el esposo debe hacer una selección previa de las canciones que quiere que se toquen, con el fin de evitar las que tengan un contenido “inmoral”; él es también el encargado de organizar la fiesta aunque se puede tener ayudantes. Es él quien toma las decisiones, pues según la Biblia debe ser el hombre el que siempre organice todo.

Se reúnen también en caso de un velorio, pero no dan comida a los asistentes, sólo café o refrescos. El anciano acude para dirigir palabras de aliento a los familiares del difunto y ora para que Dios les dé resignación ante la pérdida, pero no se acostumbra orar por la salvación del difunto, ya que una vez muerto no se le pueden perdonar sus pecados.

Asambleas de Dios. En todas las fiestas familiares hay previamente una ceremonia religiosa. Celebran cumpleaños, bodas, bautizos y quince años; también asisten a los velorios. En la ceremonia religiosa se pone al festejado al frente de la congregación y recibe algunas palabras del pastor. Al final el festejado da públicamente gracias a Dios y terminada la ceremonia se procede a la fiesta secular, donde no se permiten las bebidas alcohólicas. Asisten como invitados todos los miembros de la Iglesia. Hay fiestas relacionadas también con la Navidad y la Semana Santa, que son fechas consideradas solemnes. Celebran el *hetz-meek* con la aprobación del pastor, el cual sostiene que lo deja al libre albedrío de la gente. En todo caso, los compadres se eligen dentro de la misma congregación.

2. Fiestas comunitarias

Católicos. La principal fiesta de este tipo son los gremios, para los cuales no se escatiman gastos porque consideran que es como un regalo que ofrecen a la Virgen. Estos gastos los sufragan con la "junta", consistente en una cooperación entre todos los miembros del gremio de aproximadamente 200 pesos por persona, dependiendo del gremio al que se pertenece. Aquí se observa el papel de la religión como determinante para la realización de la fiesta, ya que lo importante es participar para agradecer a la Virgen y para que se vea "que se hace de buena voluntad".

Los gremios se realizan los tres últimos días de la novena a la Inmaculada Concepción, terminando el 8 de diciembre, día en que se celebra la mencionada advocación.

En Oncán existen tres gremios: de ejidatarios, de señoras y de señoritas; a cada uno le corresponde un día específico, ya que se van turnando para hacer la fiesta.

Con lo que se recolecta en la junta se compran velas, flores, comida, bebida, "voladores" (cohetes) y se mandan a hacer estandartes con el

nombre de cada gremio. También se pagan las misas. El gasto más oneroso es el de comidas y bebidas, ya que se ofrecen durante los tres días, no sólo a los integrantes de los gremios sino también a los visitantes de las comunidades de Chochó y Tixpeual.

Para el último día, el de la fiesta, se le cantan las mañanitas a la Virgen y bailan jarana, lo cual implica comprar, rentar o pedir prestado el terno y la filigrana de las muchachas. En este día se da la mejor comida: cochinita pibil, pavo en relleno negro, posol, refrescos, cervezas y aguardiente.

La importancia de esta fiesta podemos verla con un ejemplo: Don Alejandro, de 80 años, está jubilado pero pertenece al gremio de ejidatarios y poner; coopera con 200 pesos y su pensión es de 220 al mes, por lo que en diciembre; completa su ingreso con la economía de traspato, pero dice que no le importa pasar apuros porque es para "la Virgen, Madre de Dios", la cual le ha dado todo lo que tiene. Cooperar es por tanto una forma de retribución.

Testigos de Jehová. No tienen ninguna celebración festiva comunitaria. Rechazan los gremios y las fiestas relacionadas con el culto a María o a los santos por considerarlas actividades idolátricas.

Asambleas de Dios. Las únicas fiestas comunitarias son las vinculadas con la Navidad y la Semana Santa, que como ya mencionamos son fiestas solemnes para ellos. Para estas fiestas se hace una cooperación voluntaria entre todos los miembros.

3. Creencias populares

a) Dios

Católicos. Todos los informantes creen en la Trinidad. Para ellos, Dios Padre se llama Yahvé, el cual es un Dios distinto al "Jehová" de los otros grupos. El Hijo es Jesús, el cual también es Dios y nuestro hermano; su padre lo mandó para salvarnos del pecado, por medio de su muerte en la cruz tras la cual resucitó y fue a la derecha del Padre. El Espíritu Santo es la tercera persona de la Trinidad, es el "Consolador" y el "que guía".

Testigos de Jehová. No hay mucha diferencia entre lo formulado en el dogma y en la creencia de los fieles. En los puntos en los que no haya diferencia omitiremos la descripción de la creencia, señalada en el apartado B.

En lo que respecta a Dios, entre los testigos hay una dificultad para explicar el papel de Cristo en lo que concierne a su carácter divino. Para ellos, Jesús es “un dios” creado inferior al “Dios todopoderoso”, pero no logran explicar en qué consiste la divinidad de Cristo.

Asambleas de Dios. Es el creador, es una Trinidad y su nombre es “Jehová de los Ejércitos”, su nombre antiguo era “Yo soy el que Soy”. Es un Dios bueno y celoso, no lo conocemos pero cuando muramos lo vamos a lograr. Es el único y suficiente salvador. Jesús es el Hijo y vino para curar enfermos y sacar demonios, vino a morir por amor a los hombres y también es Dios. El Espíritu Santo es un soplo de Dios, es como “aire” y está aquí desde el día de Pentecostés; él hace que la gente se convierta.

b) El hombre

Católicos. El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Los primeros hombres se llamaban Adán y Eva pero pecaron y tuvieron que morir. Dios nos da la vida porque nos ama, para que lo adoremos y hagamos su voluntad.

Testigos de Jehová. Véase apartado B.

Asambleas de Dios. Creen que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, pero como no conocen a Dios, no saben en qué se parecen. Otros dicen que es la criatura hecha por Dios para completar la creación, que duró siete días; fue hecho con las manos de Dios pero no como lo que ya había creado, ya que nos creó para someternos y ser llamados en su nombre. Hay algunos que dicen no saber para qué fue creado el hombre, sólo “nos botó aquí” y nos dio todo para quererlo.

c) Seres sobrenaturales

Católicos. Los ángeles son espíritus buenos que no tienen cuerpo, nos cuidan y llevan nuestra alma durante la muerte. Algunos de los ángeles

son Gabriel, “el ángel guardián” y “los apóstoles”. En Oncán los santos son colocados en el mismo nivel de la divinidad en cuanto a su “adoración” y en la capacidad de obrar milagros por cuenta propia. Los santos más venerados son “los reyes magos de Tizimín”, “San Antonio” y las advocaciones del “Santo Niño de Atocha” y la “Santísima Virgen de Guadalupe”. A María hay que “adorarla” (sic), y aunque algunas personas dicen que hay que venerarla, no distinguen la diferencia entre una y otra actitud. El Diablo es un ángel malo que tiene poder, pero no igual a Dios. Cuando alguien muere en un accidente el Diablo “agarra su espíritu”; Dios permite su existencia porque nos da la libertad de elegir entre lo bueno y lo malo.

Testigos de Jehová. Para ángeles véase B

Los demonios son espíritus malos que tratan de engañar a los elegidos y pueden llegar a poseer a personas como las que practican hechicería. Cuando una persona se acaba de convertir, es común que los demonios traten de espantarla, llegando a mover objetos en la casa del converso. Estos demonios pueden ser expulsados por medio de la oración de un anciano.

Asambleas de Dios. Se cree en los ángeles, algunos de los cuales son muy queridos, como Gabriel, considerado mensajero de Dios, y Miguel, que es el príncipe de los ángeles. La gente que acepta a Cristo es santificada pero no se le debe rendir culto. Ni a los ángeles ni a los santos se les debe adorar y tampoco se debe hacer imágenes de ellos. Hay ángeles buenos que nos cuidan y otros malos que son los hijos del Diablo, éstos nos asustan. El Diablo es el “difamador” y el “enemigo”, y empuja a la gente a caer en adulterios y otros vicios.

Según algunos informantes, el Diablo tiene cola, tridente, cuernos, es rojo y vive debajo de la tierra, y si se cae algo al piso no se debe levantar pues ya “lo chupó el Diablo”. Él hace que la gente tropiece y haga maldades. Dios permite su existencia para demostrar su poder.

d) El pecado

Católicos. El pecado son acciones malas, como por ejemplo: tomar, insultar, decir chismes, mentiras, etc. Pueden ser perdonados con el tiempo si se confiesan al sacerdote y se comulga.

Testigos de Jehová. Véase B

Asambleas de Dios. El pecado es desobedecer cualquier mandamiento de Dios. No hay pecado ni grande ni chico según algunos; para otros el pecado original es el más grande. El pecado consiste en actos como decir insultos o cometer adulterio.

e) Salvación

Católicos. Para salvarse es necesario realizar buenas acciones, confesarse y comulgar.

Testigos de Jehová. Véase B

Asambleas de Dios. Jesús nos salvó trayendo la palabra de su Padre y muriendo por nosotros con amor. Se gana la salvación siendo bueno, es decir, dejando de insultar, de pelear, de tomar, de adorar imágenes y de asistir a los yerbateros. Hay que aceptar la sangre de Cristo que lava nuestros pecados y seguir los diez mandamientos.

f) Muerte y vida futura

Católicos. Cuando la persona hizo cosas buenas, al morir se va al Cielo, donde "hay cosas bonitas". Antes de llegar al Cielo la gente pasa por el Purgatorio donde purifica sus pecados en el fuego. Los que hicieron cosas malas y cometieron pecados de los cuales no se arrepintieron, van al Infierno, que es un lugar de oscuridad.

Testigos de Jehová. Véase B

Asambleas de Dios. Sólo se vive una vez. Cuando uno está muerto es como estar dormido, hasta el día del juicio cuando despierta nuestro espíritu. El cuerpo humano se compone de cuerpo (carne y huesos), alma (sangre) y espíritu (soplo de vida). Los buenos van al Cielo y los malos al Infierno, un lugar debajo de la tierra donde está el Diablo. Algunas personas dijeron que en el Cielo se comen "frutas y verduras".

g) Fin del mundo

Católicos. Cuando se acabe el mundo va a ocurrir la segunda venida de Cristo, pero nadie sabe cómo ni cuándo. Dios va a escoger a los que

hicieron buenos actos y se van a ir a su derecha. Algunos dijeron que se van a acabar las personas y otros que ya no va a haber gente adulta sino que todos van a ser niños.

Testigos de Jehová. Véase B

Asambleas de Dios. Se van a caer las estrellas, va a haber guerras, después serán juzgados todos. Los que creyeron en Cristo se irán con él al Cielo y los malos al lago de fuego. El Señor va a venir como relámpago. La gran tribulación ya comenzó "por la crisis", algunos serán marcados con el sello de la bestia⁹ "como marca de ganado". Posteriormente será el arrebatamiento físico y espiritual de la Iglesia, el juicio de las naciones paganas y finalmente el Milenio, durante el cual Jesús morará en la nueva Jerusalén y el Diablo va a ser amarrado. Al final del Milenio seguirá, la guerra del "Armagedón" que es una guerra de juicio contra Jerusalén, los sobrevivientes serán 144 mil. Cuando sean elegidos va a descender "el príncipe en su caballo blanco" (Cristo) y será el juicio final donde cada quién recibirá lo que se merece. Algunos piensan que el Diablo será atormentado eternamente y otros piensan que será destruido durante el juicio final.

h) Sacramentos

Católicos. La mayoría de la gente conoce sólo los sacramentos del bautismo, la reconciliación y la eucaristía. El bautismo sirve para entrar al catolicismo. La reconciliación quita los pecados cometidos pero también pueden borrarse rezando el Padre Nuestro, y el Ave maría o comulgando. La eucaristía sirve para recordar la "Última Cena" de Cristo; el pan y el vino son realmente el cuerpo y la sangre de Cristo. Ninguno de los informantes mencionó entre los sacramentos el matrimonio, el orden sacerdotal, la unción de los enfermos o la confirmación.

Testigos de Jehová. El bautismo sirve como una "presentación" ante Dios; una señal de que estás dispuesto a hacer su voluntad. No borra los

⁹ "Y hacía que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiese una marca en la mano derecha, o en la frente, y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre... pues es número de hombre. Y su número es seiscientos sesenta y seis". (Ap. 13:16-18).

pecados porque si los borrara, no volveríamos a pecar.¹⁰ Para bautizarse se requiere tener “conocimiento avanzado de Dios”. No hay un límite de edad para hacerlo mientras se tenga el conocimiento. Para el matrimonio no es obligatorio hacer una ceremonia religiosa; es sólo un arreglo entre dos personas para formar pareja.

Asambleas de Dios. La cena del Señor se hace con pan sin levadura y jugo de uva, no con vino porque Jesús sólo tomaba jugo. En el pan y el jugo está Jesús sólo si se cree en él, pero no en la hostia de los católicos. En la cena los “limpios de corazón” sienten “la voz del Espíritu Santo”, lo mismo que durante el bautismo. Para bautizarse es necesario “estar en gracia” (tener los pecados perdonados por la sangre de Cristo).

En la población existen otras creencias como la aparición de la Xtabay y los aluxes, que algunos informantes aseguran haber visto u oído. Esta creencia se encuentra entre los católicos y algunos miembros de las asambleas de Dios, en tanto que para los Testigos de Jehová estos seres no existen, y dado el caso de que existieran serían “demonios” y no “espíritus de la ceiba o del monte”.

Otra creencia común entre los católicos es que existen “bolas de fuego” que atacan a la gente en el monte y provocan fiebres o diarreas. Otras enfermedades pueden ser ocasionadas por el mal de ojo o por los “malos vientos”. En estos casos la gente acude a los yerbateros, ya sea de Chochó o de Kanasin. Ni los de las asambleas de Dios, ni los testigos de Jehová acuden con éstos por considerarlo como algo desagradable a Dios.

Entre los católicos existen lugares considerados sagrados o prohibidos. Entre los primeros está la iglesia, sobre todo el altar, ya que tienen la costumbre de que al entrar o salir del templo deben frotar el altar y persignarse. También se encuentra el cenote de Sahé, donde si uno entra y toca el agua agarra “buenos vientos”, pero si se hace irrespetuosamente da vómito y diarrea que sólo puede curar el yerbatero. Aunque entre los no católicos no hay un reconocimiento de lugares sagrados, en ocasiones se externan actitudes de respeto hacia algunos espacios, objetos, o personas, lo cual nos hace pensar en que se les confiere cierta sacralidad, como analizaremos posteriormente.

¹⁰ “... el bautismo (no el desechar la suciedad de la carne, sino la solicitud hecha a Dios para una buena conciencia), mediante la resurrección de Cristo”. (1 Pe. 3:21).

F. Proselitismo

Católicos. Para ganar adeptos, los catequistas van de visita a las casas, ya sea por parejas o solos, a partir de las tres de la tarde los sábados. Las visitas domiciliarias tienen como objetivo, a decir de los mismos catequistas, “conocer y tener más contacto con la gente, invitarla al catecismo y catequizar a toda la familia”. Las pláticas tienen una duración aproximada de treinta minutos por casa, y se orientan a los adultos. Los catequistas refuerzan los temas con el uso de citas bíblicas.

Testigos de Jehová. Para ellos es fundamental la predicación de su mensaje por varias razones: la primera, porque consideran que el fin del mundo está cerca y es un mandato de Dios predicar el mensaje a “todas las naciones”, y segundo, porque creen que de no predicar se hacen cómplices de los pecados de los demás.¹¹ Debido a esto toda la organización de los Testigos está ordenada a la predicación, en el cual participan todos los miembros, siendo incluso un requisito para bautizarse.

Para predicar hay una especialización entre los Testigos según sus conocimientos y obligaciones. En el grado inferior se encuentran los “publicadores”, que pueden ser Testigos o “asociados” (adeptos no bautizados), y tienen la obligación de predicar de diez a doce horas mensuales. De ahí sigue el “precursorado”, nombre que se le da al predicador de “tiempo completo” durante un año. Para poder ser precursor se necesita cumplir con ciertos requisitos: ser bautizado, llevar una vida moralmente buena, no haber sido nunca expulsado (*vid.* p. 62), llenar una solicitud donde se comprometen a cumplir con las disposiciones de la Sociedad y una recomendación del anciano de la congregación donde se informe sobre su desempeño como publicador los seis meses anteriores. Si es aceptada la solicitud, hay una preparación especial y según sus aptitudes pueden ser mandados a escuelas para evangelizadores en la ciudad de México, Estados Unidos, o como misionero a otro país. Este precursorado se divide a su vez en tres grados: precursores auxiliares, los cuales tienen la obligación de predicar sesenta horas mensuales; precursores regulares (predican un promedio de noventa horas al mes) y precursores especiales (han de reportar ciento diez horas de predicación al mes).

¹¹ “Cuando yo diga a alguien inicuo: ‘positivamente moriras’, y tú realmente no le adviertas y hables para advertir al inicuo de su camino inicuo para conservarlo vivo, por ser él inicuo, en su error morirá, pero su sangre le reclamará de tu propia mano (EZ, 5:18).

El principal medio de proselitismo son las visitas domiciliarias. Éstas se realizan de la siguiente manera: se les divide en parejas y a cada uno se le asigna un "territorio de predicación". La congregación se organiza para salir a predicar los viernes, sábados y domingos, pero una persona puede salir por su cuenta en caso de que necesite cubrir sus horas. El tema del que se va a hablar durante las visitas ya se ha comentado en las reuniones de servicio. Por lo general tratan de exhortar a la lectura de la Biblia y de dejar alguna de sus publicaciones en la casa visitada, buscando alentar una "revisita" (*vid infra*). A fin de mes tienen que entregar al anciano un reporte sobre las horas que predicaron, cuántas publicaciones colocaron y cuántas visitas lograron. Si algún Testigo no cumple con sus horas, el anciano habla con él para motivarlo o para saber qué le está impidiendo cumplir con sus obligaciones, con el fin de ayudarlo o aconsejarlo.

Las visitas o "estudios bíblicos", consisten en el estudio de alguno de los libros doctrinales de los Testigos, utilizando el mismo sistema de las reuniones: la persona que recibe el estudio lee un párrafo del libro y el Testigo que dirige el estudio le hace la pregunta que corresponde a cada párrafo (las preguntas se incluyen en el mismo libro), y la persona responde repitiendo el párrafo. Sólo los puntos más importantes son recalcados con el uso de las referencias bíblicas del libro.

Aparte de los medios de proselitismo ya mencionados, y que ellos mismos denominan como "formales", realizan otras actividades como por ejemplo las asambleas de distrito y de circuito. En estas reuniones, que se celebran cada año, las primeras y semestralmente las segundas, se reúnen todas las congregaciones de los territorios mencionados y además procuran invitar a cualquier persona que no esté asociada con ellos. También predicán en las calles, parques, camiones o donde se presente la oportunidad.

Asambleas de Dios. Podemos dividir las actividades proselitistas en dos: formales e informales. Las primeras son las que organiza la Iglesia, como congresos evangelísticos en Mérida o funciones de títeres para niños con mensaje cristiano en Oncán. Se consideran informales aquellas actividades que llevan a cabo por su cuenta los mismos fieles, como platicar con conocidos o familiares. Sin embargo, no podemos hablar de una división tajante entre ambos tipos de proselitismo, ya que en ocasiones lo aparentemente informal se vuelve formal. Así por ejemplo, el pastor nos comentó que para poder instalar una Misión en determinada

comunidad, inicialmente conversa con la primera persona interesada que se acerca por su voluntad y si ésta se convence, el pastor la acompaña a la comunidad a la que pertenece (todo esto en Mérida). Ya en la comunidad, cuando logra convertir a una familia, ésta se encarga de invitar a parientes y vecinos y se funda la Misión. El pastor dice que reciben a los curiosos en el templo "como amigos" y no se rechaza a nadie. También comenta que personas católicas se le acercan a preguntar qué deben hacer para cambiar y dejar el alcohol. El los invita a seguir a Cristo y a leer la Biblia.

IV. Iglesia Cristiana Emanuel

La razón para tratar este grupo por separado es que mientras realizábamos la investigación, sus miembros supusieron que éramos catequistas católicos y nos prohibieron entrar a sus reuniones bajo los argumentos de que "no oran con nosotros y la religión no es algo para investigar". Por lo tanto no se pudo concluir con la investigación y sólo pudimos recabar escasos datos que enseguida presentamos.

Esta Iglesia cuenta con apenas ocho miembros: cinco hombres y tres mujeres. Apenas tienen dos años de existir en la comunidad y se encuentra en la etapa de Misión. Su Iglesia "madre" está en Mérida y por lo que pudimos observar, es de tipo pentecostal. El pastor sólo va desde la capital los sábados. Para los cultos se reúnen en casa de uno de los miembros, ya que no cuentan con templo, si bien actualmente están construyendo uno.

Resulta interesante la forma en que los miembros tratan de evangelizar a cualquier visitante que llegue a sus reuniones, explicando pasajes de la Biblia en una forma un tanto desorganizada, ya que tratan temas como salvación, creación del mundo y arrepentimiento sin una conexión aparente o sin tratar de relacionarlos.

Cuando el pastor no puede asistir a las reuniones por enfermedad u otras obligaciones, los mismos miembros dirigen la reunión de la siguiente manera: uno de los varones de la congregación hace una oración en voz alta, la cual va orientada a Dios Padre pidiendo bendiciones para los que están reunidos y por el buen desarrollo de la junta, terminándola en el nombre de Cristo. Un aspecto importante de la oración es que, mientras una persona la dirige, los demás asistentes oran en voz alta y con exclamaciones como "¡Aleluya!", "¡Gloria a Dios!" y "¡Amén!".

Después de la oración se abre la Biblia y el que está a cargo escoge un pasaje para tratar de explicarlo mientras los demás escuchan. Terminada esta primera explicación, cada uno de los miembros hace comentarios respecto al tema planteado, aunque a veces de manera desorganizada, sin ninguna ilación entre ellos. La persona que va a dirigir el culto es elegida por los miembros en ese momento. Los temas tratados son de enfoque escatológico, haciendo énfasis en el fin de del mundo.

La única decoración en el lugar donde celebran el culto consiste en una mesa cubierta con mantel con un texto bíblico bordado, y encima de ella, un recipiente con flores. Tienen tres reuniones por semana y, aunque originalmente su reunión principal era los domingos, dejaron de hacerlo porque ese día lo dedican a erigir su templo, el cual construyen con sus propios medios.

V. Comentarios

Si consideramos a la religión como un sistema de creencias y normas que relacionan al hombre con la divinidad y regulan su relación y comportamiento dentro de la comunidad, podemos darnos cuenta de que la inclusión de grupos religiosos no católicos en una comunidad tradicionalmente católica puede causar algunas dificultades, en tanto dichos grupos llegan a constituir microcomunidades con sus propias normas y creencias, aunque sin delisgarse del resto.

Como mencionamos al principio, hay tres aspectos que consideramos importantes al analizar el cambio religioso.

Uno de ellos es el factor económico. La comunidad es prácticamente improductiva, pues el cultivo del henequén tiende, día con día, a desaparecer y con él las fuentes locales de trabajo. Esto obliga a la población a emigrar a la ciudad de Mérida en busca de trabajo. Este problema económico llega a ocasionar otros de tipo social como el alcoholismo y la violencia familiar, que son importantes causas de conversión a grupos no católicos; la gente que se afilia busca solucionar tales problemas.

La conversión a su vez causa progresos económicos visibles entre los conversos: la mayoría de ellos posee casas de bloques o de mampostería y cuenta con bienes como refrigerador, televisión y algunos hasta con automóvil. La explicación que dan los propios conversos al respecto es que al pertenecer a su nueva religión aprenden a manejar mejor sus ingresos pues ya no gastan en alcohol, cigarros, etc. A su vez todas estas

mejoras materiales sirven como medio de proselitismo, primero porque la mayoría de la población ve o considera a los no católicos como ricos, lo cual constituye un atractivo entre los grupos. La imagen que proporcionan también influye, ya que, por ejemplo, los Testigos de Jehová al salir a predicar con camisa, pantalón de vestir, zapatos y corbata, refuerzan esa imagen de prosperidad. Muchos católicos han mencionado que conocidos de ellos que pertenecen a estos grupos, les han dicho que cambien de religión para “que les vaya bien”, refiriéndose a lo económico.

En el aspecto educativo, los grupos religiosos también juegan un papel importante. Oncán contaba con una población de 453 habitantes en 1990, de los cuales sólo 28 tenían estudios del nivel medio, 40 primaria completa y 139 primaria incompleta (Censo 1990, INEGI). Como vemos, el nivel educativo es bajo, principalmente por razones económicas. Sin embargo, pertenecer a grupos como los Testigos de Jehová y las Asambleas de Dios, les da una oportunidad de ampliar sus conocimientos. En ambos grupos, es básica la lectura de la Biblia o de literatura religiosa. Los Testigos no sólo tratan temas religiosos en sus publicaciones, sino además temas de cultura general (por ejemplo: en la revista *Despertad* de los Testigos, publicada en enero de 1996, se abarcan temas de astronomía, problemas sociales, medicina, ecología, sexualidad y consejos para mejorar la lectura), lo que hace que a pesar de que no tengan un nivel escolar alto, sí posean conocimientos generales. Si una persona analfabeta entra a dichos grupos, las personas que saben leer le enseñan a hacerlo.

Entre los Testigos de Jehová parece ser que, con la información que proporcionan, tratan de suplir las necesidades académicas de sus miembros, pues aunque ellos no prohíben abiertamente el estudio en el nivel superior (preparatoria, universidad), se les recomienda que estudien carreras que no impidan su labor como predicadores.

Respecto a la política, todos los no católicos, tanto los de las Asambleas de Dios, Testigos de Jehová e Iglesia Cristiana Emanuel, tienen prohibido participar no sólo en cargos públicos o políticos, sino incluso en las elecciones, por considerar que estas actividades son cosas del “mundo” al cual ellos ya no pertenecen. Entre los Testigos de Jehová incluso se prohíbe hacer el servicio militar, saludar a la bandera o cantar el himno nacional, por considerarlas actividades idolátricas. Debido a esto, las decisiones dentro del pueblo se toman sólo entre los católicos en las asambleas ejidales. Durante nuestra estancia pudimos observar que el actual comisario ejidal simpatiza con los Testigos de Jehová, lo cual origina que sea mal visto por el resto de los miembros de la asamblea.

En la conversión de las personas entrevistadas influyó en buena medida el deseo de solucionar problemas sociales y familiares (alcoholismo, violencia familiar, etc.), y aunque no hubo referencia directa al factor económico como causa de conversión, no hay que descartarlo. Sin embargo, las causas de la conversión no siempre son evidentes, ya que casi siempre van envueltas en un discurso religioso junto con la reinterpretación y negación de su pasado católico. Un ejemplo es el caso de Luis A. (Asambleas de Dios), el cual, al preguntarle los motivos de su conversión, contestó en primera instancia que porque los católicos son "idólatras" por venerar imágenes (discurso religioso), para posteriormente mencionar la causa principal que consistía en problemas de alcoholismo y, reinterpretando su pasado católico, diciendo que cuando antes él le pedía a la Virgen ser curado del alcoholismo no lo consiguió sino hasta que entró con los "hermanos". En algunos casos se debe a la coerción familiar, como en el caso de doña Cristina, quien va a las Asambleas de Dios obligada por su marido, y una enfermedad que padece en las piernas le impide ir hasta el templo católico que le "queda muy lejos", pero la señora dice seguir sintiéndose católica.

Ahora bien, consideramos importante analizar el comportamiento de los fieles dentro de su religión, el discurso que reciben, la forma en que lo interpretan y la fuerza ideológica que ese discurso ejerce.

Tanto entre los Testigos de Jehová como en las Asambleas de Dios hay un discurso que tiene como base la escatología (es decir, la respuesta a las interrogantes del hombre sobre la vida después de la muerte, el futuro del mundo "injusto" en que vive, y la creencia en la segunda venida de Cristo). No hay que olvidar que en el cristianismo juega un papel fundamental. Sin embargo, cada uno de estos grupos tiene su propia escatología, que expresan en el discurso eclesiástico en Oncán. En el caso de las Asambleas de Dios se habla de un "Reino de Dios" que está próximo, y por lo tanto hay que prepararse para el Milenio en el que Cristo reinará. Esta creencia va acompañada de una teología de la resignación, ya que se le dice a los fieles que hay que "aguantar" en este mundo para vivir con Dios en "el reino", tanto en lo político, económico, y en las persecuciones que sufran a causa de su religión.

Entre los Testigos, en cambio, no se habla de un reino que viene, sino de un reino que ya llegó, que comenzó en 1914 con la segunda venida de Cristo. Es éste un reino en periodo de consolidación, que concluirá con el fin de este mundo y el advenimiento del Milenio. Por lo tanto, en el discurso se hace hincapié constante en la predicación del mensaje (ya

que “el tiempo está cerca”) y en la separación de los testigos del “mundo”, que pronto va a ser destruido.

En el lado católico, el énfasis en la predicación no aborda prácticamente el sentido escatológico de las otras denominaciones, si acaso sólo se habla de la vida después de la muerte, pero sin ser éste el núcleo principal del discurso. De hecho, por lo que pudimos observar, no hay una continuidad en los discursos de los oficiantes religiosos católicos (catequistas), debido a que son diferentes en cada celebración. El discurso se basa en la explicación del evangelio correspondiente a la fecha, la cual suele variar, como ya dijimos, según el oficiante.

Durante los cultos, el comportamiento de los fieles, al igual que el de los oficiantes religiosos, varía según la denominación. En el caso de las Asambleas de Dios hay algunas diferencias en el comportamiento de la gente, entre la congregación de Oncán y la Iglesia madre de Mérida. Por ejemplo, en Oncán no hay espacios sagrados delimitados a los cuales el común de los fieles no pueda pasar durante el culto, tampoco hay una división de asientos por sexo dentro del templo; se permite que la mujer vaya pintada, con aretes y con cabello corto, y que los hombres lleven cabello largo, mientras que en Mérida durante el culto la gente no puede pasar por la parte donde se colocan los oficiantes religiosos, y el arreglo personal se basa en citas bíblicas.¹² Según el pastor, esto se debe al carácter de misión de Oncán; es decir, por ser nuevos en la fe les son permitidas ciertas cosas que no lo serían si fueran una iglesia “antigua”. A simple vista parecería que los cultos de las Asambleas de Dios son tomados con poca seriedad por los fieles, ya que por lo general son impuntuales y durante el desarrollo de la reunión se distraen continuamente platicando entre sí. Curiosamente, durante las entrevistas otorgaban gran importancia al asistir a los cultos para escuchar “la Palabra de Dios”. Asimismo la asistencia suele variar, ya que a los cultos que se realizan entre semana sólo van las mujeres, los niños y los ancianos; los hombres sólo asisten a los cultos del domingo por razones laborales. Por lo general, los cultos pentecostales se caracterizan por una gran emotividad, por lo que extraña que en la comunidad de Oncán ésta sea muy limitada, pues sólo se manifiesta durante los cantos, cuando la gente acostumbra aplaudir. Incluso, las exclamaciones que caracterizan a estos gru-

¹² “Vuestro atavío no sea el extremo de peinados ostentosos, de adornos de oro o de vestidos lujosos, sino el interno, el del corazón en el incorruptible ornato de un espíritu afable y apacible, que es de gran estima delante de Dios” (1 Pe. 3:13-4).

pos (¡Aleluya!, por ejemplo), se dicen en momentos específicos y de manera mecánica, a manera de letanía, como por ejemplo cuando el pastor termina de predicar. A decir del mismo pastor, esto se debe a que en la comunidad nadie ha sido bautizado "en el Espíritu Santo" y por lo mismo no hay manifestaciones de carismas extraordinarios (sanación, don de lenguas, etc.).

Diferente es el caso de los Testigos de Jehová, en cuyas reuniones hay una mayor formalidad, visible en aspectos tales como puntualidad en la asistencia y un número siempre constante de fieles en cada reunión; incluso, es común que los hombres acomoden sus horarios de trabajo de manera que puedan asistir a las reuniones. El culto sigue siempre un mismo esquema con tiempos de duración constante en todas las reuniones; es decir, comienza y termina exactamente a la hora estipulada. Hay un control más estricto durante el culto, ya que por ejemplo, si la congregación empieza a platicar pasan los siervos ministeriales con letreros en los que piden guarden silencio. La participación dentro de las reuniones y los estudios es muy alta, debido a la insistencia constante de adquirir conocimiento de Dios, y cuando una persona no participa es común que el anciano hable con ella para averiguar por qué no lo hace.

Si se tiene en cuenta la cantidad de católicos que hay en la población, la asistencia a los cultos es escasa. De hecho, podríamos decir que hay dos clases de católicos en Oncán: los que asisten a la doctrina y los que no lo hacen. En los primeros se ve una mayor participación en las actividades eclesiales y como consecuencia conocen mejor el dogma, en tanto que en los segundos se observó que están más sujetos a creencias populares. A los cultos sólo asisten las mujeres y los niños, pues los hombres alegan no tener tiempo. Sin embargo, a nuestro parecer esto podría corresponder más bien a una delimitación del espacio religioso entre hombres y mujeres. Es propio de éstas participar en las reuniones de la iglesia, organizar novenas, dirigir rosarios y encabezar los cultos familiares, mientras que los hombres son los que juegan un papel principal en las fiestas comunitarias como los gremios, donde son los encargados de todos los preparativos. Su gremio es considerado más importante que el de las mujeres.

Esta delimitación del espacio por sexos también se da en las otras denominaciones. En el caso de los Testigos de Jehová, la mujer puede participar como "publicadora" o "precursora", pero no alcanzar puestos dentro de la jerarquía, los cuales son propios de los hombres; tampoco

puede dirigir una oración frente a la congregación o predicar frente a ésta. Incluso a nivel familiar es el hombre el que está al frente y la mujer subordinada hasta en las cuestiones de instrucción religiosa.

En las Asambleas de Dios se permite una mayor participación de las mujeres en las actividades de la iglesia. Se les deja predicar, dirigir cultos, oraciones e incluso llegar a ocupar puestos dentro de la jerarquía como "diaconisa" o "pastora", tal como sucede en la Iglesia Madre de Mérida, donde una mujer es la encargada de la congregación. Sin embargo, dentro de la familia la mujer debe estar sujeta a su marido.¹³

Las relaciones entre los oficiantes religiosos y los fieles también varían según el grupo religioso. Entre los católicos hay hasta cierto punto una actitud paternalista de los oficiantes hacia su feligresía; pareciera que los catequistas ven a los fieles como gente "inculta" que necesita ser enseñada. A su vez los catequistas son tratados por la gente con una actitud de respeto parecido al trato dado a sacerdotes o religiosas.

Entre los Testigos, el anciano goza de poder como autoridad de la congregación, es decir, son aceptadas todas sus determinaciones pero fuera de esto no se ve un actitud de respeto tan pronunciada como entre los católicos. El hecho de que el anciano no habite en la comunidad impide una relación más estrecha con los fieles.

Esta relación entre el pastor y el fiel es más estrecha entre los adeptos a las Asambleas de Dios. Aquí también el pastor es visto como autoridad de la congregación, pero su trato con los fieles fuera del templo es en términos de igualdad. Esto se debe, a nuestro parecer, al carisma personal del pastor, quien siempre se muestra amigable y dispuesto a ayudar a los fieles.

La fuerza de penetración del mensaje de cada grupo depende de varios factores, ninguno de los cuales puede considerarse como dominante. Aparte del atractivo mismo del mensaje, podríamos mencionar como factores la lengua, la organización del grupo y la capacidad discursiva del oficiante religioso.

El único grupo que hace uso de la lengua maya en la predicación es el de las Asambleas de Dios, por lo que parecería que el mensaje es mejor comprendido por los fieles, además de que en este grupo hay una "ruralización" del mensaje es decir, es puesto en el contexto de la vida diaria del pueblo. Sin embargo, en este grupo hay una reinterpretación

¹³ "Las casadas están sujetas a sus propios maridos, como al Señor; porque el marido es cabeza de la mujer así como Cristo es cabeza de la iglesia, la cual es su cuerpo y él es su salvador" (Ef. 5:22-24).

mayor que en otros, como los Testigos de Jehová, que se puede apreciar en el apartado de creencias populares. Aquí es donde entra en juego la organización de los grupos: entre los Testigos las reuniones son en español y no existe una ruralización del mensaje debido a un control ideológico férreo que no permite la reinterpretación del mensaje en términos personales; entre las Asambleas de Dios existe una mayor permisividad en cuanto a creencias y costumbres propias del pueblo como el *hetz-mEEK*. Dentro de los católicos, el mensaje de los catequistas tiene menor fuerza de penetración, lo cual podría deberse en parte a que el pueblo posee costumbres consideradas por él como católicas y que los catequistas tildan de "supersticiones" (como el uso de amuletos, asistencia a los yerbateros, etc.) que hay que erradicar. También es importante el hecho de que el lenguaje utilizado por los catequistas muchas veces no es entendido por la gente del pueblo. Esto también ocurre con las Asambleas de Dios, donde la predicación es en maya, pero los cantos y las lecturas de la Biblia se hacen en español, y la misma gente dice no entender muchas veces la Biblia. El pastor justifica el uso del español en esos aspectos porque dice que la gente más joven casi no habla maya y es una forma de hacerlos participar. Con los Testigos no hay tantos problemas de lenguaje, debido al mayor dominio de español que tienen, gracias a la constante lectura.

Otro aspecto interesante es la eficacia de los métodos de proselitismo de cada uno de los grupos. Aproximadamente 85% de la población es católica, 9% Testigos de Jehová, 4% las Asambleas de Dios y 2% de la Iglesia Cristiana Emanuel. Si tomamos en cuenta que la labor proselitista de los Testigos de Jehová se inició cuando menos hace quince años en la comunidad y tiene actualmente un total de cuarenta miembros, su tasa de crecimiento es de 2.6 adeptos por año. Las Asambleas de Dios tienen un total de quince miembros en cinco años de labor, lo que da una tasa de crecimiento de tres adeptos por año. La Iglesia Cristiana Emanuel con dos años de trabajo y ocho miembros da una tasa de crecimiento de 4 miembros por año.

Aunque la Iglesia Cristiana Emanuel posee mayor tasa de crecimiento, nos parece que las Asambleas de Dios tiene mejores resultados en cuanto a proselitismo, ya que los ocho miembros de la Iglesia Cristiana son miembros de una sola familia evangelizada. Es importante hacer notar que la conversión en Oncán por lo general se da más a nivel familiar que personal, es decir, son familias completas las que se convierten.

Igualmente parece ser que son los hombres los primeros en aceptar el mensaje, y al convertirse los jefes de familia, ésta cambia de religión pues el padre es quien tiene la mayor autoridad dentro de ella. Decíamos que nos parece que las Asambleas de Dios tienen mayor éxito proselitista debido a la gran tolerancia que hay frente a las costumbres de la gente, la flexibilidad de los cultos, y el carisma del pastor. Así que mientras los Testigos de Jehová son quienes de manera más frecuente y constante se dedican a la predicación de su mensaje, las Asambleas tienen mayor triunfo.

Sin embargo, queda la interrogante sobre a qué se debe la penetración y éxito de los grupos no católicos en el área rural y sobre todo de grupos de características pentecostales o movimientos como los Testigos de Jehová, mientras que el avance de las denominaciones tradicionales o históricas parece ser lento. Así, las Asambleas de Dios son el segundo grupo en número de fieles en el campo yucateco (Fortuny, 1982:9), y según Meyer, este crecimiento de grupos pentecostales es similar en las regiones indígenas de Guatemala y en los barrios pobres de las ciudades de Brasil (Meyer, 1989:293). En Oncán, este avance parece corresponder a la debilidad que presenta la Iglesia Católica como institución en la comunidad, lo cual se refleja en la falta de sacerdote, y también a que en los grupos no católicos hay más espacios para la participación de los fieles que en el catolicismo. Sin embargo, no podríamos asegurar que éstas sean las razones principales o las únicas, ya que, como vimos, también entran en juego los problemas sociales y económicos.

El proselitismo católico se limita más bien a una invitación a la gente a participar en las reuniones y a evangelizar. Además sólo van a los hogares católicos sin tratar de trabajar entre los no católicos, ya que según sus propias palabras, no les interesa convertir a los no católicos al catolicismo, sino más bien, preparar a los católicos para que no cambien de religión, con lo que asumen una actitud claramente defensiva. Lo más interesante es el hecho de que el catolicismo se ha visto en la necesidad de imitar los métodos de proselitismo de los otros grupos, como las visitas domiciliarias con el uso de la Biblia para predicar aunque, como los mismos catequistas reconocen, no han logrado obtener un éxito notable, debido al poco interés del pueblo hacia los temas de predicación y a la falta de preparación de los catequistas para este tipo de actividad.

En Oncán los grupos religiosos no católicos predominan en algunas zonas del pueblo, por lo general las que se encuentran aledañas al tem-

plo, lo cual se debe a que éstos son contruidos en terrenos donados por los miembros. Sin embargo, la existencia de estas zonas (*vid.* mapa), no quiere decir que no haya miembros fuera de ellas.

Es común que la gente cambie varias veces de religión; la mayoría de los casos se encuentran entre los miembros de las Asambleas de Dios, donde hay algunas personas que del catolicismo pasaron a los Testigos de Jehová (aunque sin bautizarse) y finalmente al mencionado grupo.

Otro aspecto interesante es cómo construye cada grupo su identidad y cómo concibe a los otros. En el caso de las Asambleas de Dios, hay un sentido de identidad con otras denominaciones, principalmente con otros grupos pentecostales y con las denominaciones protestantes históricas. Esta identidad está basada en los conceptos protestantes de "iglesia invisible" e "iglesia visible".¹⁴ La Iglesia invisible está formada por todos aquellos que han sido redimidos por Cristo independientemente de su denominación, siendo la Iglesia visible la denominación misma (Nelson, 1965:85). Pero también parece ser que en Oncán esta identidad se refuerza mediante la negación del catolicismo; es decir, siempre tratan de demostrar que no son católicos, tanto en su discurso como en las actitudes.

Los Testigos de Jehová se consideran a sí mismos como la única religión verdadera, y tal parece ser que su identidad se construye a partir de la negación de todos los grupos religiosos cristianos, ya sean protestantes o católicos, a los que en conjunto denominan como la "cristiandad apóstata" que será destruida durante el "Armagedón". Esto resulta incluso en el vocabulario utilizado, donde al parecer se rechaza toda palabra que pueda relacionarlos con otros grupos. Por ejemplo: en lugar de "iglesia" se habla de "congregación"; en lugar de "cruz", "madero de tormento"; en lugar de "templo", "salón del reino"; en lugar de "Antiguo y Nuevo Testamento", "Escrituras hebreas y Escrituras griegas cristianas", etc.

En el caso de los católicos, la identidad frente a los otros grupos se basa en creencias distintivas del catolicismo como la veneración a la Virgen María, o de actitudes, como pudiera ser el caso de algunos hom-

¹⁴ Por ejemplo, un bautista y un presbiteriano se consideran mutuamente como cristianos miembros de una Iglesia universal bajo el gobierno de Cristo (Iglesia invisible), aunque reconocen las diferencias propias de sus denominaciones. Iglesia Bautista e Iglesia Presbiteriana (Iglesias visibles). La identidad entre las diferentes denominaciones se basa en la aceptación de los tres principios de la reforma protestante: la salvación por la sola gracia de Dios, la aceptación de ésta por la sola fe, y la aceptación de la Biblia como la única norma de fe.

bres para quienes el emborracharse lo consideran parte de su identidad como católicos.

Hablar de identidad nos lleva necesariamente a considerar la alteridad. Por lo que vimos, en Oncán unos desconocen las creencias de los otros, lo cual ocasiona que aparezcan rumores o chismes. Esto ocurre con mayor frecuencia entre los católicos. Una señora nos dijo, por ejemplo, que le habían contado que en las reuniones de los Testigos de Jehová, la gente "se quitaba la ropa". Otro informante apuntó que había escuchado que los de las Asambleas de Dios no enterraban a sus muertos sino que "los tiraban al monte". Es también común entre los católicos pensar que la gente se cambia de religión porque "les ofrecen dinero", porque "los engañan" o porque desean dejar vicios, principalmente el del alcohol.

Los Testigos de Jehová muestran desconocimiento acerca del grupo de las Asambleas de Dios, a los que confunden con "sabatistas" (Adventistas del séptimo día); mencionan, por ejemplo, que ellos "cobran diezmo y nosotros no". A su vez, los de las Asambleas de Dios aseguran ser diferentes de los católicos porque no "adoran" imágenes, además, los católicos dicen que "hay que salvarse por obras".

Acerca de las imágenes, tanto entre los católicos como entre quienes no lo son se cree que la imagen es el santo en sí, por lo que es común que los no católicos digan que no veneran las imágenes de yeso pues éstas "no pueden oírnos" y que no pueden ser los santos porque están hechos por hombres. Se confunden, por tanto, el significante y el significado.

Este desconocimiento del otro lleva a conflictos dentro de la comunidad, generalmente del lado católico. A las personas que se cree están asociadas a grupos no católicos no se les permite la entrada a la iglesia y por lo general se trata de no tener contacto con ellos. Tanto los Testigos como los de las Asambleas nos informaron que los insultan cuando salen a predicar y que han recibido amenazas de que les van a quemar sus templos. Ante esto, los católicos dicen que dichos grupos, y en especial los testigos, son muy agresivos en sus prédicas, ya que les dicen que su religión "es del Diablo" y que se van a condenar si no se salen de ella, y si les responden, es sólo para defender su fe.

Sin embargo, también en el lado no católico hay muestras de intolerancia hacia otros grupos. Un ejemplo claro de esto es lo que nos pasó en la Iglesia Cristiana Emanuel donde, como ya mencionamos, nos prohibieron la entrada al confundirnos con católicos.

La separación entre los grupos es casi total, sobre todo en lo que se refiere al aspecto ritual: no puede haber matrimonios, ni compadrazgo

entre miembros de distintas religiones. En el ámbito familiar, y más en la familia nuclear, generalmente, no existen conflictos, ya que la conversión es más familiar que individual. Existen, no obstante, casos de familias extensas cuyos miembros pertenecen a distintas religiones y sin embargo no hay conflictos fuertes entre ellos, más que la separación ritual de los mismos (*vid.* figura 1).

El no respetar dicha separación ritual puede ser causa de expulsión entre los Testigos de Jehová (por asistir a cultos o fiestas religiosas de otras denominaciones, y aceptar ser padrinos en alguna ceremonia, etc.), todo esto considerado como apostasía. Otras causas de expulsión son la práctica del adulterio o la aceptación de transfusiones de sangre. Los demás miembros de la congregación tienen prohibido tener contacto con los expulsados y a éstos sólo se les permite regresar mediante el arrepentimiento público. A decir del anciano, en Oncán nunca ha habido un caso de expulsión. En las Asambleas de Dios únicamente se expulsa a algún miembro en caso de que cometa alguna falta que cause daño "espiritual" (por ser un mal ejemplo) al resto de la comunidad, siendo aceptado de nuevo también mediante el arrepentimiento público. Tampoco se han dado casos de expulsión en la comunidad.

El principal símbolo de identidad entre los católicos es la Virgen María, patrona del pueblo en su advocación de la Inmaculada Concepción. No es pues extraño que la cuestión de María sea uno de los puntos de controversia más fuerte entre católicos y los que no lo son. Tanto para las Asambleas de Dios como para los Testigos de Jehová, María no debe recibir ningún tipo de veneración, ya que el único digno de recibir culto es Dios. Tampoco creen en su virginidad perpetua, en su inmaculada concepción, ni en su ascensión.

Aquí queremos analizar cómo ven los grupos no católicos una devoción a la Virgen María de carácter popular y de aparición reciente en Oncán: la "Virgen del comal". Esta es una supuesta aparición de María en una colonia de Mérida (Mulchechén). Según cuenta la gente del pueblo, una señora que vive en esa colonia y que se acababa de convertir al protestantismo mandó quemar todas sus imágenes religiosas, incluida una imagen de la Guadalupana. Mientras su sirvienta cocinaba, apareció en el comal la imagen de dicha Virgen. Después de tratar de borrarla con un gancho y al ver que ésta no desaparecía, lo tomó como un mensaje de la Virgen y colocó la imagen en un altar fuera de su casa. No sabemos cómo llegó a Oncán la noticia, pero la gente comenzó a ir a ver el comal y a llevarle flores y veladoras. Incluso, aunque no ha habido algún caso de curación milagrosa, van los enfermos a pedir a la Virgen por su salud.

Para los no católicos, esta aparición es obra del Diablo que trata de engañar a los católicos. Como mencionó el pastor de las Asambleas de Dios, "es sólo un engaño para tratar de aumentar la fe de la gente", y considera que es común que los católicos empleen este tipo de artimañas. Sin embargo, para nosotros es significativo que la aparición de la Virgen haya ocurrido a una persona protestante, y pensamos que es una forma en que la religiosidad popular católica trata de "defenderse" de los grupos no católicos, a la vez que afirma su identidad en torno a la imagen.

Aunque los no católicos nieguen poseer una religiosidad popular, ésta existe como ya hemos mencionado en el apartado de creencias populares, donde vemos que hay una reinterpretación del mensaje religioso, aunque más pronunciado en las Asambleas de Dios que entre los Testigos de Jehová. Incluso en los primeros encontramos formas de devoción que sustituyen a las católicas. Por ejemplo, aunque practican el culto a imágenes religiosas, a la Biblia la colocan en un altar con flores y se le atribuye cierto poder milagroso como el expulsar los demonios de la casa donde se coloca abierta sobre el altar.

Estas y otras muchas consideraciones hacen clara la importancia del problema de la religiosidad popular protestante, un tema poco tratado por los trabajos antropológicos, por lo menos en Yucatán, y que presenta aspectos muy interesantes, como la forma en que son asimiladas por la gente las nuevas creencias religiosas, pues según asienta Santana:

La interpretación del discurso protestante depende en gran medida de las condiciones objetivas de existencia de los receptores del mensaje. La relación del protestantismo y los adeptos no es pasiva, ya que tanto la religión protestante influye en la vida de los adeptos como éstos actúan sobre el protestantismo al refuncionalizarlo y hacerlo más coherente *para la explicación de su entorno y de su mundo* (Santana, 1984: 352).

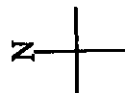
Mapa del ejido de San Mateo

Simbología

- Terreno claramente delimitado
- - - Terreno no delimitado
- Pozo
- T Tienda
- ▲ Cancha
- ▬ Terreno pavimentado
- 1 Templo católico
- 2 Templo Testigo de J.
- 3 Templo Asambleas de Dios
- 4 Templo
- 5 Primaria
- 6 Kinder
- 7 Comisaría

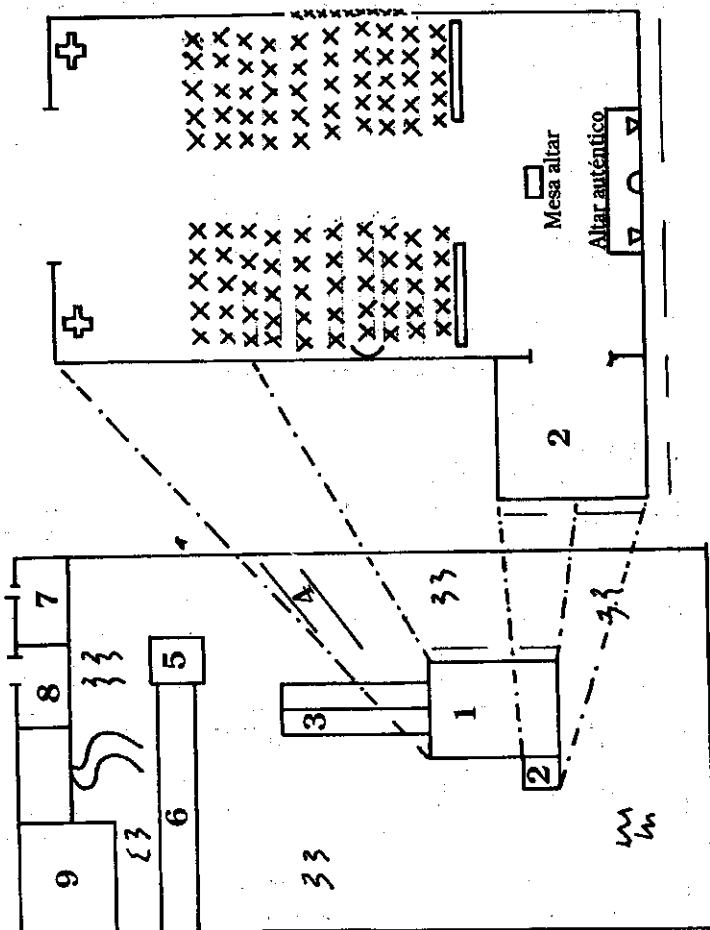
Map labels: A Mérida, A Tixcocab, Hacienda, Casa principal, Tierras ejidales, Tierras ejidales, Tierras ejidales, ejidales.

TEMPLO CATÓLICO

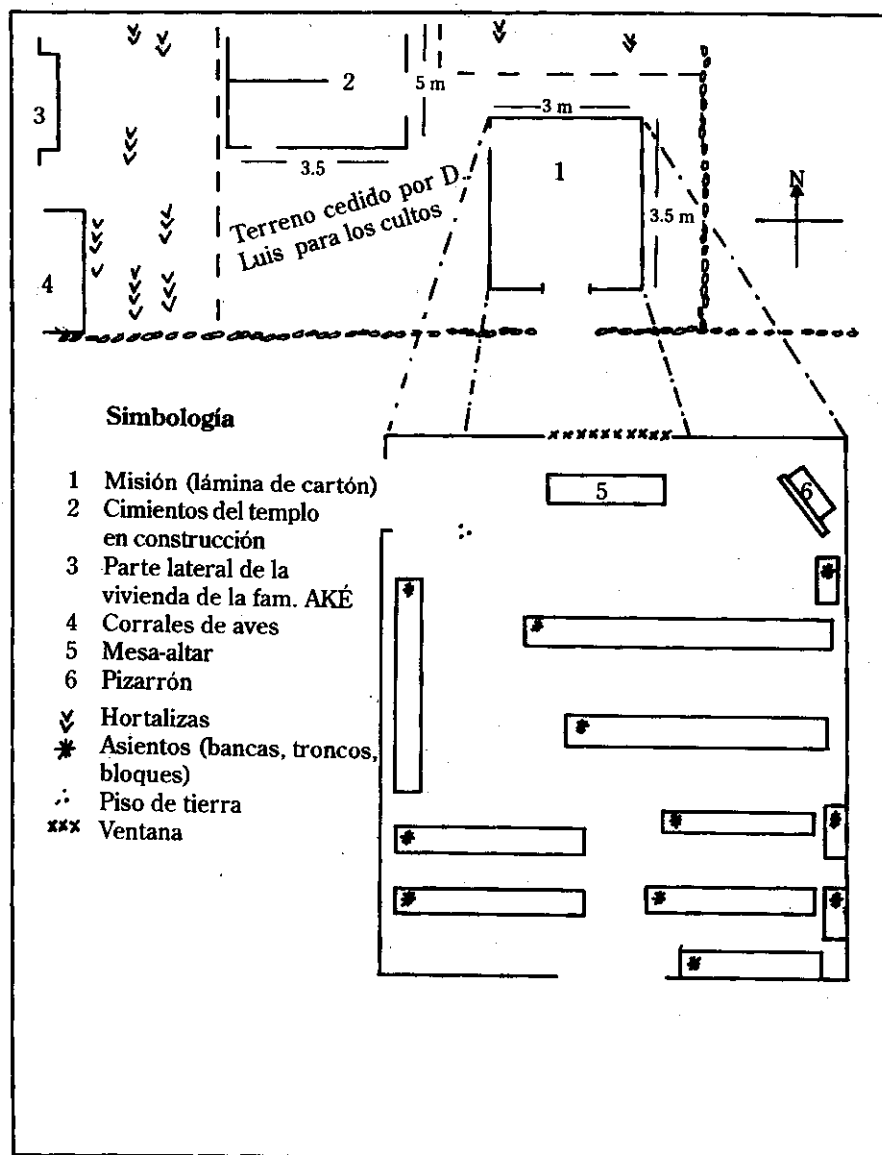


Simbología

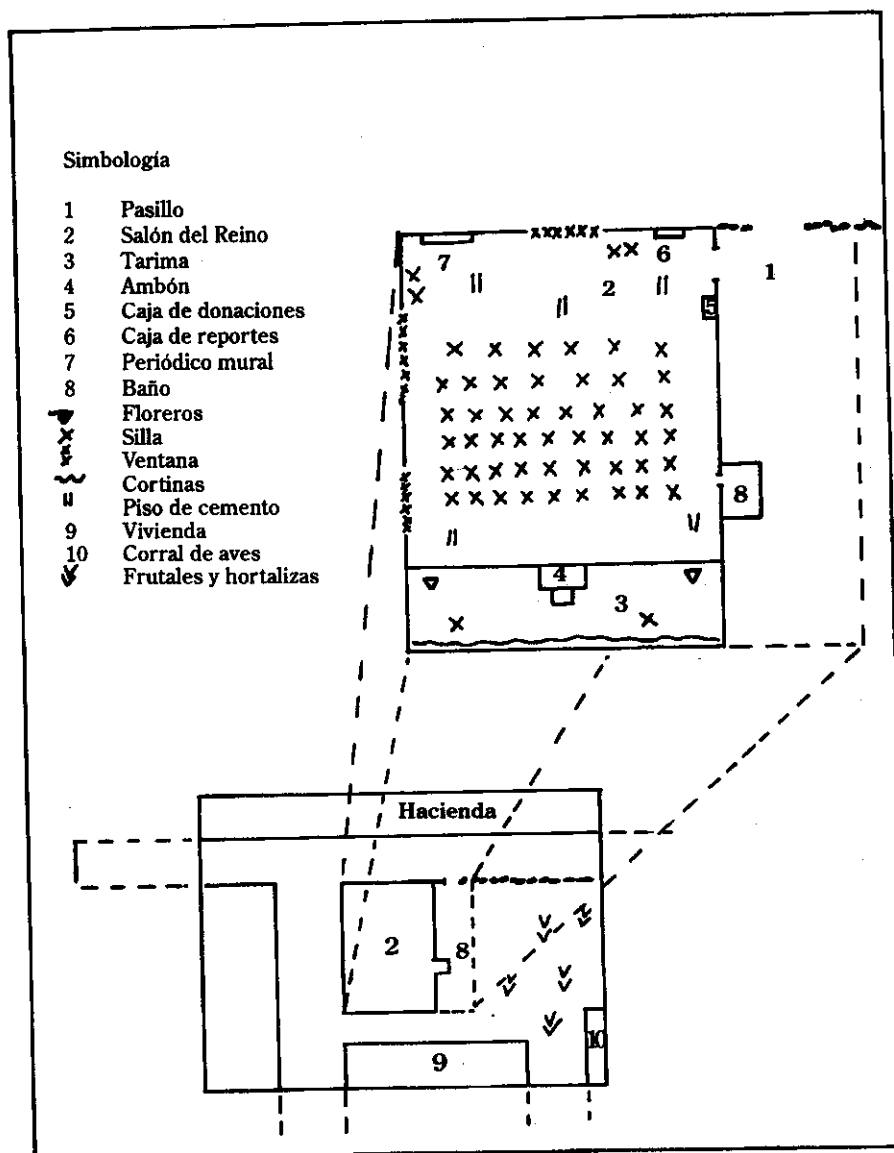
- | | | |
|---|------------------|---|
| 1 | Templo | + |
| 2 | Sacristía | + |
| 3 | Pasillo techado | ~ |
| 4 | Camino de acceso | ~ |
| 5 | Aljibe | ~ |
| 6 | Canales de riego | ~ |
| 7 | Comisaría | ~ |
| 8 | Conasupo | ~ |
| 9 | Kinder | ~ |
| | Brecha | ~ |
| | Maleza | ~ |
| | Ventana | ~ |
| | Imagen de María | ~ |
| | Imagen de Cristo | ~ |
| | Nicho con imagen | ~ |
| | Cruz de madera | + |
| | Entrada | + |



ASAMBLEA DE DIOS. (Templo)



TESTIGOS DE JEHOVÁ



Referencias bibliográficas

- Alcántara, Miguel.
 1995 *El expositor*, ECCAD, México.
- Amatulli, Flaviano,
 1993 *Diálogo con los protestantes*, Edit. Apóstoles de la Palabra, México.
- Carrera, Antonio.
 1992 *Los falsos manejos de los testigos de Jehová*. Ed. Camino, México.
 1994 *Catecismo de la iglesia católica*, Coeditores Católicos de México, México.
- INEGI.
 1992 *Censo General de Población y Vivienda 1990*, México.
 1993 *¡Despertad!*, vol. 74, núm. 7, 8 de abril, Edit. Ultramar, México.
 1994 *¡Despertad!*, vol. 74, núm. 24, México, 22 de octubre, Edit. Ultramar.
 1994 *¡Despertad!*, vol. 74, vol. 75, núm. 20, 22 de octubre, La Torre del Vigía, México.
 1996 *¡Despertad!*, vol. 77, núm. 1, 8 de enero, La Torre del Vigía, México.
¡Despertad!, vol. 77, núm. 2, 22 de enero, La Torre del Vigía, México.
- Fernández, Domingo.
 1985 *Los falsos testigos de Jehová*, Casa bautista de publicaciones, Estados Unidos de Norteamérica.
- Fortuny, Patricia.
 1982 "Inserción y difusión del sectarismo religioso en el campo yucateco", *Yucatán: Historia y economía*, núm. 33, septiembre-octubre, Editorial DEES, México, pp. 3-21.
-
- 1994 "Una creencia más intelectual que mística" *Boletín*, núm. 114, Escuela de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, México, pp. 41-59.
- 1992 *La Atalaya*, vol. 113, núm. 4, 15 de febrero, Edit. Ultramar, México.
- 1993 *La Atalaya*, vol. 114, núm. 8, 15 de abril, Edit. Ultramar, México.
- 1994 *La Atalaya*, vol. 115, núm. 4, 15 de febrero, Edit. Ultramar, México.

- 1994 *La Atalaya*, vol. 115, núm. 7, 1 de abril, Edit. Ultramar, México.
- 1995 *La Atalaya*, vol. 116, núm. 4, 15 de febrero, Edit. La Torre del Vigía, México.
- 1996 *La Atalaya*, vol. 117, núm. 7, 15 de febrero, La Torre del Vigía, México.
- 1996 *La Atalaya*, vol. 117, núm. 9, 1 de mayo, La Torre del Vigía, México.
- 1989 *La Biblia*, versión latinoamericana, Edit. Paulinas/Verbo Divino, España.
- 1987 *La Biblia*, versión del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Nueva York.
- 1960 *La Biblia*, versión Reina-Valera, Sociedades Bíblicas en América Latina, México.
- Mayer, Jean.
- 1989 *Historia de los cristianos en América Latina*. Siglos XIX y XX, Vuelta, México.
- Nelson, Wilton.
- 1965 *Los testigos de Jehová*; Casa Bautista de publicaciones, Estados Unidos de Norteamérica.
- Pimentel, Guadalupe
- 1994 *Hacia una liturgia indígena*, Progreso, México.
- Reyes Hernández, Arturo.
- 1994 *El expositor. Por la defensa del evangelio. Apologética contemporánea*. Edit. ECCAD, México.
- Santana Rivas, Landy.
- 1984 "Existe un protestantismo oficial y un protestantismo popular?", en Francisco Anda Vela (coord.) *Capitalismo y vida rural en Yucatán*, Edit. CIR, México, pp. 347-354.
-
- 1987 *Protestantismo y sus implicaciones sociales en el campo yucateco*, tesis, Licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán, México.
- 1984 *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, en Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, III, Edit. Parroquial de Clavería, México.
- Testigos de Jehová.
- 1995 *El conocimiento que lleva a la vida eterna*, Edit. La Torre del Vigía, México.

-
- 1990 *El hombre en busca de Dios*, Edit. Ultramar, México.
-
- 1978 *Mi libro de historias bíblicas*, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Nueva York.
-
- 1977 *Nuestro gobierno mundial entrante... el reino de Dios*, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Nueva York.
-
- 1982 *Usted puede vivir para siempre en el paraíso en la Tierra*, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Nueva York.
- Zanuso, Hermenegildo.
- 1989 *Iglesias y sectas*, Parroquial de Clavería, México.

LA EDUCACIÓN INDÍGENA EN CHIAPAS. EXPERIENCIAS DE LOS TZELTALES DURANTE LA DÉCADA DE 1950¹

SUSANA VILLASANA BENÍTEZ
ÁNGEL MARTÍNEZ MENDOZA

*Dedicamos este trabajo a la memoria de la
Dra. Nancy Modiano Rubinova[†],
quien con sus enseñanzas nos acercó al mundo indígena.*

Introducción

A lo largo de la historia social mexicana, los gobiernos dirigentes del país han instrumentado una serie de políticas para el desarrollo, entre las que se encuentran las de carácter social, como la política educativa, la de salud y la agraria; de éstas, la política educativa dirigida a los grupos indígenas, en ciertos casos ha tenido la finalidad de incorporar al desarrollo nacional las regiones en donde se localizan estos grupos sociales y, en otros, con objetivos claros ha planteado eliminar la presencia de estos grupos a través de la desaparición de las formas lingüísticas, socioculturales y de resistencia que aún conservan.

¹ El presente trabajo forma parte de una investigación realizada en la década de 1980, denominada "La educación indígena al grupo tzeltal en el periodo de 1946 a 1960. El caso de cinco comunidades en los Altos de Chiapas". La realización del trabajo de campo se llevó a cabo de 1981 a 1983.

En una primera instancia, el instrumento de gobierno, en materia educativa, fue la implantación de un sistema político de carácter autoritario; con éste se desplegaron de manera directa políticas de desaparición sociocultural en las que el aspecto educativo jugó un papel relevante, cuyo objetivo fue el de transmitir la enseñanza escolarizada a los niños indígenas exclusivamente a través del español, sin reconocer la importancia de los idiomas maternos y de la misma manera sus formas de desenvolvimiento cultural y social.

Tal política educativa impositiva comprende los periodos de la Conquista, la Colonia, el Independiente, la Reforma, el Porfiriato, el de la confrontación de las facciones durante la Revolución Mexicana y el Maximato.

Al término del proceso revolucionario, iniciado en 1910, los regímenes políticos que se sucedieron llevaron a cabo, tanto en la teoría como en la práctica, una serie de políticas dirigidas hacia los grupos indígenas del país, las que se distinguieron por su carácter paternalista, ya que protegían al indígena, brindándole los mínimos de bienestar social: educación, salud, caminos, energía eléctrica, etc., pero a la vez, introduciendo mecanismos de control político e ideológico.

En este sentido, la política instrumentada después de la Revolución Mexicana fue la de reconocer la existencia de grupos sociales diferentes respecto a su situación económica y social. Así, todas las dependencias del estado, principalmente las del sistema educativo, se dedicaron al "conocimiento" de las culturas indígenas, de su organización social y de las lenguas que hablan; dicho periodo comprende los gobiernos de Lázaro Cárdenas, Ávila Camacho, Miguel Alemán y Ruiz Cortines.

Esta última etapa fue para el estado mexicano un constante reflexionar sobre la manera más adecuada de introducirse, por medio de la educación, a las regiones indígenas, de tal manera que encontramos en las diferentes entidades federativas de la República Mexicana, la participación del estado expresada en una gran variedad de proyectos educativos y de desarrollo destinados a este tipo de población.

Para el caso de Chiapas, en los diferentes periodos históricos, se realizaron diversas experiencias educativas tales como la acción evangelizadora de los curas después de la Conquista, la instalación de la Escuela Central de Indígenas en 1882, la Escuela Primaria de San Juan Chamula en 1905 y el establecimiento de las Escuelas Rudimentarias en el año de 1911.

A partir del periodo posrevolucionario, en Chiapas, encontramos el establecimiento de las Escuelas Rurales en 1921; la presencia de las Mi-

siones Culturales que iniciaron sus labores en esta entidad a partir de 1926; la incursión del Instituto Lingüístico de Verano establecido por convenio entre este organismo y el gobierno mexicano en 1935; la creación del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas en el ámbito federal en 1936, y por último, la visión integral del Estado para la atención a los grupos indígenas del país con la instalación del primer Centro Coordinador Indigenista en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en 1950, el cual tuvo la finalidad de atender en diferentes aspectos a los grupos indígenas localizados en la zona de Los Altos de Chiapas.

La importancia de este trabajo es conocer un poco más a fondo el periodo histórico en el que se impulsaron las ideas indigenistas y en el cual la antropología social aplicada jugó un papel de enlace entre la política del Estado mexicano y quienes la implantaron en las comunidades indígenas; así, el objetivo de este trabajo es presentar las opiniones de los participantes directos de la política educativa de los años cincuenta: los promotores culturales bilingües y los ex alumnos.

Para la realización de este trabajo se consideró el papel que desempeñó el Instituto Nacional Indigenista (INI) al promover la instalación de las primeras escuelas indígenas de educación básica en dicha entidad, con un carácter diferente al que hasta ese momento se había dado, ya que el INI fue la institución encargada de introducir la educación primaria con un enfoque bilingüe en la enseñanza.

Tal política tuvo un impacto muy fuerte en los pueblos indios, debido principalmente a que los encargados de difundir este tipo de educación fueron miembros de extracción indígena de la región, lo que a su vez permitió una mejor difusión de la educación. El diseño curricular formó parte del programa de desarrollo social y económico instrumentado por el INI, institución en la que se consideraban diversos aspectos del desarrollo social tales como la salud pública, la economía, el desarrollo de la comunidad y la educación (entendiendo por ello la enseñanza básica de la lectura, la escritura y las matemáticas), razones por las que el conocimiento del proceso educativo y sus implicaciones son de gran interés.

Notas metodológicas

Para llevar a cabo la investigación se consideró al personal que participó directamente en el proceso educativo, el cual fue nativo de las comuni-

dades indígenas en donde se establecieron los centros escolares, además de ser conocedores del medio geográfico y social, de las costumbres y de la lengua nativa. Por último, se realizó un seguimiento de algunos ex alumnos quienes vivieron esa experiencia de la educación indígena.

Se seleccionó a 13 de los 26 promotores tzeltales que participaron en el proceso de 1951 a 1954, y que representan el 50% del total.

De la misma manera fueron entrevistados 41 ex alumnos (39.8%), que constituían parte de las tres primeras generaciones, los cuales se eligieron de una lista de ciento tres ex alumnos proporcionada por los promotores entrevistados.

Además, se seleccionaron cinco comunidades tzeltales: Chanal, La Libertad, La Independencia, Mesbiljá y Bumiljá, en las que se instrumentó el programa educativo del INI.

Los criterios principales para llevar a cabo la investigación en las cinco comunidades tzeltales fueron: que en estas comunidades se fundaron las primeras escuelas con promotores que dominaban la lengua tzeltal; que la gente que habitaba esos lugares era casi en su totalidad monolingüe en tzeltal y por el fácil acceso para llegar a las localidades.

La selección de cada uno de los lugares de estudio, en particular, se hizo por las siguientes razones:

Chanal, porque fue en la cabecera municipal en donde se fundó la escuela y no en las localidades, como se llevó a cabo en otros municipios.

La Libertad y La Independencia, porque estas comunidades se fundaron cuando se introdujo la escuela, ya que su población formaban parte de una finca.

Mesbiljá y Bumiljá, porque al instalarse la escuela se acentuó más en la población el protestantismo y así también porque al momento de la realización de la investigación estas comunidades presentaban poco cambio en su desarrollo socioeconómico.

La educación indígena según la perspectiva de los participantes

Los promotores

Al iniciar la puesta en marcha del primer Centro Coordinador Indigenista (CCI), localizado en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, se requirió formular los planes y programas educativos dirigidos a la población in-

dígena de Los Altos de Chiapas, para lo cual el INI necesitó contratar personal con el fin de capacitarlos como promotores de la educación, esto es, capacitarlos en el conocimiento de lo que implica el desarrollo de la comunidad en todos sus aspectos, principalmente en el relacionado con la educación básica, para que posteriormente pudiera revertir este aprendizaje en las comunidades donde fueran designados.

Cincuenta y seis fueron las personas seleccionadas para emprender el proyecto educativo, todos ellos de la región colindante a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas: 26 de la zona tzeltal y 30 de la tzotzil.

Con el fin de conocer la opinión de los promotores respecto a esta política educativa de la que fueron partícipes, se entrevistaron a trece promotores del grupo indígena tzeltal que representan el 50% de los primeros promotores tzeltales, cuyas características generales fueron las siguientes:

De los trece promotores, siete pertenecían al municipio de Oxchuc, cuatro a Chanal, uno a Ocosingo y otro a Huixtán. Las edades de los promotores al entrar al servicio educativo oscilaban entre los 16 y los 27 años, y al momento de la entrevista sus edades variaban de los 42 a los 61 años. La contratación de estos promotores fue entre 1951 y 1954, siendo como sigue: cinco contratados a partir de 1951, uno en 1952, cuatro en 1953 y tres en 1954.

Los requisitos solicitados para entrar a trabajar de promotores fueron los siguientes: constancia del último grado escolar aprobado en educación básica; el acta de nacimiento; saber leer y escribir en español, aunque esto fuera con una comprensión mínima del mismo; el conocimiento de la lengua tzeltal, de las costumbres y de las tradiciones de la población de la región en donde laborarían; la cédula cuarta; fotos y otros documentos tales como carta de recomendación y de buena conducta extendidas por el presidente municipal, certificado de salud y el estado civil.

Cabe hacer notar que no importaba que los individuos contratados fuesen o no de la localidad a donde serían designados para trabajar, lo que se necesitaba era penetrar a las regiones en donde se localizan y habitan estos grupos sociales y extender, a través de la educación, la ideología de la revolución mexicana que enarbolaba la clase gobernante en su proceso de legitimación, como un gobierno instalado por derecho y que otorga derechos a todos los ciudadanos mexicanos. En este caso, los habitantes de las zonas indígenas tenían justa razón en demandar al Estado la educación básica necesaria, por medio de las personas contratadas.

En la entrevista a los promotores se les hizo varias preguntas y se trataron las siguientes temáticas de interés:

- ¿Cómo pensó que sería el trabajo de promotor?
- Conocer la opinión del promotor sobre el tipo de educación indígena que se llevó a cabo durante ese periodo.
- Conocer el tipo de problemas personales que pudo haber tenido cada uno de los promotores en la localidad de trabajo.
- ¿Le hubiera gustado que alguno de sus hijos fuera promotor?
- ¿Ha tenido algún cargo civil o religioso?
- ¿Qué tipo de cargos ha desempeñado?
- ¿En su casa, hablan el tzeltal?
- ¿Sabe usted por qué se fundó el primer Centro Coordinador Indigenista en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas?
- ¿Conoce usted otras dependencias del gobierno que trabajaron en la región para beneficio de las comunidades?
- ¿Cómo se enteró del trabajo de promotor?
- ¿Le dieron cursos de capacitación?
- ¿Le explicaron cómo atender los asuntos de la comunidad?
- ¿Sabía a quien dirigirse para resolverlos?
- ¿Cuáles fueron los principales problemas que encontró?
- Cuando tenía algún problema en la comunidad ¿cómo lo resolvía?
- ¿Cómo era la comunidad que atendió como promotor?
- ¿Qué beneficios tuvo la gente de la comunidad al instalarse la escuela?
- Conocer qué reacción tuvo la gente de la comunidad cuando se enteró de la instalación de la escuela.
- A través de los años ¿la gente de la comunidad ha cambiado en su forma de ser o en su forma de pensar en la vida?
- ¿Recuerda usted el nombre de alguno de sus ex alumnos?
- ¿Dónde podemos localizarlos?

En cuanto a la pregunta ¿cómo pensó que sería el trabajo de promotor?, 46% de los entrevistados señalaron las actividades que debían desarrollar, o sea, las actividades que realiza un maestro federal, el enseñar a leer, a escribir e instruir a la gente de la comunidad a saber “vivir mejor”; 31% se expresó de manera contradictoria, por un lado, que no sabían qué actividades habrían de desarrollarse y por otro lado dijeron que el personal técnico del Centro Coordinador Indigenista les explicaba qué

funciones y actividades debía cubrir un promotor, actividades referidas al desarrollo comunitario; las respuestas del 23% restante se ubicaron fuera de contexto.

Respecto a la opinión sobre el tipo de educación indígena que se llevó a cabo durante ese periodo, las respuestas proporcionadas fueron las siguientes: diez (77%) expresaron a secas que fue bueno el servicio que dio el INI, dos (15%) explicaron que fue fomentada la competencia entre las comunidades para pedir que se les asignaran más promotores y que la educación vino a despertar a la gente de las localidades y la última opinión (8%) exteriorizó no pensar nada sobre este hecho.

A pesar de la falta de confiabilidad en lo expresado, ya que se nos identificaba como personas que laborábamos en alguna dependencia federal, los promotores explicaron que gracias al INI la gente de la región ha despertado, pues ahora sabe defenderse con el poco español que habla para poder comprar y vender sus productos a mejor precio, tiene conocimiento de que existen leyes que la protegen, entiende lo que hablan los individuos que vienen de fuera y no conocen el tzeltal y comprende las condiciones para su contratación en las fincas en lo referente a tener mejores salarios.

Hubo otras preguntas que les fueron planteadas de índole personal y familiar, siendo las siguientes:

En cuanto al tipo de problemas personales que pudo haber tenido cada uno de los promotores en la localidad de trabajo, 69% contestaron que sí tuvieron problemas, pero no explicaron las causas, y 31% contestaron que no tuvieron problemas.

La pregunta de si les hubiera gustado que alguno de sus hijos fuera promotor, 62% dijeron que sí, sin dar más explicaciones al respecto y 38% que no; en la opinión de uno de ellos se observó esta actitud negativa porque a su hijo no le quisieron dar la plaza de promotor y dijo, con cierto orgullo, que éste es economista.

Respecto de la pregunta de que si han tenido algún cargo civil o religioso y el tipo de cargos desempeñados, la mayoría de los promotores contestaron haber ocupado diversos cargos de orden político, civil y religioso. Los tres restantes expresaron que no han tenido la oportunidad para desempeñar algún cargo ni tampoco han sido elegidos como autoridades.

CUADRO 1. ¿Ha ejercido algún cargo?

	Núm.	%
Sí	10	77
No	3	23
Total	13	100

Lista de cargos ejercidos por el promotor:

- Presidente municipal
- Delegado del Partido Revolucionario Institucional (PRI)
- Delegado del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE) en la región
- Miembro de la Delegación del Consejo Supremo Tzeltal ante el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI)
- Presidente de la Junta de Materiales del Municipio
- Presidente de los Bienes Comunales del Municipio
- Auxiliar del Subprograma de Castellанизación
- Presidente del Comité de Educación
- Mayordomo
- Secretario de la Acción Católica

La última pregunta referente a las características generales de los promotores fue la de conocer si en su casa la mayor parte del tiempo hablan el tzeltal. Las opiniones fueron las siguientes: ocho (62%) consideraron que es muy importante no perder esta forma de comunicación (la lengua tzeltal), para esto, piden a sus hijos que conversen en tzeltal sobre lo que pasa en la escuela, en la comunidad, en el pueblo más cercano a la ciudad, de las tareas que les corresponde realizar en el campo y en el hogar, para la compra y venta de sus productos, al acudir a las asambleas que se promueven tanto en la escuela como en la comunidad y se lleven a cabo en la lengua materna, así como también en el trato

cotidiano en las calles de la localidad.

De las otras opiniones, cinco (38%) expresaron que el español domina en el hogar, ya que consideran que no se necesitará más del tzeltal en los años venideros. De lo expuesto, se desprende que la mayoría de estos promotores aún conserva fuertemente un aspecto representativo de la cultura tzeltal como lo es el idioma.

Continuando con el análisis cuantitativo de las preguntas, serán en este caso las concernientes al segundo apartado de la entrevista, que es parte fundamental del trabajo realizado, y que se refiere a la concepción de los informantes sobre lo que significó para ellos la política indigenista y sus implicaciones para la población tzeltal en su conjunto.

En cuanto a la pregunta ¿sabe usted por qué se fundó el primer Centro Coordinador Indigenista en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas?

CUADRO 2. ¿Sabe por qué se fundó el CCI en SCLC?

	Núm.	%
Sí	12	92
No	1	8
Total	13	100

Se expresaron tres razones: a) porque había una población indígena bastante numerosa, b) por los estudios antropológicos y lingüísticos que venían realizándose en la región y c) por la celebración del Congreso Indigenista realizado en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán en 1940. Uno no la contestó por carecer de elementos.

Respecto a la pregunta de la existencia de otros organismos que trabajaron para el beneficio de estas comunidades, nueve (69%) desconocían que hubiera organismos federales o privados que trabajaran para el beneficio de la población indígena de la región. En cambio, las cuatro opiniones restantes (31%), manifestaron que sí hubo otros organismos que laboraban en la zona, las instituciones eran: el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas con su delegación regional ubicada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, el Instituto Lingüístico de Verano y

un Centro de Salud por parte de la Secretaría de Salubridad y Asistencia.

A cerca de la pregunta ¿cómo se enteró del trabajo de promotor? Las respuestas fueron las siguientes: seis (46%) se enteraron por medio de los maestros que tuvieron cuando cursaron sus primeros años de la primaria y los siete restantes (54%) por la propaganda que realizó el Centro Coordinador Indigenista en las comunidades.

En lo referente al tipo de cursos de capacitación y los temas que cubría, se dijo lo siguiente: los trece (100%) expresaron que sí se les capacitó en los temas de introducción a la lingüística y el papel de la misma en el proceso de enseñanza - aprendizaje; primeros auxilios y su aplicación para la comunidad; en la promoción de nuevos cultivos, en la introducción de huertos familiares y hortalizas que ayudarían a la economía de las familias indígenas; la tramitación ante el cci y el gobierno federal para que se introdujeran los servicios de agua potable, luz eléctrica, en requerimientos de material para la construcción; y en la resolución de problemas en la tenencia de la tierra.

Señalaron que quienes los capacitaron en un principio fue personal del Instituto Lingüístico de Verano y posteriormente maestros federales oriundos del estado de Oaxaca, junto con el personal técnico del Centro Coordinador Indigenista.

De la pregunta: ¿le explicaron cómo atender los asuntos de la comunidad?, los promotores dijeron sí saber a quién acudir para resolver los asuntos de la comunidad. Principalmente serían las autoridades del cci, más adelante acudirían con las autoridades municipales y de la entidad federativa y si no existía el tiempo suficiente para trasladarse al cci, ellos tomarían la decisión de orientar y organizar a la población de la localidad. La otra opinión mencionó que a él no se le comunicó cómo atender los asuntos de la comunidad.

CUADRO 3. ¿Le explicaron cómo atender los asuntos de la comunidad?

	Núm.	%
Sí	12	92
No	1	8
Total	13	100

Por lo que toca a la pregunta ¿cuáles fueron los principales problemas que encontró?, los trece promotores (100%) consideraron lo siguiente: en siete comunidades encontraron problemas relacionados con la tenencia de la tierra, la falta de local para la instalación de la escuela y, en su caso, la falta de terreno para la construcción de la misma; en cuatro comunidades detectaron, fundamentalmente, problemas de salud en la población, y en dos comunidades (La Libertad y la Independencia) el problema mencionado fue que todavía no estaban formadas como localidades, su población tenía la condición social de peones acasillados, donde las características de trabajo y de vida se desenvolvían como si no hubiera pasado la Reforma Agraria en esta zona; las localidades mencionadas se formaron con la instalación de la escuela y por la iniciativa de los promotores para asegurarles un terreno, el cual fue comprado a través de la intervención del cci.

Es importante hacer notar que los problemas que mencionaron para cada una de las comunidades fueron los más relevantes; sin embargo, en siete lugares hubo otros relacionados con la preferencia religiosa. La rivalidad entre el protestantismo y el catolicismo es un elemento de división en las comunidades; en donde se observó más este hecho fue en Chanal, Mesbiljá y Bumiljá.

La siguiente pregunta tuvo la finalidad de conocer el grado de solidaridad existente, el compañerismo, la cooperación entre los promotores, el saber si cada cual resolvía los asuntos que les presentaba la comunidad o se daban consejos entre sí y hasta qué punto era aceptado el criterio de la dependencia federal.

Las respuestas fueron: los trece promotores (100%) manifestaron que sí se comunicaban entre sí, ya que se les reunía quincenal o mensualmente en el cci, además se comunicaban con el director y el personal técnico que los había capacitado; asimismo procuraban visitarse para comentar cómo los trataba la gente de la comunidad en cuanto a hospedaje, alimentación y aceptación, y entre ellos se aconsejaban cómo resolver las diversas situaciones que se les iban presentando.

Respecto a las características que tenía la comunidad que se atendió: once (85%) opinaron que las viviendas se encontraban dispersas y que no tenían servicios por parte de alguna dependencia federal. Sólo dos (15%) manifestaron que había una escuela (Chanal), pero era atendida por maestros federales que no dominaban el tzeltal y por tanto desconocían las formas culturales de esta población, lo cual redundaba en un pésimo aprendizaje.

Acerca de los beneficios que tuvo la gente de la comunidad al instalarse la escuela, los trece promotores (100%) consideraron que habían sido muchísimos los beneficios, como son los casos siguientes:

- Los jóvenes continuaron estudiando
- Algunos ex alumnos se formaron como promotores
- Se construyeron edificios escolares
- Se mejoraron las técnicas de cultivo
- Se logró la organización escolar completa (1º a 6º grados)
- Se impulsó la avicultura y la porcicultura
- Tienen servicios de salud
- Se logró obtener la compra de terreno para fundar dos nuevos centros de población.

En cuanto a la reacción de la gente cuando se enteró que se iban a dar servicios educativos en sus localidades: once promotores (85%) apreciaron que la gente los recibió bien por la explicación que les dio el promotor acerca de la utilidad que tendría el establecimiento del centro escolar. Desde un primer momento, la gente colaboró en la construcción de las aulas, mandó a sus hijos a la escuela y en algunos casos solicitaron al director del cci que se enviara un promotor más. Los dos promotores restantes (15%) sí tuvieron rechazo por parte de la gente de la comunidad, principalmente por los protestantes; sin embargo, explican los promotores que después de que se les convenció para que no causaran problemas, colaboraron en la instalación de este servicio.

A la penúltima pregunta, de si a través de los años la gente del lugar ha cambiado, los trece promotores (100%) respondieron que la gente sí ha cambiado en lo siguiente:

- En la forma de vestir
- Menor monolingüismo
- Mejores viviendas
- Siembran huertos familiares
- Vive mejor
- Migran hacia las ciudades cercanas
- Utilizan el servicio de autobús
- Usan el transporte de carga para la venta de sus productos

La última pregunta se planteó para poder tener un enlace con los que fueron los primeros alumnos de estos promotores y hacer el seguimiento de los mismos para conocer su opinión respecto a la educación que les fue impartida en esa época. Para algunos promotores fue difícil recordar los nombres, en dónde se podían localizar y el tipo de empleo que tenían (no existió desconfianza en proporcionar estos datos), en otros definitivamente sólo recordaron a tres o cinco personas.

Los ex alumnos

En total los ex alumnos mencionados por los promotores fueron 103. Todos ellos pertenecientes al grupo étnico tzeltal.

Estas personas formaron parte del proceso educativo que se desarrolló a través del ONI durante los años de 1951 a 1960 y son la representación de los primeros alumnos atendidos por los promotores formados en el INI. Las preguntas y temáticas tratadas en la entrevista fueron las siguientes:

- Lugar de origen de los entrevistados.
- Tipo de empleo
- Edad y sexo
- ¿Hasta qué grado estudió?
- ¿Actualmente, sigue estudiando?
- ¿Cuál fue su primer trabajo remunerado?
- ¿En qué trabaja actualmente?
- ¿El pago en su primer trabajo era suficiente para vivir?
- ¿El pago en su trabajo actual es suficiente para vivir?
- ¿Ha vivido fuera de la comunidad donde nació?
- ¿Por qué razón salió a vivir fuera de su comunidad?
- Después de haber salido de su comunidad ¿ha regresado a vivir en ese lugar?
- ¿Cómo era el lugar donde fue a estudiar la primaria?
- ¿Cómo es el lugar donde vive actualmente?
- ¿Piensa usted que tanto las mujeres como los hombres deben aprender el español en la actualidad? Y ¿por qué?
- ¿Cree usted que es útil que la gente siga hablando el tzeltal?
- ¿Qué pasaría si algún día la gente dejara de hablar el tzeltal?
- ¿Ha participado alguna vez en actividades de desarrollo social o económico para beneficio de su comunidad?

- Al ir a la escuela, la gente de la comunidad ¿ha cambiado su forma de pensar en la vida? Y ¿por qué ha cambiado?
- Cuando se presenta algún problema en la comunidad ¿la gente sabe cómo resolverlo?
- ¿Ha observado algún cambio en la comunidad desde que se fundó la escuela? Y ¿cuáles han sido?
- ¿Ve alguna diferencia en la forma de trabajo entre los primeros promotores y los actuales?
- Cuando estudiaba ¿el maestro al empezar a dar su clase utilizaba la lengua tzeltal?
- ¿Para qué le sirvió estudiar?
- ¿Alguna vez pensó ser como su maestro?
- ¿Qué opina sobre el trabajo que realiza el gobierno estatal en las comunidades indígenas?
- ¿Qué opina sobre el trabajo que realiza actualmente el INI?
- ¿Qué opina sobre el trabajo que realiza el Programa de Desarrollo Económico y Social de Chiapas (PRODECH)?
- ¿Cómo es el tipo de educación que se imparte en las comunidades?
- ¿Cómo debe ser la educación para los grupos indígenas del país, en especial para las comunidades tzeltales?

El tipo de empleo al que se dedicaban los ex alumnos en el momento de la entrevista fue el siguiente: 52 al magisterio, 20 al campo, siete a las labores domésticas, cinco eran enfermeros, tres obreros, tres eran autoridades municipales y 13 se desempeñaban en otros empleos (cuadro 4).

Las localidades en donde iniciaron los estudios de primaria, fueron lugares en los cuales el INI fundó escuelas para ser atendidas por los promotores.

En este apartado se presenta la opinión de 41 individuos entrevistados, que constituyen la muestra de ex alumnos, de los cuales cuatro son mujeres (10%) y 37 son hombres² (90%), cuyas edades oscilaban, al momento de la entrevista, entre 30 y 42 años.

² Es importante hacer notar que esa gran diferencia entre hombres y mujeres entrevistados, refleja las formas culturales de este grupo étnico, y la forma de vida de aquellos años, en los que no era importante la preparación escolarizada de la mujer, pues este grupo consideraba que no era redituable, ya que su participación debía ser en el hogar, al cuidado de los hijos y ayudando con mano de obra en las labores del campo.

CUADRO 4. Número de ex alumnos por sexo y tipo de empleo

Tipo de empleo	Núm.	Sexo		Núm. de entrevistados	Sexo	
		H	M		H	M
Magisterio	52	41	11	20	17	3
Campesino	20	20		16*	16	
Hogar	7		7	1		1
Enfermero	5	5				
Obrero	3	3				
Autoridad municipal	3	3				
Albañil	2	2				
Comerciante	2	2				
Soldado	2	2				
Policía	1	1				
Empleado federal	1	1		2**	2	
Secretaria	1		1			
Empleado bancario	1	1				
Contador público	1	1		1***	1	
Sastre	1	1				
Empleada doméstica	1	1				
Total	103	84	19	41	37	4

* Uno de ellos realiza doble actividad: campesino y pastor de una iglesia protestante.

** Es maestro, pero actualmente está realizando labores administrativas.

*** Actualmente trabaja como empleado federal, sin embargo es importante hacer notar su profesión.

Todos los ex alumnos pertenecen al grupo étnico tzeltal y al momento de la entrevista 17 se encontraban en el municipio de Oxchuc, (41%), ocho en Chanal (20%), 15 en Huixtán (37%) y uno en San Cristóbal de Las Casas (2%).

CUADRO 5. Número de entrevistados según su localidad de origen

Localidades	Entrevistados	
	Núm.	%
Chanal	8	20
Mesbiljá	3	8
Bumiljá	3	8
La Libertad	9	22
La Independencia	6	15
Chenchao	1	2
Col. Napité	1	2
Tzopiljá	5	12
Tolbiljá	2	5
Naoquil	1	2
Cholol	1	2
El Corralito	1	2
Total	41	100

El grado de estudios alcanzado por los ex alumnos entrevistados fue el siguiente: 13 tenían primaria incompleta (32%), sólo hasta el tercer año; cuatro, primaria completa (10%); uno estudió una carrera corta (2%), de radiotécnico y enfermería; 16 cursaron normal primaria (39%); cinco normal superior (12%), y uno (2%) realizó estudios profesionales (contador público).

De los 41 entrevistados, sólo cinco se encontraban realizando estudios; ellos argumentaban la necesidad de capacitarse para desarrollar mejor su trabajo (cuatro casos, 10%) y ayudar a la población que atiende (un caso, 2%).

De los 36 restantes, ocho casos (20%) explicaron que no estudian debido a problemas económicos, seis (15%) por destinarle tiempo a la familia, y 22 casos (54%) por las siguientes razones: por encontrarse enfermos, por realizar otras actividades, por falta de facilidades y por destinarle la mayor parte del tiempo al trabajo.

En el aspecto laboral se dieron cambios significativos principalmente en lo relacionado con el trabajo agrícola y magisterial, así, 51% de los entrevistados tuvieron su primer trabajo remunerado como peones en las fincas y 29% en el magisterio como promotores de educación primaria dependientes del INI. Al momento de la entrevista, sólo 16 de los entrevistados (39%) seguían trabajando en el campo y 20 (49%) se dedicaban al magisterio, observándose un cambio del trabajo agrícola al magisterial.

CUADRO 6. Distribución de los ex alumnos por tipo de trabajo (primer trabajo y actual)

Tipo de trabajo	Primer trabajo		Trabajo actual	
	Núm.	%	Núm.	%
Agrícola	22	54	16	39
Servicios*	4	10	2	5
Obrero**	1	2	—	—
Empleado	2	5	3	7
Magisterio	12	29	20	49
Total	41	100	41	100

* En el rubro de servicios se consideraron los siguientes trabajos: ecónoma, tendero y telefonista del pueblo, empacador de mercancía, cuidador de niños y ayudante de chofer.

** Sobre este apartado se consideró el trabajo de mecánico.

La apreciación que tuvieron los entrevistados en relación con el sueldo que recibieron en su primer trabajo y con el que recibieron al momento de la entrevista no se diferencia; encontramos que 31 ex alumnos (76%) consideraban que en su primer trabajo el salario era poco y al momento de la entrevista 27 de ellos (66%) consideran todavía insuficiente el sueldo percibido.

Cinco (12%) dijeron tener un sueldo adecuado en el primer trabajo, asimismo, al momento de la entrevista ocho (20%) pensaban lo mismo. De tres (7%) que expresaron tener muy buen sueldo en su primer trabajo, no opinaron lo mismo respecto al salario percibido al momento de la

entrevista. Dos de los entrevistados (5%) se abstuvieron de opinar sobre el primer trabajo y cuatro (10%) de su trabajo actual.

Respecto a la migración de los ex alumnos, se encontró que 34 sí habían vivido fuera del lugar de nacimiento (83%) y siete nunca habían vivido fuera de éste (17%). De los 34 migrantes presentamos las razones argumentadas por las cuales salieron por primera vez de la comunidad de nacimiento, siendo las siguientes: por continuar sus estudios y por búsqueda de trabajo.

En cuanto a la última vez que salieron del lugar de origen, las razones argumentadas fueron las siguientes: 12 por el trabajo (29%), dos por seguir sus estudios (5%), cuatro de los entrevistados no han regresado (10%), 13 sólo van de visita (32%) y tres no han vuelto a salir de su comunidad (7%).

Otro aspecto importante es el que está relacionado con las características de las localidades, principalmente en donde iniciaron sus estudios de primaria (escuelas atendidas por el INI), y en las localidades donde vivían al momento de la entrevista.

Los cambios relacionados con este punto son relevantes, pues en las comunidades sólo había servicios escolares de 1º a 3º grados de educación primaria; algunas contaban con servicios de salud, principalmente visitas eventuales de médicos de la SSA o de enfermeras locales adiestradas por el INI; con comercios en pequeña escala y comunicadas en un alto porcentaje por veredas y caminos de herradura. Tales eran las condiciones generales en las que se encontraban estas localidades en la década de los cincuenta.

En cuanto a las características de las localidades en donde vivían al momento de la entrevista, encontramos los siguientes aspectos: comunidades con calles alineadas, con servicios de energía eléctrica, agua entubada, servicios de salud principalmente atendidos por clínicas de la SSA y del IMSS-COPLAMAR, servicios escolares de primaria completa, con anexos que funcionan como escuela albergue o albergue productivo, todas las localidades cuentan con pequeños comercios y algunas con tiendas CONASUPO y éstas se encuentran comunicadas, principalmente, por caminos de terracería.

**CUADRO 7. Características de las localidades
(dónde estudió el entrevistado y dónde vive actualmente)**

Servicios	Dónde estudió la primaria	Dónde vive actualmente
Calles alineadas	18	24
Luz eléctrica	—	32
Agua entubada	—	22
Servicios de salud	9	35
Servicios educativos	40	41
Comercios	9	41
Caminos:		
Vereda o herradura	38	1
Brecha	—	7
Terracería	3	24
Carretera pavimentada	—	9

Otro aspecto importante es que 39 de los entrevistados (96%) piensan que en la actualidad tanto los hombres como las mujeres deben aprender español, uno (2%) dijo que no es necesario que lo aprendan, porque no siguen estudiando y finalmente otro (2%) se abstuvo de contestar.

Las razones argumentadas respecto al aprendizaje del español fueron las siguientes:

- Tanto el tzeltal como el español tienen los mismos derechos.
- Es necesario aprender el español para darse a entender con la gente ajena a la comunidad.
- El español le sirve a la gente para defenderse de los engaños del mestizo.
- Es útil para comerciar los productos.
- Para que la gente conozca los dos idiomas.
- Porque es un factor de progreso.

Respecto a saber hablar el tzeltal, de los 41 entrevistados 36 (38%) consideraron que es importante hablar tanto el tzeltal como el español, tres (7%) opinaron que sería malo para las nuevas generaciones dejar de hablar el tzeltal, uno (2%) manifestó que sería bueno dejar de hablar el tzeltal y otro (2%) prefirió no contestar.

Al preguntar: ¿qué pasaría si algún día se dejara de hablar el tzeltal?, Cuatro ex alumnos (10%) no contestaron; 28 (68%) de los entrevistados rechazaban el hecho de que se llegue a perder esta forma de comunicación, porque consideran que el tzeltal forma parte de su cultura; otros piensan que es una costumbre y que tienen que mantener el idioma. En sentido opuesto, nueve (22%) ex alumnos consideraron que sí se va a dejar de hablar el tzeltal, por lo siguiente:

- Porque en la escuela sólo se enseña en español.
- Porque con la enseñanza y aprendizaje del español se alcanzará el progreso.
- Se dejará de hablar el tzeltal porque los hijos no lo están aprendiendo.
- Porque la gente sale de la comunidad.
- Porque actualmente le enseñan al niño las dos lenguas (dándole más preferencia al español).

En cuanto a la participación de los ex alumnos para lograr desarrollar alguna promoción social, económica o de salud en el beneficio de las comunidades indígenas, encontramos que de los 41 entrevistados, 30 casos (73%) han formado parte e intervenido de alguna manera en las comunidades, 10 (24%) jamás lo han hecho y uno (2%) no contestó a la pregunta.

De los 30 ex alumnos que han participado lo han hecho en lo siguiente:

- En la tramitación y realización de obras de infraestructura, tales como construcción de escuelas, tiendas, clínicas rurales, abriendo caminos, solicitando la instalación de energía eléctrica y de agua potable.
- Orientando y organizando a la gente de la comunidad para resolver situaciones tanto de índole familiar como comunitaria, por ejemplo en la higiene, la salud, asuntos legales y aspectos agrícolas.

Respecto a la segunda parte de la entrevista referente a la política indigenista, encontramos la siguiente situación.

A la pregunta de que si al ir a la escuela la gente de la comunidad fue cambiando su forma de pensar, en las respuestas afirmativas se explica lo siguiente: La gente ha cambiado en las costumbres y en la forma de vestir. Por lo que han aprendido en la escuela, por la necesidad de seguir estudiando y por aprender a hablar, leer y escribir en español.

**CUADRO 8. Al ir a la escuela, la gente de la comunidad
¿ha cambiado su forma de pensar en la vida?**

	Núm.	%
Sí ha cambiado	34	83
No ha cambiado	3	7
No contestó	4	10
Total	41	100

En cuanto a la pregunta de si la gente sabe defenderse o sabe resolver algún problema de la comunidad, de los 41 entrevistados, 31 consideraron que por la educación que se impartió en aquellos años la gente sí ha sabido defenderse mejor.

Las razones expresadas por parte de los 31 que dieron respuesta afirmativa fueron las siguientes:

- Porque observan que la gente sabe defender sus derechos.
- Debido a que saben hablar, leer y escribir el español.
- Por existir más atención de parte de los maestros.
- Por la labor del INI.

En cuanto a los nueve que dijeron que la gente no sabe defenderse, las razones fueron que esto se debe a que no saben hablar bien el español y a que la gente no está bien capacitada.

**CUADRO 9. Cuando se presenta algún problema en
la comunidad ¿la gente sabe cómo resolverlo?**

	Núm.	%
Sí sabe	31	76
No sabe	9	22
No contestó	1	2
Total	41	100

En cuanto a los cambios que ellos han observado en la localidad donde estudiaron, desde que se fundó la escuela han sido los siguientes: siete (17%) opinaron que ha habido cambios de tipo social, tales como la introducción de servicios de salud, de agua potable, de luz eléctrica, mejoramiento de la vivienda, incremento del deporte, etc.; cinco (12%) que los cambios han sido desde el punto de vista político, principalmente en el enfoque que se le ha dado a la educación en comunidades como éstas y también han observado cambios en cuanto al tipo de religión introducida en las comunidades tanto católica como protestante.

Siete de los ex alumnos (17%) han opinado que los cambios han sido desde el punto de vista social (mencionado anteriormente) y económico, en donde se considera la construcción de caminos, carreteras, la introducción del transporte tanto de particulares como de la cooperativa formada por la comunidad, la aplicación de las nuevas técnicas de cultivo y el incremento del número de comercios; 10 de los entrevistados (24%) mencionaron que los cambios se han manifestado tanto en lo político como en lo social y 12 (29%) consideraron los tres puntos de vista (el económico, el político y el social).

Respecto a si en los últimos 25 años la gente de las localidades ha cambiado o no en su forma de pensar en la vida, 34 ex alumnos (88%) consideraron que sí ha cambiado, principalmente en los siguientes aspectos:

- En la religión, un ejemplo de ello es que en las comunidades de la muestra existía diferente tipo de protestantismo (Testigos de Jehová, Presbiterianos, Evangélicos y Adventistas del Séptimo Día).
- En el vestuario, ya que ha habido un cambio en el uso de la indumentaria tradicional, dándole preferencia a la ropa de tipo occidental.
- En el lenguaje, debido a que se le ha dado más importancia al uso del español como una forma de comunicación más eficiente en la interacción social.
- En la aceptación en nuevas formas de trabajo.
- En el uso de los servicios de salud e higiene familiar.

Los entrevistados argumentaron que estos cambios se deben en gran parte a la orientación de los maestros, al tipo de trabajo en el cual se encuentran insertos, a la religión de muchos individuos de estas localidades, y también a la mayor comunicación que tiene la gente de estas comunidades en comparación a los años cincuenta. Hubo un (2%) ex alumno

que consideró que la gente no ha cambiado en su forma de pensar en la vida, explicando que esto se debe a que no hay quien oriente a la gente. Cuatro (10%) entrevistados no contestaron.

Otra de las preguntas planteadas fue la siguiente: ¿ve algunas diferencias de la forma de trabajo entre los primeros promotores y los actuales? Sobre lo anterior, algunos pensaban que no existían diferencias entre los promotores, su trabajo es el mismo que hace 25 años; otros opinaron que sí existen diferencias entre los primeros y los actuales educadores, principalmente porque los primeros promotores tenían poca preparación escolar, además, porque los primeros promotores tomaron cursos intensivos tanto para la enseñanza formal como para aspectos extraescolares y también porque utilizaban la cartilla tzeltal, ya que este texto sirvió de base para la enseñanza escolarizada de la lengua materna.

CUADRO 10. Diferencias de trabajo entre los promotores

	Núm.	%
Sí hay diferencias	26	64
No hay diferencias	14	34
No contestó	1	2
Total	41	100

Respecto a la pregunta de que si el maestro al empezar a dar su clase utilizaba la lengua tzeltal para enseñar, el total de los entrevistados (100%) respondieron que sí porque los niños no entendían el español; de esta manera era posible hacer más fácil el proceso de enseñanza-aprendizaje y, además, esas eran sus instrucciones.

Sobre la pregunta, ¿para qué le sirvió estudiar?, mencionaron que el estudio les fue útil para poder vivir mejor que antes —14 (34%)—, para conocer otros medios ajenos al mundo indígena —cinco (12%)—, para ser maestros —13 (7%)— y para aprender a hablar el castellano, tener otro tipo de trabajo y aprender a leer y a escribir —19 (46%).

En relación con la pregunta de que si alguna vez pensó ser como su maestro, los que contestaron de forma afirmativa dijeron que sí les hu-

biera gustado ser como los primeros promotores en la forma de orientar a la gente de las comunidades, en estudiar la carrera de maestro, en la forma de vivir del maestro y en la manera de expresarse del maestro.

CUADRO 11. ¿Alguna vez pensó ser como su maestro?

	Núm.	%
Sí	24	59
No	14	34
No contestó	3	7
Total	41	100

La siguiente serie de preguntas se planteó con el interés de conocer la opinión de los entrevistados respecto de los servicios que se brindan en las comunidades indígenas, tanto por parte del gobierno estatal, como por parte de las instituciones federales que se encuentran en la zona. Estas preguntas tuvieron la finalidad de saber el nivel de aceptación o rechazo que existe hacia las instituciones, asimismo el conocimiento de la existencia de estos organismos, ya sea de palabra o bien de acciones que lleven a cabo para beneficiar a la población indígena.

En cuanto a la opinión que tienen los ex alumnos sobre el trabajo que hace el gobierno estatal en comunidades como éstas, las respuestas fueron: 26 (63%) consideraron que es buena la ayuda que da el gobierno en esas localidades; seis (15%) que es regular el servicio, ya que sólo hace lo que puede o cuando se le solicita; cuatro (10%) expresaron que la labor del gobierno estatal es engañar a la gente, uno (2%) que es deber del gobierno ayudar a las comunidades, dos (5%) dicen que no ayuda y dos (5%) no contestaron.

Acerca de la atención que brinda el INI actualmente en este tipo de comunidades, las opiniones fueron las siguientes: 12 (29%) que la atención es muy buena, 20 (49%) que es regular, siete (17%) que es deficiente y dos (5%) no contestaron.

De los servicios del Programa de Desarrollo Económico Social de Chiapas (PRODESCH), siete (17%) opinaron que son muy buenos los servicios, 10 (24%) que estos son regulares, 17 (41%) que son deficientes y siete (17%) no supieron contestar a la pregunta.

Otra de las preguntas se plantearon para conocer la opinión sobre el tipo de educación que se impartía al momento de la entrevista en las comunidades del país y en especial en Los Altos de Chiapas. Las respuestas fueron diversas, desde que el servicio era bueno hasta la comparación de este tipo de educación y la impartida en los años cincuenta. Así, opinaron lo siguiente:

- El servicio educativo, al momento de la entrevista, era bueno.
- El servicio educativo era regular.
- El servicio era deficiente.
- Debido a la educación y en especial la enseñanza del español existe mayor comunicación entre las comunidades.
- Por este servicio educativo se han creado problemas entre la comunidad y los maestros.
- El tipo de educación, al momento de la entrevista, no se adaptaba a las necesidades del medio indígena, porque el programa escolar no se entendía y no llegaban a tiempo los materiales didácticos que envía la SEP.
- El programa escolar anterior era más sencillo.

La última pregunta se orientó saber su opinión respecto a ¿cómo debe ser la educación para los grupos indígenas del país, en especial para las comunidades tzeltales? 10 (24%) explicaron que la educación debe adaptarse al medio indígena y a las necesidades de las comunidades; 10 (24%) dijeron que la enseñanza debe ser utilizando principalmente la lengua materna, en este caso el tzeltal; seis (15%) que los maestros deben prepararse constantemente y tener los materiales que se requieren para enseñar; tres (7%) que la educación debe ser estricta, activa, con base nacionalista y debe contener aspectos de la cultura indígena; uno (2%) considera que la educación debe darse con la participación de la familia en la casa y la del maestro en la escuela; uno (2%) explicó que debe enseñarse tanto en español como en tzeltal; uno (2%) piensa que como se imparte actualmente la educación está bien; cinco (12%) no supieron dar su opinión y cuatro (10%) no contestaron a la pregunta.

Las autoridades

Para complementar el análisis de las opiniones que nos expresaron los promotores de la educación y de los ex alumnos, fue necesario conocer

también lo que expresaron las autoridades de las cinco comunidades de la muestra sobre el papel que ha jugado la educación en estas poblaciones, si contribuyó a que la gente despertara, se organizara y exigiera mayor atención por parte del gobierno federal a brindarles no sólo los servicios de educación, sino también de otro tipo como: salud, luz eléctrica, agua potable, caminos, etc.

Las preguntas planteadas fueron las siguientes:

- Escolaridad, sexo y edad.
- ¿Qué puesto desempeña actualmente?
- ¿Ha ocupado otro puesto para servir a la comunidad?
- En los últimos treinta años ¿la gente de la comunidad ha cambiado?
- ¿Qué opinan respecto a la educación que se imparte a los niños?
- ¿Qué opina respecto a la educación escolar: con este tipo de educación ha mejorado o empeorado la gente de la comunidad?
- ¿Ha contribuido como autoridad a que se le otorgue mayor atención educativa a la gente de la comunidad?
- ¿Qué diferencias ha observado en la forma de trabajar de los primeros promotores y los actuales?
- Preguntas abiertas respecto a la religión.

El lugar de origen de las autoridades fue el siguiente: dos de la localidad de Bumiljá; dos de Mesbiljá; dos de la cabecera municipal de Chanal, y uno de la Libertad. Las edades de estas autoridades van de la mínima de 31 años a la máxima de 60 años y todos fueron hombres.

Sobre la pregunta referente al puesto que desempeñaban al momento de la entrevista, fueron las siguientes: agentes auxiliares municipales; presidentes de los Comités de Educación, presidente municipal y tesorero municipal. De los agentes municipales entrevistados ninguno tiene los estudios de primaria; de los presidentes de los Comités de Educación uno tiene el segundo año de primaria y el otro no estudió; el presidente municipal tiene la preparación de educación normal primaria, al mismo tiempo ejerce el puesto de director de zona de supervisión dependiente de la Dirección General de Educación Indígena de la SEP, y por último el tesorero municipal cuenta con el tercer año de primaria.

Acerca de la pregunta: ¿ha ocupado otro puesto para servir a la comunidad?, cuatro de las autoridades manifestaron haber desempeñado otros cargos, como el de formar parte del Comité de Educación, de autoridad municipal o de mayordomo de la Iglesia. Las opiniones restan-

tes fueron de que hasta ahora tuvieron la oportunidad de ser designados como autoridades.

Otra de las preguntas fue si la gente de la localidad ha cambiado en los últimos treinta años; de las siete autoridades, sólo una difiere de las otras opiniones; nos señaló que "esta gente no quiere progresar", en cambio las otras dicen que la gente de las comunidades ha cambiado en su forma de vivir, de alimentarse, de vestirse, existe mayor entendimiento del idioma español, hay escuelas y sabe defenderse para que le paguen bien en las fincas o en la ciudad.

En cuanto a la educación que se imparte a los niños, la opinión de seis autoridades fue que ésta es buena y la opinión restante dijo que es regular, tal opinión proviene del presidente municipal, el cual comentó: "no contamos con el material didáctico, la orientación es insuficiente, no existe un programa de preescolar, sólo lo conocen los directores y supervisores en forma verbal y los promotores que llevan a cabo el proceso de la enseñanza no saben de él".

Sobre la opinión respecto a si la educación impartida a través de la escuela ha mejorado o empeorado a la gente de la comunidad, lo expresado fue: las siete autoridades coincidieron en que la educación que se les ha brindado ha mejorado a la población, por ejemplo, uno de ellos opina: "han salido muchos maestros y ahora ganan (viven) de eso".

En cuanto a la pregunta ¿ha contribuido como autoridad a que se le otorgue mayor atención educativa a la gente de la comunidad?, todos expresaron haber cooperado para que se le brinde atención educativa a su gente; un ejemplo de ello se muestra en la opinión que dice: "construyeron más aulas y se exige a cada uno de los jefes de familia a que manden a sus hijos a la escuela o de lo contrario se tomarán medidas drásticas, como multarlos o llevarlos a la cárcel".

Acerca de su opinión en cuanto a que si la escuela le ha creado problemas a la gente, lo manifestado fue: de las siete autoridades una difiere, nos dice que: "en algunas comunidades se está en desacuerdo con el establecimiento de los centros escolares y por consiguiente con la educación que se les proporciona".

Por lo que toca a las diferencias que han observado en la forma de trabajar de los primeros promotores con los actuales, cinco autoridades dijeron que sí existen diferencias, como por ejemplo, en la enseñanza ahora son los seis grados de primaria y los maestros se encuentran mejor preparados. Las autoridades restantes opinaron que la enseñanza es igual, sólo que los promotores de antes sabían cómo resolver algunos problemas que tenía la comunidad.

Las siguientes preguntas tuvieron el objetivo de conocer las apreciaciones que tienen acerca del aspecto religioso en las comunidades, ya que el mismo ha determinado de alguna manera el desenvolvimiento de las comunidades y ha influido también en cierto sentido en la educación que ha venido desplegando el estado en esta zona.

De las siete autoridades que fueron entrevistadas, cinco proporcionaron su opinión al respecto y dos definitivamente se negaron a contestar, por lo tanto, las respuestas no se presentarán como anteriormente se había hecho una por una, sino que se hará una relatoría general sobre ellas.

El tema de la religión es de suma importancia, ya que, por ejemplo, mediante la evangelización se hizo posible acelerar el proceso de dominación española en el estado de Chiapas; de esta manera, en la región de estudio se presenta en gran medida el sincretismo religioso, o sea, la fusión de la religión católica y las formas de expresión religiosa propias del grupo tzeltal, asimismo la religión católica es la que mayor antigüedad tiene en la región en comparación con los diversos tipos de protestantismo.

El analizar el papel que juega la religión nos sirve para comprender y explicar la situación que vive actualmente el grupo tzeltal por lo que toca a sus condiciones económicas y grado de conciencia; un ejemplo de ello fueron las opiniones vertidas por dos autoridades:

- “El ser católico puede hacer progresar a la gente”.
- “En 1948 se quemaron las casas de los protestantes, ahora se aceptan y 30% de la población ha sido convertida”.
- “Trae divisiones el protestantismo, ya no llevan velas, no creen en los santos y no están de acuerdo”.
- “Los protestantes no pueden estar en el pueblo, echan a perder la organización tradicional y formas de trabajo comunal”.
- “Los protestantes no quieren aportar nada para las fiestas religiosas, la ermita y se van a quejar con el presidente municipal de que no cooperarán”.

Finalmente, una autoridad mencionó algunas diferencias entre católicos y protestantes:

- “Se debe respetar a los mayores, vecinos y debe de dejarse de tomar y fumar”.

- “Los católicos creen que existe el nagual, los protestantes dicen que es el cuerpo de Cristo; los católicos queman incienso, velas, tienen su mayordomo y capitán y hacen muchos gastos para sus celebraciones; los protestantes ya no hacen eso, ahorran su dinero para otras cosas”.

Las comunidades

El propósito del acercamiento que se realizó a las comunidades de Chanal, Mesbiljá, Bumiljá, La Independencia y La Libertad fue para conocer los cambios que se dieron y buscar alguna asociación entre la introducción del sistema educativo con un enfoque bilingüe en la enseñanza y conocer las posibles transformaciones en las formas socioculturales, económicas y políticas de la población.

El rango político administrativo de las comunidades era el siguiente: Chanal, cabecera municipal; Mesbiljá y Bumiljá agencias municipales pertenecientes al municipio de Oxchuc; las colonias La Libertad y La Independencia, agencias municipales del municipio de Huixtán.

Las vías de comunicación para acceder a dichas comunidades, al momento de realizar el trabajo de campo, eran en gran parte caminos de terracería que se unen con la carretera pavimentada Ocosingo-San Cristóbal que lleva al entronque de la carretera Panamericana.

El asentamiento en Chanal, La Libertad y La Independencia era en forma de congregados compactos, asimismo, esas localidades contaban con calles alineadas; sólo en Bumiljá y Mesbiljá las viviendas se encontraban dispersas.

Para 1982, las comunidades tenían una población entre los 461 habitantes la más pequeña (La Libertad) y 1,329 habitantes la cabecera municipal de Chanal.

De la infraestructura con que contaban las comunidades, cuatro de ellas tenían servicio de energía eléctrica: Chanal lo adquirió en 1968, La Libertad y La Independencia en 1974 y Bumiljá en 1978. Tres de las localidades contaban con el servicio de agua entubada; en Bumiljá y Mesbiljá desde 1974 y en La Independencia desde 1980.

En las cinco comunidades se ofrecía el servicio educativo: en Chanal la escuela primaria federal era de organización completa y se fundó en 1938, además la comunidad contaba con un albergue productivo de educación indígena, cuya base fue la escuela indígena promovida a través

del INI en 1951; en Mesbiljá la primaria de educación indígena contaba con organización completa, era escuela albergue y también fue producto de la escuela indígena promovida a través del INI en 1951. La Libertad contaba con escuela albergue de organización primaria completa, cuya fundación fue desde 1952. La Independencia tenía primaria de educación indígena de organización completa, basada en la escuela que surgió en 1951, y Bumiljá una escuela primaria hasta el cuarto grado, cuyos inicios surgen a partir de 1952.

En el caso de Chanal, desde 1938 funcionaba el servicio educativo con una escuela federal, sin embargo los maestros designados, al desconocer las formas culturales, sociales, políticas y la lengua tzeltal, fracasaron en la enseñanza; recurrían a sistemas represivos para que los alumnos fueran olvidándose de sus costumbres y de su lengua; también les inculcaban que mediante el aprendizaje del español se superarían. A partir de la instalación de la escuela bilingüe esta situación cambió. En las demás comunidades, como lo señalábamos anteriormente, se introdujo el servicio en forma bilingüe con los promotores del INI desde los años de 1951 a 1954.

En cuanto a la salud, cuatro comunidades disponían de este servicio: Chanal desde 1960, Mesbiljá en 1972, Bumiljá y La Libertad en 1980, ésta última obtuvo, a través del programa Nacional de Salud, una clínica IMSS-COPLAMAR; sólo La Independencia carecía en ese momento de este servicio.

Se observó que en estas comunidades, predominaba la propiedad comunal y en un segundo término la propiedad privada como formas de tenencia de la tierra; los principales cultivos son el maíz, el frijol y los árboles frutales; el rendimiento de estos cultivos era muy bajo debido a la calidad de la tierra, terreno accidentado y erosionado, la falta de estímulos económicos, de fertilizantes y el tamaño del predio, por lo que el producto que obtenían era destinado principalmente para el autoconsumo; como algunos contaban con árboles frutales el producto extraído era dedicado a la venta en pequeña escala principalmente en San Cristóbal de Las Casas, Oxchuc o en las mismas comunidades.

El instrumental y las técnicas agrícolas usadas eran principalmente: azadón, hacha y coa; practicaban la roza, la tumba y la quema del terreno. Sólo en Mesbiljá utilizaban ocasionalmente tractor y en La Libertad fertilizantes.

Aparte de la actividad agrícola desarrollaban otras formas de trabajo como refuerzo para su raquítica economía, tales como la producción de

artesanías. Se fabricaban ollas, redes, huipiles, fajas, comales de barro, etc. que eran destinadas principalmente al uso propio o familiar, a excepción de La Independencia, en donde en ocasiones destinaban esos productos para la venta en la misma localidad y en Oxchuc. Cabe resaltar que en esta actividad la mujer jugaba un papel importante en la producción artesanal.

Otras actividades realizadas por los pobladores de estos lugares fueron: la albañilería, carpintería, enfermería, el magisterio y el pequeño comercio con un surtido escaso de productos; la comunidad con más tiendas (20) era la cabecera municipal de Chanal, La Libertad con seis tiendas, Mesbiljá y La Independencia con cinco tiendas cada una, y una tienda en Bumiljá.

Finalmente, se detectó que en estas localidades existían principalmente católicos y protestantes (Testigos de Jehová, Presbiterianos, Evangélicos, Adventistas del Séptimo Día); en ambas religiones grupos organizados se encargaban de hacer los festejos, de cuidar los templos y de incorporar más adeptos. Las creencias religiosas propias de la cultura tzeltal en parte se han ido perdiendo paulatinamente, sólo se mencionaba que la gente sigue visitando las cuevas para orar y pedir por la lluvia; en otros casos sus creencias se han mezclado con la religión dominante en el pueblo (sincretismo).

Consideraciones generales respecto de la opinión de los promotores, los ex alumnos y las autoridades

En este trabajo se ha planteado una visión general de la política educativa indigenista instrumentada por el Estado en el grupo tzeltal, a través de la opinión de los implicados en el proceso educativo de los años cincuenta, y la posible repercusión en las comunidades de estudio según la opinión de los promotores, los ex alumnos y las autoridades del lugar.

La década de 1950 fue el inicio del programa de educación dirigida hacia este grupo social con un enfoque "indigenista". En general, tal política educativa, según las opiniones presentadas, ha trascendido en la actualidad, para algunos, de manera "positiva", porque ellos han desplegado movimientos y aprovechado la oportunidad que les brindó el Estado de ocupar puestos de representación indígena y con ello demandar más servicios a las instituciones estatales. Sin embargo, para otros no existió dicha atención por parte del Estado.

Deben estar sujetas a una política especial, porque en primer lugar están, por su atraso cultural y económico, en un estado de inferioridad con relación a otras comunidades del país, y en segundo lugar porque lo que se pretende con este régimen de protección no es mantenerlas en un estado de inferioridad, de minoría como en el sistema de "reservación", sino de prepararlas lo más rápidamente que sea posible, capacitarlas económica y culturalmente, para que estén dispuestas al libre juego de las fuerzas políticas y económicas en las otras comunidades del país... Asimismo no pretenden restaurar aquellas características de la comunidad indígena que hayan desaparecido con el contacto espontáneo o dirigido.³

Consideramos que los cargos religiosos desempeñados por los promotores resultaron ser otro mecanismo de participación y de control político, en áreas en las que existía despolitización, falta de información, elevado analfabetismo y pobreza.

Cabe hacer notar que estos promotores consideraban que al desempeñarse en los diversos cargos de tipo social, político, económico y religioso, realizarían acciones de beneficio hacia su gente, lo que se traduciría en la introducción de diversos servicios, tales como: la energía eléctrica para las comunidades del municipio, el lograr que el gobierno federal incluyera en el presupuesto nacional la realización de caminos que llegaran a los municipios indígenas y a las localidades y obtener el servicio de salud, así también la realización de campañas de vacunación; en el plano educativo que se instalaran más escuelas o bien que en las comunidades en donde sólo existiera el primer grado de primaria se extendiera hasta el tercero o sexto grados.

Como puede apreciarse, a lo largo de las entrevistas se reafirma nuevamente que los entrevistados fueron el personal idóneo para extender las actividades del cci en las comunidades indígenas, ya que por falta de información política, falta de organizaciones contestatarias y de grupos políticos en los que se hiciera patente la crítica hacia toda acción estatal que se emprendiera en la región, el estado encontró en ellos un campo fértil para penetrar y ampliar su proceso de hegemonización ideológico-política hacia esta zona indígena.

Esta situación se observó con el agradecimiento de los informantes hacia las labores que emprendió el Instituto Nacional Indigenista en favor de ellos, en no mostrar rechazo a los cursos de capacitación que les fueron impartidos, con los que encontraron un camino apropiado para la búsqueda de solución a determinados problemas de la población tzeltal.

³ Caso, Alfonso, *El indigenismo*. INI, Mexico, 1960, p. 41.

Asimismo, en la opinión de los promotores, no se observó inconformidad en la forma como intervino el Instituto Lingüístico de Verano en la capacitación que se les brindó.

Por otra parte, queremos subrayar que, efectivamente, sí existió un beneficio para esta población: han salido generaciones de jóvenes de sus comunidades para continuar estudiando como maestros, incluso alguna carrera técnica; otros están terminando bachillerato, secundaria o primaria; algunos se encuentran enlistados en el ejército o en la policía; otros salieron de su comunidad y ahora son obreros, albañiles y empleados.

Existe un grupo de ex alumnos que permaneció en sus comunidades por falta de medios económicos para continuar estudiando, o bien porque no influyó en ellos lo que estaban aprendiendo, otros siguieron colaborando con el padre o la familia, ayudando en el trabajo agrícola o permanecieron en la comunidad porque tenían algún terreno donado o comprado.

Lo anterior se ha utilizado dentro del lenguaje institucional, para manifestar que gracias al establecimiento de las escuelas en las comunidades éstas han salido de su ostracismo, marginación, atraso cultural, subdesarrollo económico y otra serie de conceptos que le anteponen a ese beneficio.

Así, tanto instituciones como organismos han coincidido en su discurso, en que mediante el proceso educativo se logrará la incorporación de los grupos étnicos y sólo así podrá garantizarse un desarrollo económico y político armónico en todo el país; sin embargo, en algunos momentos se ha recurrido a la represión, despojo, traslado y matanza de ellos.

En la región el sistema educativo impuesto contribuyó a la movilidad social de la población, sin embargo, ésta ha tenido un costo social, cultural y lingüístico muy alto; no hay que olvidar que al instalarse los centros escolares y el conjunto de las diversas dependencias estatales, se introdujeron nuevas formas de vida y se destruyó gran parte de las formas culturales, políticas, económicas y de organización social.

Otro cuestionamiento que queremos remarcar es el siguiente: ¿es benéfico que la gente se olvide de su pasado histórico, la gran cultura maya; de su idioma y lo reemplace en nombre de la unidad nacional por el español; de su indumentaria y la sustituya por ropa de tipo "occidental"; de sus formas culturales, políticas y religiosas y que estas últimas sean utilizadas tanto por el estado como por otros organismos no estatales para reproducir sistemas de dominación hacia esta población?

No puede negarse, por ejemplo, que muchas de estas localidades cuentan con algunos servicios como son los de salud, de energía eléctrica, de agua potable, de centros educativos, de albergues escolares, de caminos de pavimento y terracería. Sin embargo, todos estos servicios se fueron obteniendo a través de la participación de los promotores que fomentaron en la gente la organización para exigir más servicios, pero aún son sólo algunas las comunidades que cuentan con dichos servicios en esta región.

Vemos también que al mismo tiempo el Estado ha comprendido y entendido que sólo a través de brindarles a la población aquellos servicios podrá garantizarse la lealtad de muchos individuos de estas localidades y recibir muestras de agradecimiento y de apoyo a toda acción institucional que sea emprendida en aquellas zonas.

Con base en la información presentada, hubo migración desde las comunidades de estudio, a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, principalmente, en donde la mayor parte de los ex alumnos continuó sus estudios. Así también la hubo hacia las fincas.

Se desea exteriorizar el absurdo de haber permitido actuar en las diferentes zonas rurales del país (principalmente las áreas indígenas) a un organismo transnacional como lo es el Instituto Lingüístico de Verano, el cual representa los intereses más reaccionarios de los Estados Unidos de Norteamérica. En el estado de Chiapas es significativa su injerencia, ya que utilizó de campo experimental a dos regiones indígenas de esta entidad federativa (la tzeltal y la tzotzil) para adecuar sus métodos de penetración y poder introducirse en otras partes de la República.

Asimismo, el protestantismo se acentuó en las localidades estudiadas con el justificante de que las sacarían de su "atraso cultural y económico". Según la opinión de los entrevistados, en la comunidad de Mesbiljá se les permitió actuar desde 1946, en la cabecera municipal de Chanal a partir de 1948, en Bumiljá, La Libertad y La Independencia desde 1951.

Esta labor de convertir a los habitantes, tanto de las localidades mencionadas como de otras que comprenden toda la región de los Altos de Chiapas, fue desarrollada por elementos que pertenecieron al Instituto Lingüístico de Verano. Las acciones que llevaron a cabo para lograr su objetivo fueron mediante la enseñanza de nuevas técnicas para el cultivo de la tierra, la curación de enfermedades, instrucciones de cómo vivir mejor (no fumando, no tomando, siendo ahorrativos, respetando a los demás y olvidando sus creencias ancestrales). Varios ejemplos de esta manera de pensar fueron expresados en las opiniones de los entrevistados.

En cuanto a los niveles de incorporación de los tzeltales, en el aspecto económico éstos ya estaban insertos en el mercado de trabajo regional; muchos de sus habitantes acudían a trabajar a las grandes fincas cafetaleras del Soconusco en condiciones de vida precaria y con salarios raquíticos; otros indígenas, al tener propiedades (minifundios de un cuarto de hectárea a ocho hectáreas), se dedicaban al cultivo de diversos productos agrícolas y a la crianza de animales domésticos.

La comercialización de los productos se realizaba principalmente en la ciudad de San Cristóbal, en donde con gran frecuencia fueron despojados de sus mercancías por las "atajadoras" o por la población mestiza del lugar (conocida como *kaxlanes* o ladinos); asimismo, las mujeres al salir de sus comunidades y llegar a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas se empleaban como servidumbre bajo condiciones de explotación y abuso, sin percibir ningún sueldo, sólo comida y hospedaje en el lugar de trabajo.

Otro aspecto en el que los tzeltales participaron en forma incipiente en las relaciones económicas es el uso de los productos artesanales como atractivo turístico, así como la presencia física de ellos y lo que significa para el turismo el hecho de conocerlos como descendientes de la cultura maya.

En los años sesenta la integración económica se acentuó por la participación en forma directa de las instituciones federales y de la política propia de cada gobierno de esta entidad federativa, en donde se han llevado a cabo transformaciones tanto en la tenencia de la tierra como en la explotación de la misma, con asesoramiento técnico en aspectos tales como: técnicas para el cultivo de la tierra, la crianza de animales, la enseñanza de oficios diversos y en aspectos de salud.

En el ámbito político, es significativa la incorporación del grupo; ello se observa en la participación, en la concesión y en la consolidación de los intereses del Estado en la región, dando oportunidad a algunos individuos de que participen en los ayuntamientos municipales con los cargos de presidente municipal, de regidor, de síndico, etc., en el Centro Coordinador Indigenista, como empleados (maestros, promotores, burocratas y delegados), o en otras dependencias federales. Consideramos que esta situación ha sido una forma de legitimación estatal ante la población india.

Otro hecho importante desde el punto de vista político es el de conceder servicios a aquellas poblaciones en las cuales se observa la lealtad

de los individuos hacia el Estado y cómo estos individuos han sido portavoces de los proyectos estatales en las comunidades indígenas, aunque como se mostró en las opiniones muchos de estos cambios (servicios de luz eléctrica, agua potable y otros), se lograron obtener décadas después, en los años sesenta, setenta e incluso ochenta.

Así, en algunas comunidades se han experimentado cambios: tienen calles alineadas, energía eléctrica, agua potable, casas con una distribución de cuartos, letrinas, otros servicios por parte de instituciones estatales, como técnicas para el cultivo, fertilizantes; ha aumentado el número de comercios, en donde existe el servicio de energía eléctrica; algunas de las viviendas tienen televisión, radio, leen revistas y periódicos, claro está, con un marcado apoliticismo.

El hecho de haber fomentado en instituciones no indigenistas la aceptación y la participación de personas indígenas, es otro de los puntos referentes al aspecto político; ello se observa en los nombramientos que se han dado a cierto sector de la población india para que participe como representante de este grupo social y sea asimismo el medio de enlace entre las dependencias federales, estatales, y las comunidades.

Finalmente, en relación con sus creencias, éstas se han sustituido por el catolicismo y el protestantismo y se presenta un marcado sincretismo religioso, principalmente entre la religión católica y las creencias del grupo; así también, la presencia en las comunidades de dos sectores religiosos (católico-protestante, con sus respectivas variables) ha provocado divisionismo y enfrentamiento entre los habitantes, esto se observó principalmente en Chanal, Mesbiljá y Bumiljá.

IMPORTANCIA DE LAS MEDICINAS INDÍGENAS EN EL CONTEXTO DE LA POLÍTICA SANITARIA EN MÉXICO

*JAIME T. PAGE PLIEGO**

Resumen

Sorprende a muchos la importancia que gradualmente van adquiriendo las medicinas indígenas en el contexto de la política sanitaria de los países subdesarrollados con población indígena, lo cual no es casual. Al respecto existe una recomendación emitida por las agencias de salud de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como son la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Asimismo, el Banco Mundial (BM) otorga créditos a dichos países, a condición de que se apliquen estas recomendaciones.

En México, a partir de 1979, se ha aplicado una política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas, misma que se ha concretado en la constitución de organizaciones de médicos indígenas, así como una vasta

* Investigador del Instituto de Estudios Indígenas-UNACH y asesor de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A.C.

discusión en torno a la normatización de la incorporación de éstos y de la materia médica utilizada por ellos a los sistemas regionales de salud.

En este sentido, resulta un imperativo la investigación de los procesos de incorporación de las medicinas indígenas en los sistemas nacionales y regionales de salud, así como de las medicinas indígenas. Esto debido a la importancia que adquiere el conocer sobre la temática por parte de la sociedad global, pero específicamente por el personal de las instituciones oficiales de salud y no gubernamentales, que obligadamente, en el corto o mediano plazo, tendrán que participar de la interrelación entre la medicina llamada "moderna" y las medicinas tradicionales.

Introducción

La investigación que fundamenta este trabajo, constituye la primera parte de un proyecto a mediano plazo, encaminado a estudiar de manera profunda las medicinas que practican tzotziles y tzeltales agrupados en tres organizaciones de médicos indígenas: la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, A. C. (OMIECH); la Organización de Terapeutas Indígenas Tzeltales, A. C. (ODETT), y la Organización de Médicos y Parteras Indígenas de Los Altos de Chiapas, A. C. (OMPTACH), así como de algunos curanderos independientes.

Se hace una somera revisión de las causas determinantes de la actual política sanitaria dirigida a los pueblos indios y la posición que al respecto han tomado los miembros de las organizaciones mencionadas; también se analiza la importancia de investigar todos estos fenómenos, con el fin de poner a la disposición de las partes los resultados de estos estudios.

Métodos utilizados

Dadas las características del trabajo, la metodología está referida fundamentalmente a la investigación y análisis documental.

Discusión

¿Por qué estudiar las medicinas indígenas? Es la pregunta que muchos nos hacemos al intentar acercarnos más a los procesos que en torno a la salud-enfermedad-atención se suscitan entre los pueblos indígenas. Los pretextos son variados y los caminos emocionales y de la mente que uno recorre para convencerse y reforzar dicho convencimiento son vastos. Sin embargo, no deja de ser cierta la importancia que éstas han adquirido dentro de la estrategia de atención a la salud-enfermedad en el ámbito de la política sanitaria de corte neoliberal.

Asimismo, son de llamar la atención los cambios considerables que han ocurrido en la mayoría de estas medicinas, a expensas de la incorporación de elementos del modelo médico hegemónico, cuyos determinantes principales están dados en relación directa con el grado de inserción de la economía local en la producción capitalista; y en razón directa, la incidencia de distintos agentes de la sociedad dominante, instituciones de gobierno, iniciativa privada, denominaciones y sectas cristianas, etcétera. Cambios que en los últimos 30 años pueden calificarse de enormes, al grado de registrarse la desaparición de las medicinas indígenas y de otras prácticas tradicionales entre algunos grupos.

Las recomendaciones de las agencias internacionales

Tenemos como punto de partida, en relación con la importancia que adquieren las medicinas indígenas como elemento importante en las estrategias de atención de la salud-enfermedad de los pueblos indígenas, las recomendaciones que a partir de la década de 1970 hacen, a través de las agencias internacionales de salud: OMS, OPS y UNICEF, así como del BM, los detentadores y propulsores del modelo económico-político neoliberal a los países con poblaciones indígenas.

El criterio fundamental que da pie para justificar la inserción de las medicinas indígenas en los sistemas oficiales de salud, fue expresado oficialmente, por primera vez, en la asamblea que la OMS celebró en 1974, donde su director expresó que era

...operativamente imposible que las instituciones gubernamentales de salud de los países subdesarrollados puedan dar cuenta de la atención al total de las poblaciones, en especial de las áreas rurales.¹

En la xxx Asamblea realizada por el mismo organismo en 1977, se adoptó la resolución de recomendar a los países subdesarrollados con población indígena, dar

...una importancia adecuada al empleo de sus sistemas médicos tradicionales con una reglamentación apropiada y acorde con sus sistemas nacionales de salud" (Akerele, 1983:3).²

Asimismo, como menciona Menéndez:

....durante los 70 y 80 se "descubre" que siguen siendo los conjuntos subalternos y en particular el campesinado y los "marginados" urbanos los sectores con mayores tasas de mortalidad, con menores coberturas de servicios y actividades médicas, con mayores problemas de desnutrición, alcoholismo o padecimientos infectocontagiosos.³

Más tarde, en 1978, como resultado de la reunión realizada por la OMS y la UNICEF, en Alma-Ata, y sostenida por expertos en Atención Primaria de Salud (APS), se dio a conocer la declaración conocida como de Alma-Ata, en la que se formuló el lema "Salud para todos en el año 2000" indicándose que dicha meta sólo se alcanzaría a través de la implantación de estrategias de APS, las cuales, entre otras cosas, se basan en la participación en el plano local de

...personal de salud, con inclusión, según proceda, de médicos, enfermeras, parteras, auxiliares y trabajadores de la comunidad, así como de personas que practican la medicina tradicional, en la medida en que se necesiten, con el adiestramiento debido en lo social y en lo técnico, para trabajar como un equipo de salud y atender las necesidades de salud expresas de la comunidad. (Declaración de Alma-Ata, 1978, subrayado del autor citado).⁴

Estas medidas se ven reforzadas con otras recomendaciones orientadas a cuestiones de orden legal, como lo es el Convenio 169 de la Orga-

¹ Page, 1998: 14, Roberto Campos-Navarro, 1996, p. 66.

² Campos Navarro, *op. cit.*, p. 67.

³ Menéndez, 1990, p. 15.

⁴ Campos Navarro, *op. cit.*

nización Internacional del Trabajo (oit) emitido en 1989 y que tiene como objetivo coadyuvar al respeto de los derechos de los pueblos indios, y que en relación con la salud establece en los artículos 24 y 25 que:

Los servicios de salud deberán, en la medida de lo posible, organizarse a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales (subrayado del autor).⁵

Neoliberalismo y salud

En México, el proceso de la incorporación de las medicinas indígenas en el sistema de atención gubernamental, se ve sujeto a un proceso lento y acucioso. Sin embargo, también a mediados de la década de 1970 la política indigenista mexicana se empieza a transformarse; aparecen en el lenguaje indigenista conceptos como: indigenismo participativo, etnodesarrollo, federación de nacionalidades, etc.⁶ Esto como resultado de la implantación inicial del modelo neoliberal en México, y de una política social donde se redefine el vínculo Estado-sociedad; una política social que entre otras cosas se centra en la asistencia selectiva a los grupos de mayor marginación, a través del Programa COPLAMAR —que para el siguiente sexenio es rebautizado como PRONASOL—, cuyas acciones se concretan, en el otorgamiento de servicios públicos de bajo costo y el apoyo a proyectos productivos de estos sectores, y; por otro lado, favorece la privatización de los bienes y servicios en que la iniciativa privada se interesa y que prestaba el Estado dentro del marco de lo que era la política social.

Así, el modelo neoliberal, como nos dicen López Arellano y Blanco Gil⁷, se caracteriza por una fuerte concentración del ingreso, una apertura al capital extranjero y la tendencia al desmantelamiento del llamado Estado de Bienestar. Proceso que en México se ha caracterizado por una integración cada vez más orgánica a la economía norteamericana, la privatización y modernización selectiva de la planta industrial; apertu-

⁵ OIT, 1989.

⁶ Bonfil Batalla, 1980, p. 176.

⁷ López Arellano y José Blanco, 1996, pp. 21-22.

ra al capital extranjero; hegemonía de la fracción financiera; redefinición de los espacios políticos; exclusión política y económica de grandes grupos de población; institucionalización de la crisis; despolitización de las demandas sociales y políticas; desmovilización obrera; recomposición del Estado, fundamentalmente a través de la contracción del gasto público, con la consecuente desaparición de las conquistas sociales (salud, educación, vivienda y seguridad en el trabajo).

En materia de salud, se establece el marco jurídico —con la adición de un tercer párrafo al Artículo 4º constitucional concerniente al “Derecho a la Protección de la Salud”, y la emisión de su correspondiente Ley Reglamentaria, es decir la Ley General de Salud— para la transformación del sector; así, en cuanto a lo que a nuestro tema corresponde, se considera la necesidad de que el individuo y la comunidad participen en los programas de protección a la salud (Art. 57 y 58 de la Ley de Salud). Que en el discurso político y en la política de salud, se ha traducido en que el principal responsable de la salud es el individuo; en el caso de los menores y ancianos, la mujer; enseguida la familia, luego la comunidad, y por último el Estado.⁸

Incorporación de las medicinas indígenas a los sistemas de salud

Los primeros pasos que da el Estado hacia la incorporación de las medicinas populares dentro los sistemas regionales de salud, se presentan a finales de la década de 1970, con el financiamiento de proyectos encaminados a dar reconocimiento y apoyo al desarrollo de las medicinas indígenas, mismos que conforme avanzan, incorporan apoyo logístico y financiero de la UNICEF.⁹

Concretamente, dichas acciones se suscitan a partir de 1979 en el Centro Coordinador que el Instituto Nacional Indigenista (INI) tiene en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, con un programa denominado “Medicinas Paralelas”, que luego se extiende a otros centros coordinadores del estado,¹⁰ y que posteriormente retoma el Gobierno del estado de Chiapas en convenio con UNICEF. Este mismo programa fue impulsado más tarde en el estado de Guerrero.¹¹

⁸ Page, *op. cit.*, p. 19.

⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰ Para mayor información al respecto ver: Freyermuth, 1992.

¹¹ Page, *op. cit.*, pp. 26-27. Freyermuth, *op. cit.*, p. 58.

Las organizaciones de médicos indígenas

Al darse por terminado en Chiapas el financiamiento para el programa de Medicinas Paralelas, con la consecuente desaparición del mismo, los médicos indígenas, asesores y técnicos formados en el mismo, fundan la asociación civil denominada Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), formalmente constituida en 1985; es, además, la primera organización de su tipo en el país.¹²

Sobre la base del modelo organizativo que adopta OMIECH a partir de 1989, el INI se aboca, a través de sus centros coordinadores, a la tarea de crear organizaciones similares de médicos indígenas¹³. Para conformar en 1991 el Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales, A. C. (CONAMIT), que para finales de 1997 aglutina aproximadamente a 52 organizaciones de todo el país.¹⁴

En el seno del CONAMIT y de sus organizaciones socias, uno de los temas centrales inducidos por los asesores del INI, ha sido el reconocimiento, por parte del Estado mexicano y la sociedad dominante, de la medicina indígena tradicional. Éste y otros de los objetivos más importantes del Consejo y de las organizaciones, están plasmados en el Programa Nacional de la Medicina Indígena Tradicional emitido en 1992,¹⁵ y según refiero en otro escrito:¹⁶

En dicho documento los médicos indígenas tradicionales sostienen su derecho a: conservar, practicar, desarrollar y transmitir su medicina tradicional; así como a defender sus sistemas de creencias, conceptos y prácticas médicas; que el único reconocimiento válido de la medicina indígena tradicional es el otorgado por las comunidades donde ésta se practica; la necesidad de que en el país se reconozca la existencia del sistema real de atención a la salud, conformado por: la medicina académica, la medicina tradicional y la medicina doméstica; y por lo mismo la necesidad de realizar la programación en salud tomando en consideración la utilización y desarrollo de las tres instancias mencionadas;¹⁷ el derecho que tienen los pueblos indios a la protección y promoción de la medicina indígena tradicional, y sus terapeutas de organizarse como mejor convenga a sus intereses y necesida-

¹² Page, *op. cit.*, p. 34. Freyermuth *op. cit.*, p. 64.

¹³ Page, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴ *Ibidem*, p. 29.

¹⁵ CONAMIT, octubre 1992.

¹⁶ Page, *op. cit.*, p. 26.

¹⁷ CONAMIT, *op. cit.*, pp. 17-18.

des; así como de participar en la elaboración de políticas y programas destinados a las comunidades indígenas.¹⁸

Legalidad en torno a la medicina tradicional y acciones del Estado

No han faltado aciertos e intentos fallidos por parte del Estado en el proceso de conformar un marco legal que valide el reconocimiento e incorporación de las medicinas indígenas en los sistemas de salud de los diferentes estados con población indígena. Entre los ejemplos más importantes está la Ley de Salud emitida en 1990 en el estado de Chiapas; los contenidos sobre la temática están en el Capítulo IV del Título IV, intitulado "De los auxiliares de fomento a la salud",¹⁹ donde sin más se intenta incorporar a los médicos indígenas en el escalafón correspondiente al título que detenta el capítulo, es decir, como auxiliares de fomento a la salud dentro del sistema de salud del estado, hecho que generó una respuesta social por parte de las comunidades indígenas y de sus curanderos, de rechazo total a dicha Norma, y la no aplicación de la misma por parte del poder judicial del estado.²⁰

En cuanto a la instrumentación de acciones concretas, coherentes con dicha política sanitaria, en lo que era IMSS-COPLAMAR, en 1982, se realiza un estudio con el fin de observar la factibilidad de crear vínculos con las medicinas indígenas, para en 1983 poner en marcha el Programa de Interrelación con la Medicina Tradicional,²¹ el cual priorizó la participación de la comunidad en el cuidado de la salud y el aprovechamiento de los recursos de la medicina tradicional como parte de las estrategias de atención primaria de salud.²²

Sin embargo, el Programa no llegó a estructurar un modelo para concretar la interrelación con la medicina tradicional. Y sus alcances no llegaron más allá de intentar generar un cambio de actitud en el personal de la institución que estaba en constante contacto con las comunidades indígenas, de contabilizar los recursos de la medicina indígena tradicional que había alrededor de las unidades médicas rurales, de facilitar la

¹⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹⁹ Congreso del Estado de Chiapas, 1990.

²⁰ Ver Page, 1995.

²¹ Coordinación General del Programa IMSS-Solidaridad, 1992, p. 10.

²² *Ibid.*

investigación de algunas plantas medicinales y poner a disposición de los terapeutas indígenas los recursos de la institución (sueros, vacunas, etcétera).²³

En 1992, el Programa IMSS-SOLIDARIDAD firma un convenio de colaboración con OMIECH.²⁴ Luego, en 1995,²⁵ el mismo Programa participa ampliamente en el proceso de interrelación con las medicinas indígenas, al constituirse en uno de los vehículos a través del cual el Estado destinaba parte del financiamiento para la instalación y el fortalecimiento de las organizaciones de médicos tradicionales. De esta manera el Estado realiza acciones concretas para la incorporación de las medicinas indígenas dentro de los esquemas de atención a la salud-enfermedad en las regiones con población indígena. Sin embargo, la misma estructura operativa del Instituto no ha permitido dar pasos más allá de otorgar fondos destinados a favorecer la infraestructura de las organizaciones y la producción, para la comercialización de plantas medicinales.

Por otra parte, en 1996 la Secretaría de Salud (SSA), a través de la Secretaría de Educación, Cultura y Salud (SECYS) del estado de Chiapas, instala una clínica mixta —atención con médicos indígenas y médicos alopáticos— en San Juan Chamula, en el inmueble que durante más de 30 años utilizó el INI para hacer llegar las bondades de la medicina moderna a dicha comunidad —y de esta manera coadyuvar a desarticular la medicina indígena tradicional. También, dentro del espíritu de la Ley de Salud antes mencionada, se realizó un Programa de Capacitación de Médicos Indígenas en el municipio de San Pablo Chalchihuitán, al que se invitó a médicos tradicionales de diversos municipios, y en el que se capacitó a los asistentes en técnicas de primeros auxilios y acupuntura.

Asimismo, a partir de 1996 las autoridades de la SECYS han buscado el acercamiento y la concertación de acuerdos para trabajar en conjunto con las organizaciones de médicos indígenas, sin embargo, a finales de 1997, sus esfuerzos no habían cristalizado en ningún tipo de propuesta de trabajo.

²³ Page, 1998, p. 26.

²⁴ *Ibidem*, p. 34.

²⁵ *Ibidem*, p. 33.

La posición de las organizacines de médicos indígenas

En otro orden de cosas, si bien es a partir de iniciativas provenientes de instancias estatales, como se instrumenta la formación de organizaciones de médicos indígenas, la respuesta de algunos sectores de médicos indígenas no corre precisamente paralela a los propósitos que la política sanitaria vigente pretende.

El curandero indígena lo es por mandato divino y no por propia elección; negarse a cumplirlo se paga con la enfermedad, incluso, a veces, con la muerte. Su existencia ha sido esencial para la sobrevivencia de los pueblos indígenas, dado que la atención en salud brindada por el Estado a la mayoría de las comunidades indígenas del país, ha llegado tangencialmente. No obstante y como producto de la política indigenista integracionista, en diferentes épocas se ha visto perseguido por diferentes sectores de la sociedad dominante; ha sufrido abusos por parte de autoridades al transportar las plantas medicinales que utiliza para atender enfermos fuera de su localidad, incluso de su región, o requiere coleccionarlas lejos de donde vive.

La reacción de muchos curanderos ante la atención que a partir de la década de 1980 de pronto recibieron por parte de sectores de la sociedad dominante, queriendo reivindicar sus prácticas médicas, además de ser sorprendente y única en su triste historia, se ha constituido en un espacio para ellos, donde adquirir el respeto que merecen del resto de la sociedad mexicana, e incluso pugnar por protección legal para realizar las actividades curativas, que independientemente de la política sanitaria o no, de todas formas tienen que llevar a cabo por mandato. Estas reivindicaciones han sido planteadas como demandas en diferentes documentos tales como: la Declaración de Oaxtepec, emitida en 1989;²⁶ la Declaración de Principios del Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales, constituido en la Reunión de Tlaxiaco, Oaxaca, en 1991,²⁷ y en el Programa Nacional de la Medicina Indígena Tradicional.²⁸

Además, no se confía del todo en la permanencia de los servicios de salud del Estado en las comunidades, ya que no existen antecedentes,

²⁶ Instituto Nacional Indigenista-SEDESOL, 1992.

²⁷ *Ibidem*, p. 29.

²⁸ CONAMIT, octubre 1992.

²⁹ Notas personales de la Reunión del Consejo Estatal de Organizaciones de Médicos Indígenas Tradicionales de Estado de Chiapas (CEMIOTTECH), Realizada en noviembre de 1996.

hasta ahora, de una estancia a largo plazo, de un programa más allá de uno o dos sexenios. Sin tomar en cuenta que la mayoría de las veces, éstos nada tienen que ver con las necesidades sentidas y reales de la comunidad.²⁹

Interrelación de las medicinas

Así pues, retomando la pregunta inicial, ¿cuál es pues la importancia de estudiar en la actualidad las medicinas indígenas? y ¿qué utilidad reporta?

A pesar del impulso que la antropología médica ha tenido en México, y del interés más que manifiesto del Estado por las medicinas indígenas, son pocos los estudios que han impactado de alguna manera a las instituciones gubernamentales y no gubernamentales en el proceso de interrelación con las medicinas populares e indígenas. Asimismo, son pocos los estudios que se realizan al interior y para las organizaciones de médicos indígenas tendientes a coadyuvar y facilitar la comprensión cabal del proceso de interrelación por el que estas agrupaciones han optado. Si bien existe una amplia problemática, un número elevado de trabajos está concentrado en la realización de estudios etnobotánicos,³⁰ dejándose de lado el estudio íntegro de las medicinas, lo cual ha llevado a una conceptualización popular errónea de éstas que llegan a ser equiparadas tan sólo con la herbolaria de que echan mano para resolver en parte las enfermedades que atienden.

En discusiones sobre la temática, suscitadas en el seno de las organizaciones de médicos indígenas que conforman el CEMIOTECH, una de las conclusiones centrales considera que en tanto la contraparte, es decir, las instituciones de salud, desconozcan las características fundamentales de las concepciones y prácticas ligadas a las medicinas indígenas, no será posible avanzar en la concreción de un modelo en el que la interrelación sea el eje. Entendiendo la interrelación como la suma de esfuerzos de las diferentes instancias de atención a la salud-enfermedad en beneficio de la población que habita en regiones interétnicas.

³⁰ Menéndez, 1990, pp. 18-19.

Asimismo, según los médicos indígenas, tiene que tomarse en consideración que no existe homogeneidad en la forma en que se dan la concepción del mundo y las prácticas médicas de una comunidad a otra, y menos de un municipio a otro, por lo que el diseño de un modelo de interrelación debe prever tales diferencias.

También, conscientes de los rápidos cambios que se presentan en sus concepciones y prácticas, sobre todo en las de los jóvenes, quienes a diferencia de sus padres y abuelos han tenido mucho mayor contacto con agentes provenientes de la sociedad dominante, principalmente la educación formal que proporciona el Estado, su forma de percibir el mundo es ya diferente a la de sus mayores; aunado a esto, han tenido y tienen acceso a los diferentes medios llamados de comunicación masiva, y se insertan en forma diferente en la producción y el mercado.

Estos factores y otros más han contribuido, en algunas regiones, a la rápida transformación de las concepciones, saberes y prácticas que estos grupos llevan a cabo en sus comunidades; que en la actualidad pocos jóvenes tzotziles y tzeltales reciban el mandato para curar a sus semejantes, lo cual conlleva, por un lado, a que la práctica de la curandería sea por vocación y no por mandato, reduciéndose la terapéutica al uso de la herbolaria; y, por otro, a la desaparición de lo que queda de la medicina indígena, en el mediano e incluso a corto plazo, en aquellos espacios donde sólo los ancianos se ocupan de la atención a la salud; es decir, la desaparición de la medicina tradicional, con la muerte de los últimos *j'iloletik*.

Por lo mismo, se considera que el modelo de interrelación debe ser suficientemente flexible como para dar cabida a los cambios que gradualmente se manifiesten en las prácticas relacionadas con salud-enfermedad que se dan en las diferentes comunidades, pero, asimismo, contar con elementos tendientes a fortalecer los saberes y prácticas tradicionales.

En relación con la contraparte, ciertamente se ha notado disposición e interés de los representantes de las instituciones de salud, misma que se encuentra plasmada en diversos documentos, de los cuales, el más importante hasta el momento, es el convenio firmado entre el Consejo Nacional de Médicos Indígenas (CONAMIT) y el IMSS-SOLIDARIDAD en 1995, donde la institución gubernamental se compromete a respetar el Artículo 4º constitucional y las recomendaciones del Convenio 169 de la OIT, y

reconoce a las medicinas indígenas tradicionales como un recurso importante en la atención de la salud-enfermedad.³¹

Asimismo, pero no documentado aún, la plena disposición por parte de las autoridades de la SECYS, quienes por iniciativa propia se acercaron a las organizaciones de médicos indígenas, con la intención de llevar a cabo acciones conjuntas. Actualmente se encuentran en espera de que las organizaciones de médicos indígenas hagan sus propuestas para iniciar un diálogo formal, tendiente a estructurar una propuesta de trabajo conjunto.

Los problemas a enfrentar en la interrelación son varios; sin embargo, para ambas partes de salud, ésta constituye una prioridad, ya que en la medida en que surja un modelo operable, la atención a los problemas de salud-enfermedad de las zonas indígenas e interétnicas se dará más acorde con las necesidades reales de sus habitantes.

Por lo anterior, podemos entender que la construcción de la interrelación entre las medicinas está plagado de problemas que deben ser tratados con honestidad, tacto y conocimiento de las formas de operar y de los objetivos del uno y necesidades del otro.

Investigación y antropología en la construcción y desarrollo de la interrelación

Para dar inicialmente cuenta de esto y apuntar hacia la solución de los problemas esbozados, consideramos que se requieren esfuerzos multidisciplinarios de investigación, encaminados a sistematizar los saberes y prácticas médicas tradicionales o populares. El fruto de estos estudios constituye una base sólida para la capacitación y sensibilización de las partes, pero aún más importante, para la conformación de los programas de atención a la salud-enfermedad.

En este sentido se ha planteado una línea de trabajo a mediano y largo plazo, encaminada al estudio exhaustivo de la o las medicinas tradicionales indígenas. En este contexto, consideramos relevante el desempeño que pueda tener el antropólogo en el proceso de intermediación entre las partes, sobre todo en conciliar y coadyuvar a la tolerancia cultural que se requerirá para la constitución de los marcos legales, así

³¹ CONAMIT-IMSS-Solidaridad, 1995, p. 5.

como en el diseño y estructuración de los programas que se lleven a cabo. Su participación, junto con la de otros profesionales, es vital en la labor diagnóstica multidisciplinaria, en la que puede aportar la visión, metodología y técnicas de la antropología médica. Pero se requiere de un antropólogo —y en este sentido cualquiera involucrado en este proceso— que tenga un conocimiento profundo y claro sobre el asunto. Que sea capaz de llegar a una cabal comprensión de lo que significa vivir en la realidad y desde la perspectiva de los grupos indígenas, así como dar cuenta del impacto que tienen las acciones que sus practicantes emprenden.

También consideramos que la investigación acerca de la interrelación de las medicinas debe estar encaminada a: a) documentar y estudiar aquellos aspectos de la concepción del mundo de los diferentes grupos indígenas, ligados al proceso salud-enfermedad, los conceptos que tienen en torno al proceso salud-enfermedad-atención; así como las características de esas medicinas, y dentro de éstas cómo se dan los procesos de formación, iniciación y de trabajo de sus practicantes; b) sistematizar los saberes propiamente médicos: prácticas que se realizan para la prevención de eventos que pueden alterar la armonía que las comunidades y los individuos conciben para sí; la nosología y epidemiología que corresponde a las enfermedades y síndromes con filiación cultural, así como la materia y rituales utilizados en las estrategias terapéuticas empleadas para intentar dar término a dichos procesos morbosos, y c) medir el impacto epidemiológico de estas prácticas y la instrumentación de un sistema de vigilancia epidemiológica aplicable al perfil patológico explicitado en las medicinas indígenas.

Conclusión

La interrelación de las medicinas, además de representar una alternativa que ha probado ser de alta eficacia y de bajo costo en otras partes del mundo, principalmente en la China Popular, con el modelo de los médicos descalzos, y en la India con la suma de esfuerzos entre la medicina Ayurvédica y la moderna, sólo por dar dos ejemplos, representa, para los pueblos indígenas en general, la posibilidad de enfrentar, desde sus propias formas de entender y sentir, la problemática de salud-enfermedad, contando con todos los recursos de que dispongan en sus comuni-

dades, tanto los tradicionales como los que se han allegado a través de diferentes instancias de salud que practican y promueven la medicina académica o moderna.

Consideramos que la investigación-participación comunitaria puede constituirse en el eje a partir del cual se diseñen y apliquen los diferentes modelos de interrelación de las medicinas.

Y nos referimos a diferentes modelos, porque la realidad indígena no es homogénea, más bien constituye un mosaico conformado a partir de diferentes problemáticas.

En este sentido, es preciso que el eje investigación-participación comunitaria se plantee, como punto de partida, la realización de los diagnósticos pertinentes —epidemiológico, antropológico, socioeconómico, etc.— y el diseño de mecanismos de evaluación permanente, como puede ser un sistema de vigilancia epidemiológica mixto. Y con ello planear acciones que partan de la discusión de los pormenores diagnosticados y de las acciones que se llevarán a cabo con la comunidad. Es decir, generar modelos de atención a la salud-enfermedad cuya planeación se dé considerando como centrales los criterios aportados por los sujetos de las acciones.

Por último, consideramos que, entre otras cosas, esto garantizaría: la participación de la comunidad en las acciones de salud, la utilización óptima de todos los recursos destinados a las acciones que se emprendan y la realización de acciones acordes con la forma de concebir y vivir el mundo de los beneficiarios.

8 de mayo de 1998.

Referencias bibliográficas

Bonfil Batalla, Guillermo.

- 1990 *México profundo. Una civilización negada*, CNCA/Grijalvo, México.

Campos, Roberto.

- 1996 *Legitimidad social y proceso de legalización de la medicina indígena en América Latina*, tesis, Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

CONAMIT/IMSS-Solidaridad.

- 1995 *Convenio de colaboración para el fortalecimiento y desarrollo de la medicina indígena tradicional*, IMSS-Solidaridad, México.

Chiapas, Congreso del Estado.

- 1990 "Recursos Humanos para la Salud", en *Ley de Salud*, El Congreso, Chiapas.

Consejo Nacional de Médicos Indígenas Tradicionales.

- 1992 *Programa nacional de la medicina indígena tradicional*, El Consejo, México.

Freyermuth Enciso, Graciela.

- 1992 *Medicina Indígena y Medicina Alópata: Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*, CIESAS, Chiapas.

IMSS-Solidaridad/OMIECH.

- 1992 *Convenio 1992 "Programa de trabajo suscrito por la OMIECH y el Programa IMSS-Solidaridad, con el fin de proporcionar atención integral a la salud de la población indígena, tzeltal y tzotzil de los Altos de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

IMSS-Solidaridad.

- 1992 *El programa IMSS-Solidaridad y la interrelación con la medicina tradicional*, Coordinación General del Programa IMSS-Solidaridad, México.

López Arellano, Oliva y José Blanco Gil.

- 1993 "La modernización neoliberal en salud", en *México en los ochenta*, UAM-X, México.

Menéndez, Eduardo.

- 1990 *Antropología médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, CIESAS/SEP, Cuadernos de la Casa Chata, México.

OIT.

- 1989 *Convenio 169*, Organización Internacional del Trabajo, Ginebra, Suiza.

Page Pliego, Jaime T.

- 1998 *Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y legislación en torno a sus medicinas. El caso Chiapas*, IEI/UNACH.

_____, Rafael Alarcón Lavín y Juana María Ruiz Ortiz.

- 1995 "Comentarios al Capítulo IV de la Ley de Salud del Estado de Chiapas, referido a la medicina tradicional", *Anuario IEI* V, UNACH, Chiapas.

LOS REFUGIADOS GUATEMALTECOS EN CHIAPAS Y LOS DERECHOS HUMANOS

De la búsqueda de la seguridad a la organización política

*EDITH F. KAUFFER MICHEL **

La problemática de los refugiados guatemaltecos en Chiapas, México, se puede interpretar desde el ángulo de los Derechos Humanos, tomando en cuenta el proceso de manera global.

En efecto, se trata de un movimiento migratorio no voluntario que experimentó violaciones a los derechos humanos; las personas fueron obligadas a abandonar su país. Sin embargo, el proceso no acabó con el refugio. Bajo circunstancias particulares, el grupo constituido se organizó y logró capacitarse en varias áreas, incluso en Derechos Humanos. En este contexto, el refugio representó un aprendizaje decisivo y el retorno a su patria se lleva a cabo con perfecta conciencia de los derechos adquiridos. La organización que nace en el exilio tiene como base un proyecto político y la promoción de los derechos humanos representa un punto fundamental en este aprendizaje.

* Doctora en Ciencias Políticas por el Instituto de Estudios Políticos de Aix-en-Provence, Francia. Investigadora en El Colegio de la Frontera Sur, Campeche.

El exilio como consecuencia de las violaciones a los derechos humanos

El contexto guatemalteco de los años ochenta y los derechos humanos violados

En Guatemala, durante los años ochenta, las violaciones a los derechos humanos en un contexto de violencia generalizada intervinieron en las tres generaciones de derechos reconocidos.¹

Este documento se enfocará a los derechos civiles y políticos por dos razones. Primero, en un contexto de violación sistemática de estos derechos básicos, no se puede esperar un respeto de los derechos de segunda y tercera generación, más modernos. Luego, partiremos de la hipótesis de que las violaciones ocurridas en las áreas de los derechos civiles y políticos fueron factores determinantes de la huida de miles de guatemaltecos a otros países.

En el campo de los derechos civiles y políticos, las violaciones se caracterizan, en primer lugar, por la adopción de nuevas reglas jurídicas.

Primero, la Constitución está remplazada por el Estatuto Fundamental del Gobierno, a partir del 27 de abril de 1982,² texto adoptado e incrementado fuera de las reglas convencionales. Muchos artículos del nuevo Estatuto contienen aspectos restrictivos relacionados con los derechos del ciudadano. Por ejemplo, la prohibición de toda "ideología totalitaria" que impide la libertad de conciencia, así como la imposibilidad para los religiosos de involucrarse en trabajos sociales, constituyen violaciones a la libertad de conciencia y de religión.

La libertad de asociación ya no existe y los partidos políticos están suspendidos. En cambio, la participación en las patrullas de Autodefensa Civiles (PAC)³ es una obligación, lo que representa otra violación a la libertad de asociación. Los sindicatos no tienen la posibilidad de expre-

¹ Dentro de las clasificaciones de los derechos humanos, rescatamos aquella que los categoriza de la manera siguiente: derechos civiles y políticos o de primera generación (a la vida, a la libertad de pensamiento, de expresión, de organización, de movilización...), los derechos económicos y sociales (al trabajo, a la educación, a la cultura, al seguridad social...) o de segunda generación y los derechos de tercera generación (al medio ambiente sano, a la paz, a la autodeterminación de los pueblos).

² Fue promulgado por Ríos Montt, por medio del Decreto-Ley 24-82.

³ Las PAC, los polos de desarrollo y las aldeas modelos forman parte de las nuevas estructuras desarrolladas dentro de la reconstrucción militarizada de Guatemala que ilustran la mutación de la institución militar.

sarse. La libertad de expresión es restrictiva, la vida cultural desaparece para dejar una única expresión, la del Presidente. En el caso del General Ríos Montt⁴ se traduce por medio de sermones religiosos. En consecuencia, la libertad de pensamiento, de expresión, así como de conciencia y de religión, resultan afectadas.

La libertad de movimiento y de residencia ya no se respetan. No se puede vivir cerca de la frontera, pero se tiene que ingresar a los pueblos modelos y la movilidad depende de la voluntad de las autoridades militares.

El derecho a la vida es otro de los derechos violados por las autoridades durante los años ochenta. Aunque el código penal establezca la pena de muerte en casos muy especiales, bajo circunstancias excepcionales, según su Artículo 43, el Decreto-Ley 46-82, que instituye las cortes especiales, pone de lado la naturaleza especial de la pena de muerte. Las cortes especiales están formadas por tres personas nombradas por el presidente de la república, pero cuya identidad se desconoce.

Desde el punto de vista legal, el derecho a la vida está violado por la promulgación de nuevos textos bajo la administración de Ríos Montt, pero las violaciones son también cotidianas y se hacen a gran escala. Es todo un sistema arbitrario de represión responsable por lo menos de 100 mil muertos entre 1954 y 1982, y de 9 mil entre los meses de marzo a septiembre de 1982.

El derecho a la seguridad y a la integridad de la persona es otro tema de violaciones. El sistema de encarcelamiento, el estado de sitio establecido por el Decreto-Ley 45-82 el 1 de julio de 1982, son violadores de este derecho. Este último decreto contiene la suspensión de la necesidad de una orden escrita para encarcelar a alguien: ya no hay garantías para los presos. El establecimiento de las cortes especiales oficializa la existencia de presos políticos, porque el nuevo sistema implica la ausencia de todo control.

La multiplicación de los controles militares y de la posibilidad de hacer investigaciones sin restricciones, reconocida a los militares y a los policías por el decreto de Estado de sitio, es otra violación del derecho a la seguridad.

Los derechos económicos y sociales resultan más violados todavía que en el pasado, debido a la estructura económica y política del país.

⁴ Asumió la presidencia de Guatemala en 1982 después de un Golpe de Estado en marzo de 1982. Fue remplazado por otro golpista, el General Mejía Victores en agosto de 1983.

Los indígenas de Guatemala siempre han sido ciudadanos de menor importancia. Muchos ignoran que tienen derechos según las leyes establecidas y que éstas tendrían que cumplirse también para su defensa. Cuando empieza la lucha contrainsurgente, cuentan dentro de las víctimas civiles.

Las violaciones se efectúan a nivel legal, pero también extra-legal. El nuevo derecho es violador, no puede crear prácticas sanas. Éstas se implantan de manera individual, así como colectiva. Estos dos elementos conjuntos, un derecho violador con prácticas más violadoras y casi generalizadas, conforman el fundamento de un estado represivo.

Cabe recordar que "el respeto a los derechos humanos impone la adecuación del sistema jurídico para asegurar la efectividad del goce de dichos derechos".⁵

La represión y la huida

Evocaremos la represión como violación a los derechos humanos colectiva, generalizada y organizada, y la huida como la única perspectiva de sobrevivencia para los afectados.

La Guatemala de los años ochenta se traduce en una realidad numérica brutal: 440 aldeas destruidas por las operaciones de tierra arrasada del ejército; de 50 mil a 70 mil personas asesinadas o desaparecidas, centenas de miles de guatemaltecos desplazados al interior del país.

Guatemala se caracteriza por un dualismo económico, político, social y cultural. Al mundo ladino se opone al indígena, que constituye una minoría económica y cultural, a pesar de ser mayoría numérica.

La represión constituye la causa principal de la huida de muchos guatemaltecos. Dentro de las razones específicas que la motivan, tenemos razones objetivas como la militancia en un sindicato o una organización campesina, el hecho de vivir en una cooperativa o la pertenencia a la guerrilla que crean amenazas reales. Al principio, la represión se traduce en una eliminación de todos los líderes de organizaciones y luego en una sistematización de las masacres de población civil por medio de la política de tierra arrasada.

⁵ Pedro Nikken, "El concepto de Derechos Humanos" en *Antología básica en derechos humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, 1994, 468, p. 21.

Todos los refugiados no conocieron el mismo grado de represión: algunos fueron testigos oculares de la muerte de sus familiares (el caso más conocido es el de Rigoberta Menchú),⁶ pero otros anticiparon frente a una amenaza potencial de un evento represivo.

Por lo tanto, no podemos considerar la represión como un conjunto idéntico de acontecimientos por los cuales todos los refugiados sufrieron. El impacto traumático de la tortura vivida en su cuerpo por un individuo o la obligación de asistir como espectador a escenas de mutilación, no se pueden comparar con el miedo de su ocurrencia por un sujeto que nunca lo experimentó. Finalmente, a pesar de que la mayoría de los refugiados huyeron de la violencia, existen diferencias substanciales entre las experiencias vividas.

Los excesos de la generalización tienden también a presentar a todos los refugiados guatemaltecos como víctimas de la violencia y de la represión. Hemos ya hecho una distinción entre la experiencia vivida y la contada. También tenemos que considerar que encontramos entre los refugiados una pequeña minoría de personas que estuvieron dentro del aparato represivo y huyeron porque era la única solución para evitar el reclutamiento forzoso o por miedo a una evolución desfavorable de su situación.

El tema de la represión fue objeto de una investigación por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en 1983, bajo el título: *La situación de los Derechos Humanos en la República de Guatemala*; subraya una violación frecuente del derecho a la vida. Sin embargo, la escasez de pruebas necesarias para documentar las denuncias contra el ejército no le permitió concluir sobre todas éstas. En 15 de los casos investigados en las comunidades indígenas, la Comisión afirma que muchas probabilidades le indican la responsabilidad de soldados en casos de violaciones al derecho a la vida. Igualmente, algunos eventos represivos fueron imputables a la guerrilla pero no logran la cantidad de hechos a la carga del ejército.⁷ America's Watch, Amnistía Internacional y Survival International, documentaron también las violaciones a los derechos humanos y lo siguen haciendo.

⁶ Elizabeth Burgos. *Moi, Rigoberta Menchú, Une vie, une voix, la révolution au Guatemala*, Paris, Gallimard, p. 327.

⁷ Shelton Davis, "Sembrando las semillas de la violencia" en Robert Carmack, *Guatemala: Cosechas de violencia*, FLACSO, San José, 1991, 515 p., p. 23.

Ahora, la sistematización de las exhumaciones en todo el país, desarrolladas por un equipo forense de especialistas, aportan a la luz pública las pruebas de los acontecimientos violentos.

La contrainsurrección es la clave del poder de los dictadores que se suceden durante la década de 1980: Romeo Lucas García, Efraín Ríos Montt, Óscar Mejía Victores. La estrategia de guerra de baja intensidad tiene como objetivo la eliminación física de los dirigentes pero también la imposición de un estado de terror: con esta finalidad, la población, así como la guerrilla, son objetos de estrategia militar, y se trata de romper las redes de sociabilidad y de solidaridad y atomizar las comunidades para aislar a los subversivos de su base social, destruyendo el tejido social de las comunidades.

Luego, la represión se implanta por medio de la destrucción física, material e indiscriminada de comunidades indígenas. Muchos observadores establecen la fecha del inicio de la política de tierra arrasada —consiste en incursiones del ejército en las aldeas para destruir todo por la mantanza y el incendio del lugar— por la masacre de Panzós, el 29 de mayo de 1978. Este día una marcha pacífica está organizada por los indígenas kekchis de este pueblo, departamento de Alta Verapaz, en protesta contra la entrega de autorizaciones de exploración a compañías transnacionales, que evaluarían las posibilidades de extracción de níquel y petróleo de la zona. Reclaman títulos de tierras que el gobierno no quiere entregarles y temen ser expulsados. El ejército contesta con balazos y mata a 150 indígenas.

La masacre de Panzós es la primera ilustración de prácticas contra-insurgentes que se multiplican a partir de 1981. Otro ejemplo muy evocado entre centenas de acontecimientos, pero muy ilustrativo para la dinámica de genocidio instaurada por el aparato represivo guatemalteco, es la masacre de la finca San Francisco, Huehuetenango, en 1982,⁸ a pocos kilómetros de la frontera con México.

El carácter clandestino de la utilización de la estructura contrainsurgente, es un hecho que se tiene que subrayar porque le otorga toda su potencia. Como lo escribe Carmen Camey Rodríguez,⁹ después de 30

⁸ Masacre caracterizada por el horror de los actos cometidos por los soldados.

⁹ Carmen Camey Rodríguez, "Relación entre derechos humanos, refugiados y retorno" en Graciela Freyemuth Enciso, Rosalva Aída Hernández Castillo, *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México, 1992, 409 p., pp. 345-361, 350.

años de conflicto interno, Guatemala no tiene presos de guerra, ni presos políticos por el carácter clandestino del aparato de represión, lo que le garantiza impunidad y eficiencia. La imposibilidad de conocer a los culpables hace inútiles las tentativas de buscarlos y se suma al fenómeno de la desaparición que ni siquiera da la oportunidad de probar que existen víctimas. Es una estrategia de poder que pasa por "la violencia simbólica de la invisibilización",¹⁰ crea una inseguridad permanente porque toca las articulaciones del cuerpo social.

La desaparición se implanta como un medio para desacreditar la denuncia y la reclamación. Cuando la familia de un desaparecido toma la decisión de acercarse al cuartel militar para reclamar a su familiar, se aplica la estrategia del camuflaje, es decir, que puede reaparecer como víctima de un crimen de derecho común o de la guerrilla. Generalmente la información es ocultada, lo que favorece la impunidad.

La clandestinidad se traduce por la existencia de cárceles y lugares donde se efectúan los interrogatorios, con instrumentos de tortura y por fosas comunes o cementerios clandestinos.

El buen funcionamiento de la represión se apoya en técnicas de control y de información que recurren a los secuestros nocturnos imputados a la guerrilla, así como la tortura. Ricardo Falla pone en evidencia dos elementos de esta práctica: se trata de acabar con la identidad del individuo detenido, cortándolo de todo vínculo con el mundo exterior, por la imposibilidad de tener indicios espaciales y temporales.¹¹

Los movimientos de población de los años 80, sean internos o externos, son directamente la consecuencia de la política de represión perpetrada por el ejército, vivida o anticipada. La represión crea las condiciones de su propia perpetuación porque favorece una polarización dentro de la sociedad guatemalteca. Antes de la represión, la mayoría de la población de las comunidades indígenas no toma posición en favor de la guerrilla. Después de las masacres, no tomar partido es difícil. Esta situación conforma el "ciclo operaciones de los insurgentes-represión-movilización-multiplicación de las acciones-ampliación de la represión", según Yvon Le Bot,¹² lo que ocasiona una escalada incontrolable

¹⁰ Didier Bigo, "Disparitions, coercition et violence symbolique", *Cultures et Conflits*, 13-14, primavera-verano 1994.

¹¹ Ricardo Falla, *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala, (1975-1982)*, Editorial Universitaria, Guatemala, USCA, 1992, 253 p., p. 15 y 25-33. Ricardo Falla es sacerdote.

¹² Yvon Le Bot, *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Khartala, Paris, 1992, 335 p., p. 190.

de la violencia. La represión no es realmente funcional y mantiene su propia dinámica. Entre más actúa, más es necesaria.

Sin embargo, el mundo indígena no es homogéneo. Si una parte de los jóvenes apoya a la guerrilla como consecuencia de la represión o sale del país, en otros casos, la guerrilla está acusada de haber dejado las acciones represivas sin intentar nada, incluso de haber creado las condiciones de un hostigamiento. En algunas comunidades, la población se encuentra "prisionera", por el temor de represalias de una de las dos partes.

A principios de los años ochenta, la vida en Guatemala se caracteriza por una violencia multiforme. La discriminación en contra del indígena se transforma en violencia bruta. Dos razones pueden explicar este proceso: la transformación de la institución militar y la modernización de las comunidades indígenas.

La transformación de las comunidades indígenas

Siempre ignoradas por los proyectos novedosos, las comunidades empiezan en los años 30, su propio proceso de mutación que se reduce difícilmente a una denominación precisa. Esta mutación se efectúa dentro de las mismas comunidades en las relaciones sociales, en las relaciones indígenas-ladinos en el nivel local y en la articulación entre sociedad local y nacional.

A veces, esta transformación se traduce por un rechazo de las tradiciones religiosas, económicas y sociales. Es un movimiento que incluye una mutación socioeconómica, con aspectos religiosos, lo que favorece un movimiento de tipo religioso y social.

Esta mutación es el resultado de un proceso interno que se beneficia de la influencia de factores externos, como el papel de la Acción Católica,¹³ las consecuencias del terremoto de 1976, las campañas de alfabetización de la década de 1970, la emergencia de organizaciones populares, campesinas y culturales, la modernización económica, la sindicaliza-

¹³ La Acción Católica es un programa de desarrollo lanzado en 1948 por el Arzobispo Mariano Rossell y Arrellano para favorecer el proselitismo religioso católico frente a la expansión de la religión protestante. La llegada de misionarios extranjeros en 1955 modifica considerablemente el proyecto original. Concebido como un apoyo espiritual, la Acción Católica va a evolucionar hacia una toma en cuenta de las necesidades económicas y sociales de la población y genera la formación de un modelo cooperativo.

ción y el contexto regional favorable a las fuerzas revolucionarias.¹⁴ Los efectos de cada uno son difícilmente cuantificables frente a la variedad de las comunidades.

La mutación se efectúa en todos los ámbitos e impone una ruptura con la visión tradicional de una organización comunitaria limitada a la esfera local. Pero crea conflictos internos y externos. La irrupción de la modernidad dentro de la comunidad indígena se realiza paralelamente a la mutación de la institución militar: la comunidad se vuelve sospechosa.

Desde los años sesenta, la institución militar guatemalteca empieza un proceso de mutación en un ejército contrainsurgente con el apoyo de Los Estados Unidos.¹⁵

Cada año, a partir de 1982, el ejército promueve un plan de campaña temático: al plan Victoria 1982 suceden los planes Firmeza 1983, Nuevo Encuentro 1984, Estabilidad Nacional 1985, Consolidación Nacional 1986, Plan de campaña 1987 y Fortalecimiento 1988. Estos planes indican el paso de la política de tierra arrasada a la reorganización militar de la sociedad guatemalteca. Frente a "la amenaza terrorista",¹⁶ esta nueva estrategia busca una cooperación de tipo obligatoria de la población, con la finalidad de romper las estructuras organizativas existentes y reorganizarlas para mejorar la eficiencia de la lucha contrainsurgente.

Los acontecimientos violentos que ocurren al principio de la década de 1980 en Guatemala, producen por su carácter violador de los derechos humanos, el exilio de decenas de miles de guatemaltecos.

El refugio es la consecuencia de las violaciones y su carácter forzado implica la pérdida de un derecho. El desarraigo, la nostalgia, la separación prolongada del núcleo familiar, la inestabilidad económica y laboral, la muerte brutal de familiares, la desintegración familiar, la marginalización, en resumen, son características de la ruptura de todo pro-

¹⁴ Revolución cubana, victoria sandinista, fuerza de la guerrilla salvadoreña.

¹⁵ El fundamento teórico de la ayuda estadounidense es la doctrina de la seguridad nacional que empezó con el Pacto de Río de 1947 o tratado de asistencia recíproca, clasificado como realista por las teorías de las relaciones internacionales, es decir, que privilegia los intereses definidos en términos de poder: incluye a la capacitación de miembros de las fuerzas armadas latinoamericanas en la Escuela de Las Américas, en Panamá y en Washington D. C. Kennedy hizo la promoción de la Alianza para el Progreso para estimular la asistencia a la contrainsurgencia. La doctrina de seguridad nacional aparece en Guatemala en los años sesenta y se consolida en los setenta con el apoyo de Israel. En 1977, se firma un acuerdo militar entre los dos países. Ronald Reagan impulsa la guerra de baja intensidad en 1985.

¹⁶ Según los propios términos del ejército, toda persona sospechosa es considerada como subversiva, terrorista y comunista.

yecto de vida. El refugio es la traducción de una violación a los derechos más fundamentales del hombre.

El refugio en México y los Derechos Humanos

Tomando en cuenta la llegada a México bajo el aspecto de Derechos Humanos, nos obliga a hacer un balance entre las violaciones ocurridas y los ángulos en favor del respeto a los derechos humanos.

Las violaciones por parte de las autoridades mexicanas

Las principales violaciones perpetradas por las autoridades mexicanas se encuentran en los testimonios de los refugiados.

En primer lugar, la deportación aparece como una violación a los derechos humanos, según los textos protectores de los refugiados y asilados que establecen el principio de no devolución. Los datos de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas indican un número superior a 10 mil deportaciones masivas o individuales desde fines de 1981 hasta principios de 1985.¹⁷ Es difícil establecer el número de las expulsiones. Son sistemáticas en los primeros días de la llegada de los refugiados en territorio mexicano; la sorpresa y la poca experiencia en fenómenos de refugio masivo por parte de las autoridades son causas de estos atropellos. Luego, las expulsiones de refugiados políticos son la traducción de actos de corrupción de funcionarios mexicanos, pero también la expresión de un derecho interno poco protector.¹⁸ En un libro consagrado al tema del exilio, Sergio Aguayo pone en evidencia las diferencias de interpretación entre la Dirección General de Servicios Migratorios y la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR) respecto a la calidad de los guatemaltecos. Para los funcionarios de Migración, son migrantes económicos, lo que les otorga la facultad de expulsarlos. A pesar de las pro-

¹⁷ Coordinadora de Ayuda a Refugiados Guatemaltecos, Secretaría General, núm. 9, enero de 1985, p.14.

¹⁸ México no firmó la Convención de Ginebra sobre Refugiados de 1951 ni el Protocolo Adicional de 1967. Hasta 1990, no existía el estatuto de refugiado en el derecho interno mexicano. La Ley General de Población modificada incluyendo a la figura del refugiado no se concretizó hasta el establecimiento del reglamento de la ley, el 28 de agosto de 1992. Los refugiados guatemaltecos llevaban entonces más de diez años en territorio mexicano. Nunca se les ha entregado la documentación correspondiente. El proceso de regularización migratoria es anunciado a raíz de una nueva política pública orientada hacia la integración de los refugiados guatemaltecos en México en 1996.

testas nacionales e internacionales, deportan a los 400 primeros que se presentan en mayo de 1981 en territorio mexicano y a 2 mil más el 20 de julio y el 4 de agosto; de estos últimos, 46 se benefician del asilo.

Las violaciones de las cuales son víctimas los refugiados se traducen por la sumisión de muchos de ellos a arbitrariedades por parte de funcionarios menores corruptos, desde la mordida al trabajo forzado, incluyendo la deportación, el robo, las extorsiones y los abusos. Además, en su calidad de ilegales, extranjeros e indocumentados, los refugiados representan una presa fácil para los delincuentes y asaltantes.

Las violaciones por parte del ejército guatemalteco y sus consecuencias

Sin embargo, las violaciones son también perpetradas por las propias autoridades guatemaltecas que persiguen a los refugiados guatemaltecos en territorio mexicano. Una de las incursiones más costosa en vidas humanas ocurre el 31 de abril de 1984, en el campamento El Chupadero, con siete refugiados asesinados. En 1983, tres incursiones tienen lugar, con un saldo de seis muertos. Además, durante éstas, el ejército guatemalteco hostiga a los mexicanos, hasta torturarlos o matarlos.

En este contexto, la frontera sur de México se vuelve zona de alta seguridad. Guatemala presiona para involucrar al gobierno de México en el conflicto centroamericano o para que México militarice la frontera. Con base en esto, el gobierno mexicano toma la decisión de proceder a la reubicación de los refugiados guatemaltecos, lo que representa un acto de soberanía nacional, pero en su realización resulta no ser muy respetuosa de los derechos humanos de los refugiados por su carácter impuesto.

A raíz de la incursión del ejército guatemalteco al campamento El Chupadero, en abril de 1984, el gobierno toma la decisión de proceder a la reubicación de los refugiados asentados en Chiapas. Pronto, la oposición de los refugiados al traslado se manifiesta. La reubicación se hace así esencialmente a partir de la zona de Marqués de Comillas, la más lejana, con el uso de métodos coercitivos y violentos, la suspensión de la ayuda y la prohibición de la entrada en el área a todos los testigos potenciales incluyendo al Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), encargado de la protección de éstos. Los refugiados que

se oponen al traslado, son sometidos a partir del mes de julio a un cerco militar, a muchas restricciones en cuanto a su libertad. Los campamentos son quemados, algunos refugiados detenidos, personas externas secuestradas. Los integrantes de Chajul se niegan a trasladarse hasta el 18 de diciembre de 1985. Sin embargo, fueron llevados forzosamente a los estados de Campeche y Quintana Roo con medidas de violencia, amenazas y mediante varios tipos de presiones.

Los primeros traslados empiezan el 3 de julio de 1984 a Campeche, no precisamente "dentro del marco de respeto absoluto al Derecho de Asilo, a los Derechos Humanos y en general a la política humanitaria que siempre ha seguido (el) país".¹⁹

El proceso de reubicación se acaba con menos de la mitad de los refugiados trasladados: 17,940 de los 46 mil asentados en Chiapas.²⁰

El apoyo de la población local

El balance del recibimiento de los refugiados guatemaltecos no es negativo. Al contrario, muchos testimonios subrayan la actitud fraternal de la población mexicana que proporciona ayuda, alimentación y techo. Los ejidatarios ofrecen lo poco que tienen con gran generosidad. Después de algunos días, se acaba la comida en algunos lugares de la selva y la Diócesis de San Cristóbal empieza una campaña para recoger ropa y alimentación. Después de esta primera etapa de emergencia, se pone en marcha toda una red de asistencia a través de organismos especiales como COMAR y ACNUR.

El apoyo de la población mexicana se traduce también por el préstamo de tierras para permitir la estancia de los refugiados.

Organización, politización y Derechos Humanos

El análisis de la organización de los refugiados guatemaltecos puede estar dividido en dos aspectos: la organización interna de los campa-

¹⁹ Palabras del Presidente Miguel de La Madrid, abril de 1984, cuando se expresa sobre la reubicación.

²⁰ Las incursiones guatemaltecas forman una variable explicativa de la reubicación. Cabe recordar que Chiapas siempre ha sido un estado con fuertes presiones sobre la tierra y conflictos sociales potenciales, elementos que tenemos que tomar en cuenta para entender esta decisión gubernamental.

mentos y la organización externa o política. Se trata de dos momentos caracterizados por una fecha de aparición distinta, con dinámicas estrechamente vinculadas.

En primer lugar, el refugiado tiene que reconstruir una vida social a nivel comunitario, que incluya y supere el traumatismo del exilio y de la represión, así como las características de heterogeneidad del nuevo grupo en formación. A lo largo de este proceso, un nuevo grupo se constituye con una identidad específica, vinculada con las circunstancias. La reconstrucción de una vida social obedece también a necesidades concretas en las áreas de salud, de educación y alimentación. La sobrevivencia física y psicológica depende del potencial de organización del grupo.

La segunda fase, es la emergencia de líderes o representantes del movimiento refugiado a nivel nacional e internacional, como producto de diferentes variables internas y externas.

Este esquema organizativo se puede interpretar bajo el tema de los derechos humanos, tomando en cuenta cómo surge una identidad de grupo relacionada con las violaciones a los derechos humanos, cómo éste se capacita en el tema y finalmente cómo el tema forma la base de un proyecto político.

La toma de conciencia del grupo

Los refugiados asentados en Chiapas forman un grupo muy heterogéneo desde el punto de vista étnico y en cuanto a la experiencia política y organizativa. Los grupos de origen no se pueden reconstruir por las circunstancias de la represión, las cuales implican la destrucción del núcleo familiar y de las comunidades. Además, en algunos casos, el principio de equidad para la repartición de la tierra que prevalece cuando llegan los refugiados, tiene como consecuencia la formación de grupos muy heterogéneos.²¹ Sin embargo, la organización social se elabora con base en una identidad a partir de las experiencias vividas y de la identificación de un otro.

²¹ La tierra disponible es repartida entre los diferentes grupos constituidos, en el momento de la llegada muchas veces con base en características étnicas, religiosas o según el lugar de procedencia. En consecuencia, los campamentos formados tienen un carácter pluriétnico.

El elemento común a los refugiados es la violencia experimentada en Guatemala, de la cual el refugiado va a tomar conciencia que es arbitraria e infundada. El hecho de haber compartido las mismas experiencias cuyo resultado es el refugio en México, es un elemento que sobrepasa la heterogeneidad étnica, política, económica y la desintegración de las comunidades de origen para dar lugar a la formación de una nueva identidad. Ésta se construye también con referencia a un otro, en este caso encarnado por las autoridades responsables de la represión.

Perteneciendo en muchos casos a grupos excluidos política, económica y socialmente en Guatemala, los refugiados que seguramente nunca reivindicaron su identidad de guatemaltecos antes de abandonar el país, lo proclaman como un elemento de identificación una vez asentados en México. Ciudadanos de segunda categoría en Guatemala, toman conciencia en el refugio que la afirmación de la identidad guatemalteca es creadora de derechos como lo subraya este testimonio: "Tenemos derechos, nosotras, como mujeres, como indígenas, como guatemaltecos y ahora lo sabemos. Esto lo aprendimos en México, como refugiados. Nunca nos lo enseñó el gobierno guatemalteco. Lo sabemos y vamos a luchar para que el gobierno reconozca nuestros derechos".²²

Otro componente de la identidad forjada en el refugio es la condición de refugiado, de la cual saben que es creadora de derechos en el país de asilo.²³ A pesar de las circunstancias que impone la constitución de nuevos grupos de referencia, surge una identidad construida con referencia al estatuto de refugiado, que incluye la toma de conciencia de la ciudadanía guatemalteca, favorecida por la estancia en el extranjero y por el trabajo político sobre la situación que llevó a la huida.

De la organización social a la politización

El grupo de refugiados se conforma por una agrupación de familias e individuos cuyo origen se debe a las circunstancias de la huida. En consecuencia, es muy heterogéneo. Varios grupos étnicos constituyen la población refugiada: en ella se observa una oposición entre indígenas y

²² Testimonio de una mujer refugiada indígena durante un taller de Derechos Humanos, campamento de Maravilla Tenejapa, septiembre de 1994.

²³ Tienen perfectamente conciencia de lo que representa el hecho de ser refugiados y algunos reclaman la protección de las autoridades competentes en casos que no tienen nada que ver con dicho mandato. El aprendizaje incluye desafortunadamente más de una década de asistencialismo humanitario.

no indígenas, así como una variedad de lugares de procedencia, de afiliaciones religiosas, de experiencias organizativas, políticas y de recuerdos de la guerra. Estas identificaciones forman la base de los grupos de familias que se encuentran en los campamentos.

La organización social que surgió del reagrupamiento involuntario de los refugiados en tierras mexicanas es impuesta por las circunstancias. Para analizarla, se considera en primer lugar la relación con el momento que pertenece al pasado o a la temporada anterior al exilio en su relación con la nueva organización social. Se observa una pérdida aparente de las señales exteriores de pertenencia étnica porque el nuevo grupo de referencia se define a partir de otros elementos. Tiene características muy específicas como el uso del idioma español, a pesar de la presencia de una mayoría indígena entre la población refugiada, lo cual hace necesario la práctica del español adentro del grupo, debido a la heterogeneidad étnica.

En muchas prácticas cotidianas supuestamente sin importancia, se siguen presentando costumbres o tradiciones características de las zonas de origen. El caso de los niños nacidos en México o que llegaron a refugiarse a una edad muy temprana, es muy peculiar porque lo que conocen de Guatemala son los relatos de sus padres y las enseñanzas escolares. En los campamentos de Campeche y Quintana Roo, este fenómeno es mucho más visible que en los de Chiapas y se detecta un proceso de aculturación entre los más jóvenes y los que salieron de Guatemala a muy temprana edad.

La nueva organización social surge con referencia a una estructura socio-espacial nueva, el campamento de refugiado, donde se realizan las actividades cotidianas y donde aparece la autorregulación política. Configura también un lugar de referencia en términos afectivos porque, en sus límites, se encuentra la nueva comunidad de vida. La relación oficial entre el campamento y el mundo exterior se establece a través de representantes elegidos por el conjunto de los refugiados asentados en el campamento para una duración definida en cada asentamiento y según reglas propias de elección.

Todas las necesidades como la alimentación, salud, educación, y seguridad en los primeros años, son parte de una organización interna que recibe apoyo del exterior²⁴ y se repite de manera muy similar en

²⁴ Por lo tanto, el uso del español es necesario.

cada campamento. La organización interna tiene como objetivo asegurar, en primer lugar, la sobrevivencia física y luego la organización social del nuevo grupo. Existe una organización para el mantenimiento del orden a través de un cuerpo de alcaldes y policías designados por los refugiados. En efecto, el campamento de refugiados conforma una sociedad política regida por sus propias reglas y en caso de compartir un espacio geográfico con una comunidad mexicana como ocurre en Chiapas, nunca desaparece, nunca se mezcla porque la solución a la situación de refugio reside entonces en el regreso a Guatemala. Un elemento indicativo de esta voluntad de constituir una comunidad propia es la educación, impartida por los propios refugiados.

El campamento constituye la unidad inmediata de identificación del grupo reducido de refugiados, integrado por cierto número de familias. Los campamentos establecen relaciones a través de la estructura organizativa global y el conjunto de los asentamientos compone la comunidad refugiada en su sentido más amplio.

La aparición de mecanismos de autorregulación política para luchar en contra de la anomía, de la desorganización y de los conflictos vinculados a la heterogeneidad del grupo, al contexto político del refugio y a la procedencia de una sociedad polarizada por un conflicto armado constituye la base de la transformación de la organización social del campamento en movilización política, concebida como un punto de confluencia de intereses comunes. Esta movilización está entonces orientada exclusivamente hacia la reinserción en la sociedad de origen. El regreso a la patria es la única opción para los refugiados guatemaltecos a principios de la década de 1980. Toda la estructura organizativa que aparece goza de una legitimidad reconocida por la población refugiada, de una representatividad frente al mundo exterior y tiene como eje de funcionamiento el principio de delegación.

Los refugiados no solamente curan las heridas del pasado, sino se proyectan en el futuro, con la elaboración de un proyecto político orientado hacia el retorno a Guatemala, según condiciones definidas por ellos mismos, lo que constituye un caso singular en la historia de los refugiados en el planeta. A partir del principio del año 1988, cada campamento o grupo de campamentos tiene sus comisiones permanentes de representantes de refugiados guatemaltecos (CCPP) elegidas para negociar las condiciones de su regreso a Guatemala. El 8 de octubre de 1992, se firman acuerdos con el gobierno de Guatemala sobre el retorno colecti-

vo y organizado de los refugiados, que se hace realidad a partir del 20 de enero de 1993.

La estructura de organización de las Comisiones Permanentes tiene como finalidad crear las condiciones que favorecerán la politización de la temática de los refugiados para inscribirla en la agenda política de las autoridades guatemaltecas. De 1988 a 1995, toda la estructura organizativa vinculada con la toma de decisión²⁵ en los campamentos de refugiados es sometida al proyecto de retorno a Guatemala así como toda la organización de los asentamientos. Los actores externos que trabajan al lado de los refugiados apoyan, en su conjunto, este enfoque.

No prevalece una separación entre el análisis del aspecto organizativo interno (el campamento) y el externo (la estructura de negociación política), sino una relación clara entre la población, su organización y el trabajo político de los líderes. El analista tiene una pluralidad de variables explicativas para entender las circunstancias que llevan a la movilización y a su éxito. Este proceso se inscribe en un momento histórico definido y en un entorno geográfico determinado, los cuales favorecieron las condiciones de la politización del tema y de la propia población refugiada.

El contexto internacional y centroamericano, la recepción en México, el estado de las fuerzas políticas en Guatemala, constituyen determinantes que tienen una influencia sobre la estructura organizativa de los refugiados y en consecuencia sobre la politización de la problemática.

El análisis del fenómeno organizativo de los refugiados guatemaltecos en México permite finalmente subrayar un proceso de movilización muy específico, acompañado de la institucionalización de un movimiento y de la estructuración de la acción colectiva que llevan a la representación oficializada de los intereses. También se puede interpretar como una afirmación "identitaria" o un discurso "identitario", que hace a la vez referencia al mito y a la ideología.²⁶

En la participación de los refugiados al proyecto político, existe una escala de actividades. Se mencionan variables explicativas como mecanismos sociales, determinantes culturales, sistemas simbólicos, mecanismos sicosociológicos y políticos para entender el involucramiento de la población refugiada y su consecuente politización.

²⁵ Existen otras organizaciones minoritarias como los comités pro integración que no reciben entonces apoyo externo.

²⁶ Denis Constant-Martin, *Comment dit-on nous en politique?*, FNSP, Paris, 1994.

Sin embargo, aunque la gran mayoría de los refugiados tenga participación en diferentes niveles en el proyecto político de retorno a Guatemala, no se trata de la totalidad de los refugiados asentados en México.

Los derechos como base de un proyecto político

En el momento de la salida, los refugiados tienen el objetivo de salvar su vida. La experiencia del exilio, la toma de conciencia de lo que ocurrió, la organización política y la capacitación favorecen la aparición del proyecto político del movimiento refugiado.

En los campamentos de refugiados en Chiapas así como en los estados de Campeche y de Quintana Roo, toda la organización y la capacitación son dirigidas hacia el retorno, así como el proyecto en sí mismo. Se trata de analizar la realidad guatemalteca y de actuar para lograr cambios favorables. En este sentido, los representantes de los refugiados, las CCPP, que fungen también como líderes de los retornados a partir del año 1993, participan como actores dentro del proceso de paz en Guatemala, de las pláticas de la sociedad civil y dentro del Frente Democrático²⁷ para las elecciones presidenciales de noviembre de 1995.

El retorno a Guatemala no consiste únicamente en un regreso físico de la población refugiada sino también la voluntad de transformar el sistema político nacional. Por ello, consideramos que el proyecto de retorno es político. El impacto de la llegada de la población debería favorecer el proceso de cambio en esta nación, desde el punto de vista de los líderes de los refugiados. La palabra "retorno" toma sentido en referencia al proyecto político. Se utiliza en oposición al término más burocrático de repatriación manejado por las instituciones y significa, para los refugiados, ser actores de su propia historia.

El proyecto de retorno nace del aprendizaje logrado en México y tiene como eje principal la defensa de los derechos de los refugiados y de los retornados. Por eso, las CCPP no aceptan el regreso a Guatemala a cualquier precio o bajo las condiciones del gobierno. Logran un reconocimiento de sus reivindicaciones por parte de las autoridades, el cual se concretiza con la firma de los acuerdos del 8 de octubre de 1992, fijando la base de los retornos bajo el mandato de las CCPP, con condiciones

²⁷ Agrupación de organizaciones populares e indígenas que conforman una plataforma de oposición.

mínimas de acceso a la tierra, respeto a los derechos civiles y políticos de los retornantes. La firma de los acuerdos y los primeros retornos se desarrollan en circunstancias especiales en un país donde no se ha firmado la paz entre los beligerantes y donde siguen las violaciones a los derechos humanos, aunque mucho menores a aquéllas del inicio de la década de los ochenta.

La organización política de los refugiados asentados en México se puede definir como un movimiento de lucha para el reconocimiento de los derechos de una categoría de personas: los refugiados y los retornados. Uno de los logros más importante, en este sentido, es la firma de los acuerdos del 8 de octubre de 1992. Cabe recordar que las CCPP representan la única organización popular guatemalteca con la cual el gobierno aceptó negociar. Varios factores han seguramente influenciado la actitud gubernamental, entre los cuales pensamos que lo más relevante procede del asentamiento de esta población en otro país, implicando a otras instancias, extranjeras e internacionales, en el asunto. En consecuencia, no se puede reducir a un aspecto de política interna.

Además, el activismo propio de las CCPP les proporciona un apoyo internacional, tanto moral como económico, que se conjuga con el reconocimiento internacional de la labor de Rigoberta Menchú a través del otorgamiento del Premio Nobel de la Paz en 1992.

Finalmente, el hecho de generar refugiados en masa es indicador de muchas violaciones a los derechos humanos y de poca democracia en el nivel internacional. Por eso, es uno de los problemas fundamentales que el gobierno guatemalteco quiso resolver por la vía de la negociación y también por las fricciones con México debido a la presencia de los refugiados asentados en la zona fronteriza de dicho país.

La capacitación y la emergencia de promotores de Derechos Humanos

Después de la fase de emergencia, el desarrollo de proyectos de capacitación ya no dirigidos a necesidades de sobrevivencia se pone en marcha.

La capacitación proviene de organizaciones no gubernamentales (ONG) que aparecen a la luz pública a partir de 1989 y 1990.²⁸ Se establecen

²⁸ En los años anteriores no son autorizadas. Algunas trabajan discretamente en el sector de la salud.

talleres sobre derechos humanos, derechos de la mujer, derechos constitucionales, derechos de los pueblos indígenas y una serie de cursillos enfocados a la capacitación y a la organización social y política.

El sistema de capacitación se apoya sobre una estructura de transmisión de conocimientos en varios niveles, para lograr una difusión lo más amplia posible. Los promotores participan en una formación específica por medio de talleres impartidos por miembros de ONG; reciben un sueldo, así como el pago de todos sus gastos de viaje y comida cuando llegan al curso. Los promotores están encargados de transmitir sus conocimientos a monitores elegidos por su comunidad, bajo el principio de la voluntariedad y de manera irregular. Ellos están encargados de la transmisión última de los conocimientos a la comunidad y esto se hace según el medio establecido en cada grupo. Este proceso de transmisión del conocimiento incluye muchas pérdidas debido a que los transmisores tienen un nivel escolar muy bajo. Los resultados se traducen sobre todo en una concientización. Este aprendizaje se hace paralelamente a un trabajo político.

La jerarquía dentro de la promoción de los Derechos Humanos

Dentro de las clasificaciones de los Derechos Humanos, encontramos la tradicional categorización en tres generaciones, pero tenemos también, toda una serie de derechos que se aplican a categorías de personas que están en una situación de vulnerabilidad y necesitan protección específica (refugiados, desplazados, impedidos, niños, mujeres, indígenas), así como instrumentos jurídicos para prohibir las violaciones muy graves como son el apartheid, el genocidio, la tortura y la discriminación racial.

El marco fundamental para los representantes de los refugiados son los acuerdos firmados sobre el retorno. Muchas peticiones y denuncias producidas por las CCPP, se refieren a los acuerdos como base y a su necesario cumplimiento. Los acuerdos tocan seis puntos: el carácter voluntario, organizado y colectivo del retorno en condiciones de seguridad y dignidad, la libre asociación y organización, el acompañamiento, la libre movilización, el derecho a la vida, la integridad personal y comunitaria y el acceso a la tierra.

Estos derechos establecidos por los acuerdos reflejan el aprendizaje sobre los derechos humanos, pero también los recuerdos de la repre-

sión, sobre todo en los puntos consagrados a la libertad de movimiento, de asociación y organización y al derecho a la integridad. El acceso a la tierra es una reivindicación muy antigua de los movimientos campesinos guatemaltecos. La voluntariedad, organización colectiva y el acompañamiento pertenecen al aspecto más político del retorno. De manera general, los derechos garantizados son políticos y civiles, con excepción del derecho a la tierra.

Muchos documentos producidos por las CCPP, subrayan las violaciones cometidas por el ejército guatemalteco y la necesidad de la desmilitarización. En los acuerdos este punto aparece ligado a la no obligación de participar en las PAC y la exención del servicio militar durante tres años. Cabe recordar que los primeros repatriados que regresaron a Guatemala en 1984 y 1985, fueron inmediatamente integrados a las PAC.

Finalmente, las denuncias y peticiones de las CCPP establecen siempre el necesario respeto a los derechos humanos con particular referencia a la militarización y al problema de la tierra. Las CCPP y el conjunto de organizaciones populares que surgieron como consecuencia de la represión en Guatemala enfocan en el tema de la militarización lo que les lleva a un enfrentamiento con el Estado guatemalteco y el ejército. Las organizaciones sufren, como consecuencia de su activismo, hostigamiento y amenazas, a veces asesinatos, lo que ha afectado poco a las CCPP, por haber tenido presencia exclusiva en territorio mexicano hasta el primer retorno de refugiados.

El segundo tema de importancia manejado por las CCPP, sobre la tierra, se plantea como una restitución simbólica²⁹ derivado de la percepción que los refugiados tienen de sí mismos como víctimas de la violencia y de la represión. La lucha contra la impunidad se desarrolla a la vez como denuncia y reivindicación para evitar la reproducción de los hechos ocurridos.

En algunas ocasiones, las CCPP hacen referencia a los derechos de los pueblos indígenas en sus declaraciones. Este interés obedece sobre todo por su pertenencia a organizaciones populares guatemaltecas, como aquello de las víctimas de la violencia y de la impunidad, donde la presencia indígena es mayoritaria, debido a que fue un sector de la población muy afectado.

²⁹ Santiago Bastos, Manuela Camus. *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*. FLACSO, Guatemala, 1993, 216 p., p. 126.

Igualmente, esta preocupación por los derechos indígenas se concretiza con la participación en la Asamblea de la Sociedad Civil, que nace de las reuniones entre la UNGR y diferentes grupos sociales en 1990, cuyo objetivo es hacer propuestas a las dos partes en conflicto: gobierno y UNGR. Dentro de la Coordinadora de Sectores Civiles (csc), la organizaciones están representadas por sectores y la csc tiene una mesa maya que hizo propuestas durante la negociación sobre derechos indígenas.³⁰

El tema de los derechos de los indígenas no es primordial para las CCPP porque la finalidad de su organización es la politización de la problemática de la población refugiada y el respeto de los acuerdos en cuanto al retorno. Sin embargo, su participación en varios foros³¹ demuestra su sensibilidad al tema, lo que es lógico, debido al origen maya de más de 80% de los refugiados y retornados. Muchos *slogans* recuerdan esta característica como "¡el retorno del hombre de maíz es para reconstruir su país!", que hace referencia a la leyenda del Popol Vuh. En este sentido, las CCPP tienen las mismas preocupaciones que las demás organizaciones populares no mayanistas, cuyos planteamientos se deben a las necesidades más sentidas y a las circunstancias de su aparición. La condición étnica aparece como secundaria en su discurso, pero el tema está integrado a un nivel colectivo, es decir, que las CCPP no enfocan directamente al tema étnico, sino a través de la participación en organizaciones más amplias como la coalición *Majawil Q'ij* o la Instancia de Unidad y Consenso Maya (IUCM), esta última agrupando a muchas otras organizaciones nacidas por la violencia, a coordinaciones regionales y locales. Así se construye un discurso que incluye a los derechos sociopolíticos y étnicos.

Muy pocas declaraciones de las CCPP se refieren a los derechos de la mujer. Este tema queda en manos de las organizaciones de mujeres y de algunas ONG que carecen de representación legal frente al gobierno guatemalteco, por no ser firmantes de los acuerdos del 8 de octubre de 1992. Por lo tanto, resultan excluidas de la negociación política. Además, cada organización de mujeres está vinculada con una vertiente de las CCPP,³² y la estructura política del movimiento refugiado queda conformada ex-

³⁰ Es uno de los temas de negociación que dio lugar a acuerdos firmados en 1995, así como el tema de los derechos humanos en 1994.

³¹ Participaron en el encuentro continental 500 años de Resistencia y Lucha Indígena y Popular, en Quetzaltenango, del 7 al 12 de octubre de 1990.

³² Las CCPP están divididas en tres vertientes, sur, norte y noroccidental según la localización del asentamiento de retorno. Los líderes no la definen como una división sino una repartición del trabajo.

clusivamente por hombres. Existe una toma de conciencia, una capacitación, pero las violaciones a los derechos de la mujer son una realidad cotidiana de las refugiadas y retornadas que ocurren muchas veces dentro del ámbito doméstico.

El discurso de las organizaciones de mujeres e incluso de las mismas mujeres es condenador de las violaciones. La realidad de las violaciones es diferente: en algunos casos, toda la comunidad está enterada y se calla; en otros, se hace juez, favoreciendo la conciliación. Podríamos concluir que se considera todavía que las violaciones dentro del ámbito privado no tienen que estar expuestas a la luz pública.

A lo largo del proceso de refugio, se logró un avance considerable en cuanto a los Derechos Humanos, en el sentido de una toma de conciencia de las experiencias vividas a través de la organización nacida en el exilio: la población sabe que se debe exigir del gobierno guatemalteco el respeto a sus derechos. Sin embargo, el tema de los derechos de la mujer se maneja a nivel de discurso y sigue entrando en las prácticas de manera marginal.

Conclusiones

La organización de los refugiados guatemaltecos en los estados del sureste mexicano y sus formas de reproducción social han sido desde su llegada hasta el año 1995, dirigidas hacia el exclusivo fin de retornar a su país.

Las condiciones de reproducción social de los grupos de refugiados guatemaltecos asentados en México y sus formas de organización desde el ángulo de su relación con lo político, se inscriben en contra de los análisis tradicionales que consideran a los refugiados como grupos sociales que no logran desarrollar fenómenos de movilización para defender un interés común, debido a su situación caracterizada por las dificultades económicas, el desarraigo, el trauma psicológico y la desaparición del grupo de pertenencia.

El surgimiento de la organización política en el extranjero, orientada hacia una movilización en el país de origen, la participación de los refugiados en la organización del regreso a la patria, constituyen los componentes de un proyecto político que se sustenta en la exigencia del respe-

to a los Derechos Humanos en el cual ciertos derechos se encuentran subordinados al objetivo político.

Sin embargo, una minoría de la población refugiada se ha opuesto a esta organización política que busca el retorno, porque su finalidad era quedarse en México. Desde agosto de 1996, los refugiados guatemaltecos asentados en Campeche y Quintana Roo tienen la posibilidad de realizar esta expectativa, debido a una nueva política impulsada por el gobierno mexicano. En consecuencia y porque la mayoría de los que querrían irse se han regresado, la organización hacia el retorno se está debilitando y la estructura de organización en los campamentos se encuentra en una etapa de transición, de ajuste en favor de los intereses más específicos de los que desean asentarse definitivamente en México. No se trata de un proyecto político sino de una decisión individual o familiar, que conforma ahora una nueva dinámica en los asentamientos de guatemaltecos en la península. El respeto a los derechos humanos no aparece como una reivindicación primordial para las organizaciones en proceso de formación en favor de la integración.

Referencias bibliográficas

- Aguayo, Sergio, *et al.*
1987 *Social and Cultural Conditions and Prospects of Guatemalan Refugees in Mexico*, UNRISD, Geneve, Report 87.1.
- Bastos, Santiago y Manuela Camus.
1993 *Quebrando el silencio. Organizaciones del pueblo maya y sus demandas (1986-1992)*, FLACSO, Guatemala, 216 p., p. 126.
- Bigo, Didier.
1994 "Disparitions, coercion et violence symbolique", *Cultures et Conflits*, núms. 13-14, primavera-verano.
- Burgos, Elizabeth.
Moi, Rigoberta Menchú, Une vie, une voix, la révolution au Guatemala, Gallimard, Paris, 327 p.
- Camey Rodríguez, Carmen.
1992 "Relación entre derechos humanos, refugiados y retorno" en Graciela Freyemuth Enciso, Rosalva Aída Hernández Castillo, *Una década de refugio en México. Los refugiados guatemaltecos y los derechos humanos*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Constant-Martin, Denis.
1994 *Comment dit-on nous en politique?*, FNSP, Paris.
- Davis, Shelton.
1991 "Sembrando las semillas de la violencia" en Robert Carmack, *Guatemala: Cosechas de violencia*, FLACSO, San José, .
- Elias, Norbert.
1994 *Engagement et distanciation*, Presses Pocket, Paris.
- Falla, Ricardo
1992 *Masacres de la selva. Ixcán, Guatemala, (1975-1982)*, Editorial Universitaria, Guatemala.
- Le Bot, Yvon.
1992 *La guerre en terre maya. Communauté, violence et modernité au Guatemala*, Khartala, Paris.
- Malkki, Liisa.
1995 "Refuge and Exile: From Refugee Studies to the National Order of Things", *Annual Review of Anthropology*, núm. 24, pp. 495-523.

Morrison Andrew R.

- 1993 "Violence or economics: What drives internal migration in Guatemala?", *Economic Development and Cultural Change*, 41 (4), pp. 817-831.

Nikken, Pedro.

- 1994 "El concepto de Derechos Humanos" en *Antología básica en derechos humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José.

Olson Mancur.

- 1966 *La logique de l'action collective*, PUF, Paris.

ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN SOCIOECONÓMICA EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS*

NORMA FARRERA C.¹

Dentro de la estructura económica y social del estado de Chiapas, las poblaciones indígenas pertenecientes a la región de Los Altos, habitadas principalmente por grupos de tzeltales y tzotziles, presentan grandes problemas de marginación y pobreza.

Los campesinos indígenas de Los Altos de Chiapas se proveen de satisfactores vía producción propia, mediante el desarrollo de actividades agrícolas, ganaderas e industriales, con las que buscan satisfacer necesidades de alimentación, techo y vestido.

Las superficies que tienen como patrimonio se encuentran dispersas y divididas en extensiones de tierras muy pequeñas. Los campesinos indígenas mantienen una estrecha relación con la materia prima proporcionada por la madre naturaleza, debido a que de ella obtienen la mayoría de los productos que son el sustento alimenticio de sus familias.

Los campesinos en su práctica de supervivencia generan ingresos monetarios por la vía del mercado de bienes y servicios al transformar su producción en mercancía, penetrando así en los diferentes mercados

* Este estudio fue financiado por el SIBEJ del CONACyT, como parte del proyecto con clave DSH-004/96.
¹ Investigadora adscrita al Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.

que existen en la región, viéndose de esta manera en la necesidad de competir (en desventaja) dentro de un sistema capitalista; obtienen de esta forma productos que no pueden producir y que les hacen falta en su hogar y trabajo. Es así como se ven obligados a realizar modificaciones en sus estilos de vida.

También generan ingresos vendiendo su fuerza de trabajo en las unidades maiceras y cafetaleras, en varios municipios del estado.

Por los indicadores anteriores, la estructura y sistema económico de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas, son simplemente una evolución de la unidad familiar que autoconsume lo que produce, pero debido a que los remanentes que obtienen de los sectores antes mencionados no dejan de explotarse en forma elemental y pobre; siempre se caracterizará como una economía de subsistencia.

Considerando las condiciones económicas, sociales y culturales de los campesinos indígenas, la finalidad de este artículo es mostrar un panorama general de las costumbres y estilos de vida de la población indígena de esta región, muchas de ellas aún prehispánicas; las actividades generadoras de satisfactores e ingresos económicos dentro del núcleo familiar, así como la división del trabajo por sexos que se desarrolla de una forma simple, orientado siempre a satisfacer necesidades familiares.

Datos generales

La región de Los Altos se ubica en el centro del estado de Chiapas, a 16° 15' y 17° 17' de latitud Norte, 91° 32' y 93° 35' de longitud Oeste; colinda al sur con las regiones Centro y Fronteriza, al norte con las regiones Norte y Selva y al oeste con la región Centro (*Plan Estatal de Desarrollo*, 1990).

El clima predominante en esta región es el templado sub húmedo. En el periodo que comprenden los meses de mayo a octubre existe una precipitación pluvial media anual de 1,420 mm; los meses húmedos van de junio a octubre y los más secos de diciembre a marzo.

La región cuenta con una superficie de 463,745 ha., de las cuales 343,027 ha. son aptas para la agricultura, 110,230 ha. son susceptibles de explotación ganadera y 18,488 ha. son dedicadas a otras actividades (*Agenda Estadística Chiapas*, 1995).

Tiene una población total de 382, 282 habitantes, de éstos 79% son hablantes de una lengua indígena (INEGI, 1990). Por los altos índices de marginación, esta región se considera como zona de extrema pobreza a causa de condiciones de índole histórica y socioeconómica. Esto se debe a lo siguiente:

- a) Agua potable. Sólo 52.4% de la región cuenta con este servicio; de los municipios que la integran, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas es la más beneficiada. En el resto de la región, sólo los habitantes de algunas cabeceras municipales disfrutan de este beneficio.
- b) Drenaje y alcantarillado. Cuentan con este servicio 24.1% de los habitantes, esto explica el surgimiento de enfermedades gastro-intestinales infectocontagiosas.
- c) Electrificación. El 52.0% de la población total en Los Altos disfruta de la mayor cobertura de este servicio (INEGI, 1990).
- d) Comercio y abasto. Debido a las deficientes vías de comercialización y al difícil acceso por la orografía, las comunidades indígenas de esta región presentan grandes problemas de acopio, abasto y comercialización.
- e) Educación. Es uno de los problemas más graves en esta región; los gobiernos federal y estatal han canalizado recursos para la ampliación de infraestructura, pero sigue siendo insuficiente, lo que aunado al ausentismo de maestros y alumnos, hace que no responda a los requerimientos y necesidades de la población indígena de esta región (*Plan Estatal de Desarrollo*).

Técnicas aplicadas de estudio

Los campesinos indígenas de Los Altos de Chiapas se dedican a actividades propias de cada municipio, grupo étnico y cultura. En este artículo se mencionan las principales actividades económicas realizadas por los integrantes de los grupos familiares indígenas de los municipios de San Pedro Chenalhó, San Agustín Teopisca, San Lorenzo Zinacantán y San Juan Chamula, resaltando las diferencias entre uno y otro.

Para la realización del presente trabajo se usaron distintas herramientas de la investigación social, como fueron la aplicación de 60 en-

entrevistas semiestructuradas en los municipios antes mencionados (15 en cada uno de ellos).

La cédula de entrevista se elaboró para obtener datos sobre producción ovina; se conformó con tres apartados: datos socioeconómicos, sociológicos simples y sobre producción ovina.

Se visitaron 32 comunidades pertenecientes a los municipios antes mencionados, y en cada una de ellas se realizaron en promedio dos entrevistas.

Esto se debió en parte al objetivo del proyecto sobre producción ovina y a la generación y aportación tanto de satisfactores como de ingresos económicos que se derivan de la ovinocultura, lo que ha provocado que se presente como una alternativa rentable de producción, siendo la mujer indígena la que de manera exclusiva desarrolla esta actividad.

El presente artículo hace énfasis en la economía de subsistencia de los grupos indígenas habitantes de esta región, resaltando las actividades económicas por sector productivo, los ingresos derivados de ellas y los diferentes estilos de vida que existen.

Características generales de las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas y sus estilos de vida

Las principales actividades económicas desarrolladas en las comunidades indígenas de Los Altos pertenecen a los sectores económicos de producción primario y secundario.

De 382,282 personas que habitan en esta región 74.2% son hablantes de las lenguas tzotzil y tzeltal y 25.8% del castellano y de otras, es muy notable la diferencia entre estos tipos de personas, en su forma de vida, social, económica y cultural (INEGI, 1990).

El promedio de habitantes indígenas por unidad familiar en la región es de seis, de diferentes edades, en su mayoría niños.

La educación es de relativa importancia, sobre todo en el desarrollo de las diferentes actividades dentro de la organización familiar; en la actualidad se ha incrementado la cantidad de niños que ingresan a la escuela, en relación con años anteriores.

En el presente, algunas comunidades tzotziles cuentan con educación preescolar, en donde los infantes empiezan a conocer algunas palabras del castellano, lo cual les permite ingresar a la primaria.

Algunos municipios indígenas cuentan con escuelas de los niveles básico y medio superior, a las que asisten niños y jóvenes con los deseos de terminar una profesión y de esa manera mejorar la situación económica de sus familias, o bien obtener los conocimientos del castellano que les permitan comercializar a precios reales parte de los productos que obtienen en las actividades económicas.

El tipo de viviendas en estas comunidades varía; esto depende de las condiciones económicas de cada grupo familiar. Existen viviendas con techo de concreto, muros de block y piso de cemento; otras con techo de lámina de asbesto, muros de block y piso de tierra, y también existen las que tienen paredes de madera, techo de lámina de asbesto y piso de tierra, y las de personas extremadamente marginadas tienen techo de zacate, paredes de madera y piso de tierra.

Esta es una de las características que nos permite estratificar y considerar las clases sociales en estas comunidades como son: marginada alta, media y baja (COPLAMAR, 1983); es importante aclarar que para hacer estas consideraciones se necesitan de muchas características como el número de integrantes familiares, educación de cada uno de ellos, actividades que desempeñan, salario, entre otras.

El número de habitaciones en cada una de estas viviendas varía (uno a tres cuartos); esto siempre va a depender de los ingresos que perciba cada una de estas familias y del número de personas que la habiten. Existen familias muy numerosas que viven en una casa que tiene dos habitaciones (cuarto y cocina); esto es debido al reducido ingreso económico que no les permite construir otras habitaciones; siendo éste uno de los muchos indicadores que reflejan el alto índice de marginación que existe en estas comunidades.

El mobiliario de las viviendas está en relación con las necesidades de las familias; tienen lo indispensable para sobrevivir y sus muebles son demasiado rústicos. Comparado con el estilo de vida mestizo se puede observar que los indígenas no se preocupan por tener lujos dentro de sus hogares, la cultura de ellos es muy diferente a la del mestizo pero algunas familias cuentan con vehículo propio que les permite transportarse para ofertar sus productos en los mercados principales de la región.

De los entrevistados no hubo quien tuviera en su hogar juego de sala, estufa, comedor, entre otros muebles porque son inalcanzables para sus ingresos.

La alimentación de estos grupos consiste en tortilla, chile, sal, jitomate, papa y otros productos hortícolas. No es común que coman carne, por ser producto que no se encuentra al alcance de sus posibilidades económicas.

Aun aquellos indígenas con estrato más alto no consumen frecuentemente la carne, esto se debe a la cultura ancestral que tienen; tampoco las verduras fritas en aceite, casi todas las comen cocidas en agua.

Sus alimentos los obtienen de los cultivos que cosechan; esta es una forma de disminuir sus gastos y de esa manera contribuir al bienestar familiar.

Las actividades de cada miembro de las familias indígenas son diversas, pero siempre dependerán del número de integrantes y de la composición por género.

Principales actividades económicas

La agricultura practicada en las zonas indígenas de la región de Los Altos de Chiapas es de temporal. Los productos provenientes de esta actividad son diversos, destacándose el maíz, frijol, hortalizas, flores y café. En lo pecuario sobresalen la especie ovina y las aves; en el sector industrial destacan todas las actividades de la industria doméstica realizada tanto por los hombres como por las mujeres, y las derivadas del comercio, igualmente realizadas por ambos sexos.

CUADRO 1. Actividades económicas desarrolladas por los campesinos indígenas de Los Altos, y tiempo dedicado a ellas

Sector	Hombre	Mujer
AGRICULTURA		
Maíz	++	+
Frijol	++	+
Café	++	+
Hortalizas	++	+
Frutas	+	++
Flores	+	++
PECUARIO		
Ovinos	++	
Aves	++	
Porcinos	+	
INDUSTRIA DOMÉSTICA		
Proceso Textil	++	
Carpintería	++	
Herrería	++	
LABORES DOMÉSTICAS		++
COMERCIO AGROPECUARIO		
Maíz	++	
Frijol	++	
Verduras	+	++
Flores	+	+
Ovinos	++	
Aves	++	
COMERCIO INDUSTRIAL		
Lana	++	
Artesanías	++	
TRABAJO ASALARIADO		
Hilar		+
Tejer	+	
Bordar	+	
En cafetales	++	+
En zonas maiceras	++	
Chofer	+	
Ayudante de albañil	+	
Cargador	+	

Fuente: Entrevistas realizadas en 1996.

+ Actividad ocasional.

++ Actividad permanente.

Consideraciones acerca de la agricultura

Un porcentaje alto de la población indígena se dedica al cultivo del maíz y frijol. La extensión de tierra para realizar sus cultivos es menor de cinco ha., y se encuentran divididas y dispersas.

El cultivo del maíz se debe a una costumbre ancestral; mediante esta actividad la población tzotzil obtiene el sustento de su familia, siendo la producción para autoconsumo; en algunas ocasiones esta producción es llevada al mercado con la finalidad de comprar nuevas mercancías que les permitan satisfacer otras necesidades (cuadro 2).

CUADRO 2. Principales cultivos y producciones complementarias en cuatro municipios de la región

Municipio	Principal cultivo	Producción Complementaria
Chamula	Maíz	Papa
Zinacantán	Maíz	Flores
Chenalhó	Maíz	Café
Teopisca	Maíz	Hortalizas

Fuente: Entrevistas realizadas en 1996.

Actualmente dentro del subsector agrícola el cultivo de la papa ha venido a tomar importancia; esto se debe al poco rendimiento que se obtiene del maíz, así como a la poca resistencia al clima y a la orografía de este básico, que causa que la productividad anual de este cultivo sea decreciente, provocando que los ingresos de la familia se vean deteriorados.

Es por ello que el cultivo de la papa se presenta como una alternativa cuya importancia puede resumirse de la forma siguiente:

- Resistencia a las inclemencias del tiempo
- Se cultiva dos veces al año
- La mayoría de las parcelas son destinadas al cultivo de este tubérculo.
- Tiene doble fin: comercial y de autoconsumo.

- No se necesitan tantos agroquímicos para su desarrollo.
- Existe mayor participación de la mujer indígena.

Es palpable el mejoramiento de los ingresos monetarios de las familias que se dedican a la producción de papa y maíz, con respecto a aquellas que únicamente producen maíz.

Asimismo, las poblaciones indígenas se dedican al cultivo de hortalizas de autoconsumo como son: rábano, cilantro, betabel, perejil y zanahoria. La producción hortícola de las familias indígenas es, al igual que la papa (en menor proporción), una alternativa de producción que permite incrementos en sus ingresos.

En algunas familias de campesinos indígenas que pertenecen a una clase más alta a la estudiada, los productos hortícolas circulan dentro de un mercado capitalista al que son ajenos y del cual obtienen ingresos adicionales.

La siembra de hortalizas se realiza en pequeñas extensiones de tierra, que generalmente se encuentran en la parte posterior de la vivienda. Por la reducida productividad de las tierras, los indígenas tzotziles se ven en la necesidad de fertilizarlas, haciendo uso de la rotación de corrales de borregos (móviles), que sustituye a los agroquímicos; de esta manera, por medio de la práctica ganadera se logra una explotación y aprovechamiento de los recursos obtenidos.

Una forma diferente se da en el municipio de Zinacantán, donde la producción está enfocada al cultivo de maíz, frijol, flores y de algunos productos hortícolas.

Al igual que en el municipio de San Juan Chamula, el sustento económico está enfocado a los cultivos de maíz y frijol; la finalidad de estos cultivos es el autoconsumo y en algunas ocasiones tienen un giro comercial.

A diferencia del municipio anterior, la alternativa económica de los campesinos zinacantecos es la producción de flores (crisantemo, nube, claveles, entre otros), cuya única finalidad de producción es el mercado.

Con la producción de flores, los campesinos contribuyen directamente al bienestar familiar; el mercado de este producto se encuentra en la cabecera municipal de San Cristóbal de Las Casas; los precios varían de acuerdo con las fluctuaciones de oferta y demanda que presenta el mercado y se ajusta de acuerdo con los meses en que se lleve a cabo la oferta.

El tipo de cultivo depende de la fertilidad de los terrenos en cada municipio. En Chenalhó el cultivo principal es el del maíz, seguido por el

frijol y como alternativa se presenta el del café, que al igual que las hortalizas y las flores tiene un fin comercial.

Consideraciones acerca de la ganadería ovina

El segundo subsector en importancia es la ganadería; a nivel estatal esta región cuenta con el mayor número de ovinos, en la actualidad existen 91,443 cabezas, de las cuales 71% son destinadas a la producción de lana (INEGI, 1994).

La producción ovina en esta región es practicada casi en su totalidad por los campesinos tzotziles y tzeltales, cuya finalidad es la obtención de lana y estiércol, y el ingreso adicional mediante la venta del borrego en pie (adultos).

En los municipios indígenas de esta región no se consume la carne de los borregos por tradición ancestral; consideran al ovino un integrante más de su familia, como a un hijo del que están al pendiente de su crecimiento, desde que nace hasta que muere. También, por tradición ancestral, no consumen la carne del borrego Chiapas, debido a que es el que les proporciona la materia prima para elaborar su vestimenta.

De las 60 entrevistas aplicadas a mujeres tzotziles, se obtuvo que el promedio de integrantes familiares es de seis personas y el promedio de animales por rebaño es de 7.7 por familia indígena, a los cuales se les corta la lana dos veces al año, obteniendo en total 15.4 montones. Montón es la unidad de medida que usan las mujeres tzotziles en la compra o venta de lana en los mercados locales, y que además sirve para calcular la cantidad de lana que necesitan para elaborar las diferentes prendas que tejen; corresponde al producto de la trasquila de una oveja, realizada por lo general cada seis meses (Farrera y Bermúdez, 1994).

La producción de lana en la actualidad tiene dos objetivos: el primero es el de autoconsumo, después de cuatro meses de nacido las pastoras indígenas realizan la primera trasquila, de la cual obtienen un vellón de lana, que es transformada pasando por un riguroso proceso textil, generando de ella una prenda de vestir.

El segundo, que tiene gran importancia en la economía de subsistencia de las familias indígenas, es la comercialización de la materia prima (lana). Esta actividad se realiza en el interior de sus comunidades, en la plazuela de la cabecera municipal de San Juan Chamula y en las calles

aledañas al mercado José Castillo Tielemans, de amplia cobertura regional.

De la cría de los ovinos, del proceso textil y la venta de lana, la mujer indígena es encargada de llevarlas a cabo. Siendo de esta manera de relativa importancia su contribución en la economía doméstica, ya que proporciona bienes, satisfactores e ingresos monetarios.

El término "ingresos" se refiere al flujo de dinero que periódicamente reciben los familiares por sus actividades productivas, cuando el destino de éstas es el mercado.

De los 16 municipios que integran la región, el mayor productor y demandante de la fibra es San Juan Chamula; esto se debe a que las prendas típicas que componen el traje de sus habitantes está elaborado a base de lana, lo que hace que sea el máximo consumidor del producto.

Existen cooperativas y asociaciones que usan esta fibra para la elaboración de artesanías que exportan al extranjero, pero el porcentaje de demandado aún es menor.

Asimismo, dentro de este subsector la cría de aves de traspatio es generadora de satisfactores al interior de la unidad doméstica al obtener de ellas el alimento que necesitan esporádicamente, además de ingresos económicos al llevar parte de la producción (aves en pie y huevos) al mercado.

Son pocos los investigadores que han hecho mención sobre la cría de esta especie en pequeña escala.

Actualmente la mayoría de las familias indígenas cuenta con algunas unidades de gallinas, pollos y guajolotes; existen campesinos indígenas que construyen gallineros para proteger a sus aves de los animales nocturnos. En la cría de estos animales de traspatio la mujer indígena se involucra totalmente y es la encargada de ver por su supervivencia y reproducción.

Consideraciones acerca de la producción artesanal

Dentro de este sector, las actividades más importantes que se realizan están enfocadas a la producción textil, carpintería y herrería, entre otros. Estas son generadores de importantes ingresos monetarios dentro de las economías de subsistencia de esta región.

La producción textil es el subsector más importante; esto se debe a que los integrantes de las comunidades indígenas son productoras de

ovinos, de los cuales obtienen lana que les permite elaborar sus vestimentas.

En la región de Los Altos el número promedio de animales por rebaño es de 7.7; considerando que a estos animales se les corta la lana dos veces al año, producen en total 15.4 montones. Esta producción es primordialmente para autoconsumo; cuando las pastoras indígenas ofertan parte de su producción lo hacen con la finalidad de adquirir mercancías que permitan satisfacer necesidades del grupo familiar.

Cuando la materia prima adquiere un carácter comercial tiene diferentes mercados, como son las calles aledañas al mercado José Castillo Tielemans (de San Cristóbal de Las Casas), el mercado de San Juan Chamula, así como las mismas comunidades.

Haciendo énfasis en aquellos municipios que para la elaboración de sus prendas típicas utilizan lana del borrego criollo, entre los más importantes se encuentran: San Juan Chamula, San Pedro Chenalhó y Teopisca.

En dichos lugares la mujer indígena es la principal protagonista de esta actividad: participa en la elaboración de las prendas tanto para el hombre (abrigo y algodón), como las propias (falda, blusa, faja y tapadera).

Para transformar la fibra en prendas de vestir se requiere de muchas horas de trabajo, se podía hablar de meses y de muchísimo esfuerzo físico, lo que hace que las prendas típicas se coticen a un precio muy alto. Las artesanas, como dueñas del trabajo que realizan, le asignan un precio a sus mercancías por abajo del costo real de las mismas.

La elaboración de vestimenta por parte de las indígenas tiene doble fin: el autoconsumo y el comercio.

La finalidad de autoconsumo en las prendas de vestir se debe a lo siguiente: anualmente la mujer teje alrededor de dos prendas típicas; esto siempre dependerá de las necesidades familiares, de la cantidad de lana que obtenga de sus borregos y del tiempo necesario para elaborarlas.

También existen familias que elaboran más de dos prendas anualmente, esto hace que la producción anual obtenida les sea insuficiente y se vean obligadas a comprar lana (31%) en el mercado de San Cristóbal de Las Casas, en San Juan Chamula o en su propia comunidad.

La durabilidad de las prendas es un factor importante en la economía doméstica, ya que la mujer indígena no siempre elaborará prendas para la misma persona, lo que refleja una organización y una administración de

los recursos que permite que la lana de los animales de su rebaño le sea suficiente para cubrir las necesidades de los miembros de su familia.

La durabilidad de las prendas más representativas de la región como es el abrigo se encuentra en un rango de uno a cinco años; esto siempre dependerá del uso que tenga. Existen personas que tienen alrededor de cuatro abrigos; dos los usan para cuando el frío es muy intenso y dos son utilizados únicamente en domingos y días de fiesta. También la falda de la mujer indígena es de gran durabilidad, de uno a cinco años y también dependerá del uso que se le dé.

Existen prendas, como la blusa que utiliza la mujer indígena, con una duración aproximadamente de 30 años; esto es un reflejo de la durabilidad de la materia prima transformada en la unidad familiar.

Actualmente las costumbres de vestido tradicional se están perdiendo, las familias tzotziles están dejando de usar las prendas que las caracterizan, sobre todo el jefe de familia y los hijos que ya asisten a la escuela. Las señoritas y las madres de familia aún conservan la mayoría de sus vestimentas.

Pero muchas de estas personas, siguen viendo en sus trajes típicos una fuente generadora de ingresos monetarios; esto se debe a muchos factores, destacando el poco rendimiento que obtienen de la agricultura y el incremento del auge del turismo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y en San Juan Chamula.

En la actualidad las artesanías han sufrido cambios en sus diseños, debido al gusto de los demandantes nacionales e internacionales.

El precio de los productos artesanales elaborados a base de lana siempre fluctúa de acuerdo con la oferta y la demanda, la calidad de la prenda así como el tipo de vendedora.

a) Determinación del precio de venta de artesanías

En la plazuela de Santo Domingo, ubicada en la cabecera municipal de San Cristóbal de Las Casas, existen dos tipos de vendedoras de artesanías: las que tienen un horario flexible, llamadas vendedoras eventuales, quienes ofertan su mercancía por necesidad, y las llamadas revendedoras, que compran las artesanías de las vendedoras antes mencionadas y además tienen un lugar fijo para ofrecer sus artesanías al turista que visita esta ciudad colonial. Los dos tipos de vendedoras aportan ingresos mo-

netarios al interior del núcleo familiar.

La artesana indígena, antes de acudir a uno de los mercados mencionados, contabiliza la cantidad de montones de lana utilizados para la elaboración de una falda, multiplicada por el precio promedio actual en el mercado de cada montón (\$42.5), más la cantidad de algunos insumos utilizados y más un valor adicional que la artesana agrega; la ecuación anterior da un total de 350 pesos, que sería el valor real de la prenda.

b) Costo de producción

A continuación se presenta un análisis económico sobre los satisfactores e ingresos monetarios anuales derivados de la ovinocultura, mediante la realización de un artificio metodológico de las dos prendas típicas más representativas que distinguen a los habitantes de San Juan Chamula (Farrera y Perezgrovas, 1997).

Mediante el desglose anterior, se puede determinar la cantidad mo-

CUADRO 3. Análisis económico sobre satisfactores e ingresos monetarios anuales derivados de la ovinocultura¹

ACTIVIDAD ECONÓMICA	PRODUCTO	USOS ALTERNATIVOS DEL PRODUCTO ²	
		Autoconsumo (Valor estimado)	Comercial (Valor estimado)
OVINOCUTURA (7.7 ovinos)	Borrego	-	\$150
	Lana	-	187
	Lana/abrigo	\$298	-
	Lana/falda	170	-
PROCESO TEXTIL	Abrigo	660	660
	Falda	330	350
		(Fuerza de Trabajo)	
	TOTAL	1,458	1,287

Fuente: Entrevistas realizadas en 1996.

¹ No se consideran algunos insumos (agua, leña, plantas) ni el desgaste de los instrumentos de producción.

² La producción de lana de un año se destina únicamente a uno de los usos alternativos.

netaria que pierde la mujer indígena al darle un valor a las prendas que destina al mercado sin considerar la fuerza de trabajo en la elaboración de ellas.

Considerando el promedio de seis integrantes indígenas por familia y de 7.7 el promedio de borregos por rebaño y tomando en cuenta que cada uno de estos produce lana dos veces al año obteniendo un total de 15.4 montones de lana, cuyo precio promedio actual en el mercado es de \$42.50, generándose un total de \$654.50 por concepto de materia prima.

Para darle un valor económico a los satisfactores que obtienen las familias indígenas de la producción ovina, primeramente se hizo una valoración del costo de producción de dos de las prendas más representativas (abrigo de hombre y falda de mujer).

De los 15.4 montones de lana que se obtienen anualmente del rebaño, 11 son destinados al autoconsumo, que multiplicados por el precio promedio que existe en el mercado nos da un total de \$467.50; mediante ellos se elabora un abrigo y una falda; con esta cantidad la mujer indígena contribuye con satisfactores al interior del núcleo familiar. El resto de 4.4 montones de lana son los que la pastora indígena destina al mercado anualmente para solventar necesidades apremiantes, tomando en cuenta el precio promedio en el mercado da un total de \$187, pero además cuando algunos animales ya están viejos o son "muy bravos" o tienen otros defectos se llevan al mercado en calidad de mercancías cuyo valor es de \$150.

Enseguida explico cómo se determinó el valor de la fuerza de trabajo empleada que se necesita en la elaboración de las prendas antes mencionadas. Primeramente se tomó en cuenta que se necesitan 60 días para transformar la materia prima en un abrigo, y considerando que la artesana indígena dedica cuatro horas diarias para la realización de las etapas del proceso textil, debido a que realiza estas actividades paralelo a otras propias de ellas y para darle valor a estas horas empleadas se consideró la mitad del salario mínimo que existe en la región (\$22), esto representa un total de \$660 por concepto de fuerza de trabajo empleada para elaborar un abrigo, y la mitad \$330 en el caso de la falda, ya que necesitan de 30 días para transformar la lana en prenda de vestir.

Es importante mencionar que no se contabilizó el valor de algunos insumos conseguidos en las montañas (agua, leña, lodo, plantas) o el desgaste de algunos instrumentos de trabajo (por su larga duración). Tomando en cuenta que la mediana del ingreso en las comunidades

marginadas es menor al salario mínimo regional (Tejera y Castellanos, 1991), que en este estudio se estableció en \$3,960 como promedio por año, se deduce que la mujer aporta mediante satisfactores el 36% de ese ingreso anual (Farrera y Perezgrovas, 1997).

En la familia indígena, los ingresos monetarios toman importancia cuando surgen necesidades al interior de ella y una parte de la producción cuyo objetivo es el autoconsumo es llevada al mercado en calidad de mercancía (animal, lana, ropa), donde su precio está por abajo de su costo real; tal es el caso de las artesanías que no toman en cuenta la fuerza de trabajo empleada para producirlas.

Referente al valor comercial, se consideró la venta de un borrego, cuatro montones de lana, un abrigo y un falda, que vendrían a representar un 33% como aportación monetaria a la economía familiar. Esta aportación se da cuando la producción textil es destinada en su totalidad al mercado.

Lo anterior sirve para darse cuenta de la falta de conocimiento de las indígenas tzotziles sobre cómo valorar la fuerza de trabajo que emplean en la elaboración de sus artesanías.

Pero aun con la falta de conocimientos de las mujeres tzotziles, contribuyen mediante un ahorro representativo a la economía de sus familias.

Consideraciones acerca del trabajo asalariado

Debido a los rendimientos decrecientes en la producción agrícola, los habitantes indígenas de esta región tienden a emplearse como asalariados en fincas cafetaleras y maiceras, pertenecientes a las diferentes regiones del estado.

El salario percibido por desarrollar esta actividad varía de acuerdo con el tiempo de trabajo realizado; es muy importante mencionar que cuando los campesinos indígenas se emplean como asalariados se quedan por tiempo prolongado hasta que cumplen con la etapa de producción del cultivo para el que fueron contratados.

Los indígenas tienden a emigrar en mayo para realizar la siembra del maíz en tierra caliente y en noviembre la tapizca.

El salario obtenido lo distribuyen en alimentación, artículos, ropa, transportación y en algunos casos lo ahorran para la compra de tierras;

por ello la migración de los jefes de familias indígenas a otros municipios de la entidad no solventa mucho la economía de sus familiares.

Cuando el hombre emigra a tierra caliente, es la esposa quien se queda como encargada de realizar las labores provenientes de la agricultura, del cuidado de los niños, así como de todas las actividades propias de ellas, dependiendo en forma permanente de sus ahorros o ganancias destinados a la alimentación de los miembros que componen su núcleo familiar.

No únicamente el hombre se emplea como asalariado en esta región, también la mujer indígena realiza labores del proceso textil como hilar, tejer o bordar; por la fuerza de trabajo empleada en el desarrollo de esas actividades recibe a cambio montones de lana, la cantidad dependerá del total de trabajo realizado.

Cabe mencionar que éstas no son las únicas formas de venta de fuerza de trabajo por parte de los indígenas de esta región, también existen los indígenas que se emplean como jornaleros, albañiles, cargadores en el mercado de San Cristóbal de Las Casas; con ello obtienen ingresos menores que de alguna manera representan una ayuda a la economía de sus familias.

Discusión teórica acerca de la estrategia de reproducción social de los indígenas en Los Altos de Chiapas

Las poblaciones indígenas de esta región viven en condiciones de alta marginalidad y de extrema pobreza por carecer de los servicios públicos más importantes; la ayuda que brinda el gobierno únicamente les llega a los que tienen algún puesto público o a los más allegados a los funcionarios públicos.

Por la tecnología rudimentaria que utilizan los indígenas, la superficie de la que son propietarios y por los rendimientos decrecientes, la producción es para autoconsumo. En ocasiones el producto toma carácter comercial, cuando en la familia indígena surge una necesidad apremiante, que sólo se puede satisfacer al transformar en dinero parte del producto, dándose de esta manera una forma simple de producción mercancía-dinero-mercancía (M-D-M).

La familia es la célula de organización social en la que se diseñan y ejecutan las estrategias de producción para sobrevivir; es la que provee

el equipo de trabajo para la parcela, actividad que está orientada a producir bienes satisfactorios de las necesidades básicas de la familia (Morales, 1996).

Son muchos los indicadores económicos que inducen a que las comunidades indígenas de esta región se desarrollen dentro de una economía de subsistencia. Al respecto, Roberto Wasserstrom hace énfasis en el uso del suelo mediante la producción y productividad de cultivos agrícolas:

...Chamula padece una situación de minifundismo extremo. La mayoría abrumadora de las familias estudiadas, no cultivaban más de 0.25 hectáreas. Aún así, se distinguían grandes diferencias en la tenencia de la tierra, dentro del municipio. La proporción de contribución de estas milpas al consumo anual del maíz... en la mayor parte de los casos, rendían únicamente de 4.5 a 14.5% de la cantidad total del grano que necesitaba una familia de 5 personas.

Referente al tema, Meillassoux (1984) nos dice que el uso de la tierra como medio de trabajo significa que una cierta cantidad de energía humana es invertida en ella con la perspectiva de un rendimiento a plazo fijo. La acumulación de esta energía, que permite dicho modo de explotación de la tierra, prepara la acumulación del producto, por razones climatológicas y botánicas la producción se posterga hasta que finaliza el proceso de inversión del trabajo y de la maduración de la cosecha.

El objetivo principal de la actividad agrícola en las comunidades indígenas es la producción de maíz, al respecto Ricardo Pozas argumenta: "la escasez de tierra, su pobreza en materias orgánicas y la técnica empleada, hacen del maíz un cultivo intensivo, en el que el hombre hace todo lo posible para obtener de una mínima superficie, un máximo rendimiento".

Siendo de esta manera el cultivo del maíz la base de la alimentación, la cantidad que de él posee cada campesino le sirve de pauta para apreciar la abundancia o escasez, la pobreza o riqueza relativa de la gente (Pozas, *op.cit.*).

El campesino indígena está consciente de la poca superficie que tiene como patrimonio y del poco rendimiento que generan estas tierras mediante la siembra de diversos productos agrícolas, que no les permite obtener un excedente en su producción. También sabe que con los

ingresos percibidos en estas actividades es imposible que introduzca tecnología moderna.

Si bien es cierto que algunos medios técnicos de origen europeo reforzaron las técnicas de los chamulas, la tecnología utilizada actualmente no deja de ser rudimentaria; entre los instrumentos de trabajo de mayor importancia se encuentran el azadón, barreta, zapapico y machete.

Los agroquímicos se utilizan en una proporción menor por los indígenas en comparación con los mestizos; esto se debe al reducido ingreso que perciben, que no les permite adquirir la cantidad deseada y en ocasiones es sustituido con el estiércol de los borregos mediante la rotación de corrales, que genera mayor fertilidad a la tierra.

Pozas argumenta que la pobreza de las tierras es tanta que, si no fuera porque son abonadas constantemente, no darían frutos las sembraderas; además, la capa de tierra vegetal es muy delgada, con particularidad en algunos parajes de occidente.

Es importante señalar que la localización de las áreas agrícolas y la clase social a que pertenecen los productores guardan una estrecha relación con el hecho de que unos se dediquen a la horticultura, otros a la ovinocultura o a ambas, mientras que otros no se dedican a ninguna de ellas.

Sin embargo, en la actualidad, como en años anteriores, se ha desarrollado un proceso de producción simple, en el que únicamente se produce para autoconsumo, no existe el excedente en estas formas de producción; los productos de los indígenas adquieren el carácter de mercancías cuando son llevados al mercado, mediante el cual obtendrán un ingreso que les permitirá obtener nuevas mercancías.

Roger Bartra menciona que el campesino no está aislado y su inserción en la economía burguesa transforma la autoexplotación en explotación del que trabaja la tierra por la clase dominante; el campesino se convierte, de esta manera, en el agente de su propia explotación. Se autoexplota en beneficio de otros. El campesino no ofrece su fuerza de trabajo sino los frutos de su labor sobre la tierra; pero hay una semejanza: tanto los frutos de la tierra como el trabajo asalariado son vendidos al mercado por el precio necesario para permitir la reproducción de la fuerza de trabajo.

El campesino no puede sobrevivir como productor familiar parcelario; recurre a la venta de su fuerza de trabajo o la proletarianización absoluta (Trápaga, 1990).

Con frecuencia se observa que en lugar de buscar un excedente de producción, las familias indígenas utilizan la migración de trabajadores como la forma de obtener ingresos monetarios. Por lo general, son los mismos miembros jóvenes de la familia los que emigran, con el fin de realizar trabajos asalariados permanentes o por temporadas, dependiendo del ciclo agrícola; entregando parte de sus ingresos a la familia que permanece en la comunidad; por tal razón, la migración de mano de obra establece un vínculo entre las comunidades locales y las otras partes de la región o el país.

En la medida que el desarrollo económico dentro del sector urbano genere oportunidades de empleo y aumente los salarios, es probable que la tasa de migración de mano de obra proveniente de áreas con una infraestructura insuficiente se eleve.

Por lo anterior, los habitantes de las comunidades de Los Altos de Chiapas, por carecer de la mayoría de los servicios públicos, por ser propietarios de extensiones de tierra tan pequeñas, por utilizar una tecnología tan rudimentaria, por utilizar insumos de poca calidad en la producción de sus cultivos y por ser producciones de autoconsumo, se desarrollan dentro de una economía indígena de subsistencia.

Autosubsistencia es la actitud de la comunidad para producir las subsistencias necesarias para su mantenimiento y su perpetuación a partir de los recursos que están a su alcance y son obtenidos por medio de la explotación directa (Meiassoux, 1984).

A nivel nacional, el estado de Chiapas ocupa el octavo lugar en producción ovina, ya que tiene un promedio de 9.3 cabezas de ganado ovino por unidades de producción y vivienda en comparación con el estado de Baja California Sur que cuenta con un promedio de 31.6 ocupando así el primer lugar en la cría de esta especie.

Desde hace muchos años, Los Altos de Chiapas ha sido objeto de numerosos estudios enfocados en su mayoría a la producción ovina, especie sobresaliente en el subsector ganadero.

La cría de borregos tiene mucha importancia en la historia chiapaneca, ya que por medio del desarrollo de esta actividad las indígenas tzotziles encontraron la manera de obtener materia prima para elaborar la vestimenta de sus familiares, aprendiendo para ello las técnicas de los españoles para elaborarlas. Hoy en día esta vestimenta los diferencia de los demás grupos étnicos.

Al respecto, un estudio realizado por Raúl Perezgrovas da a conocer que:

....el borrego en esta región de Los Altos es parte de las contribuciones españolas a la cultura indígena, pero durante más de 400 años, las pastoras tzotziles han desarrollado todo un nuevo concepto de la ovinocultura con los mismos animales que los encomenderos y frailes españoles no pudieron mantener vivos hace algunos siglos..., esto se logró al quedar las mujeres indígenas encargadas de realizar la cría de ovejas, las mujeres cuidaron su rebaño de manera personal, consideraron sus ovejas no como simples animales sino como almas, les pusieron nombres y las rodearon de un sentimiento mágico, apreciaron lo que ellas producían sin importar cuan poco y agradecieron a sus dioses por ello...

Hoy en día, esta actividad sigue siendo característica de las mujeres indígenas; Wasserstrom mencionó que en la década de 1970, los chamulas lograron sobrevivir a una situación difícil por el bajo nivel salarial, gracias al trabajo de las mujeres quienes se dedicaron a cuidar ovejas y a tejer ropa familiar.

También destacó que un rebaño raquítico de animales hambrientos contribuían con 30 o 40% del ingreso real de la familia.

En los análisis que preceden la mujer, a pesar de su función irremplazable en la reproducción, jamás interviene como factor de la organización social. Desaparece detrás del hombre: su padre, su hermano o su esposo. Esta condición de la mujer como vimos no es natural, sino que resulta de circunstancias históricas cambiantes, siempre ligadas a su función reproductora (Meillassoux, *op.cit*).

En un estudio realizado en 1996, un promedio de 7.7 animales por rebaño contribuyen mediante la aportación de bienes satisfactores a la economía familiar con 36% del ingreso anual y por medio de la aportación de ingresos económicos; cuando los satisfactores toman un carácter comercial contribuye con 33% como aportación económica al ingreso familiar (Farrera y Perezgrovas, 1997).

La diferencia en la contribución de la mujer a la economía familiar entre la década de 1970 y la de 1990, la atribuyo al poco rendimiento que las familias indígenas obtienen de la agricultura año con año, a la migración de los jefes de familia a fincas maiceras o cafetaleras, la que es la mujer indígena la encargada de alimentar a la familia cuando su esposo se encuentra fuera del hogar, que por lo tanto se ve en la necesidad de buscar nuevas alternativas de producción; al crecimiento del auge del

turismo en las últimas décadas, así como a la aceptación y a la demanda que tienen las prendas elaboradas con lana tanto por el turista nacional como internacional, que ha provocado que se generen nuevos diseños.

Por su parte Cook (1984) nos dice que consecuentemente la mayoría de los productores directos de artesanías se ven acorralados por la consiguiente contradicción: por un lado son admirados por sus artesanías tradicionales y alabados por sus ancestros indígenas y, por el otro, son acusados de adulterar su herencia artística indígena por la parte puritana de la clase media y son explotados en el proceso de producción masiva de mercancía adulterada por el sector empresarial.

Un estudio realizado en 1994 nos da a conocer que los mercados donde se reúnen los grupos de vendedoras de lana se encuentran ubicados en San Cristóbal de Las Casas y en la cabecera municipal de San Juan Chamula (Farrera y Bermúdez, 1994).

Estableciéndose que las vendedoras de lana provienen principalmente de los municipios de Zinacantán (40%) y San Juan Chamula (20%), quienes participan dentro del mercado de forma individual, sin pertenecer a ninguna asociación, gremio o grupo artesanal.

Las principales consumidoras de lana son mujeres indígenas artesanas provenientes de distintos parajes del municipio de San Juan Chamula, ya que las tejedoras fabrican ropa para su familia y en la actualidad para producir artículos dirigidos al mercado (Farrera y Bermúdez, 1994)

La importancia de la producción artesanal en la actual crisis intensifica los vínculos entre los productores de ésta y los de la economía capitalista. Las tensiones resultantes amenazan las relaciones domésticas en las que está sostenida esta producción. El hecho de que muchos de estos productores sean mujeres, significa que las nuevas fuentes de ingreso no están controladas por las relaciones patriarcales desarrolladas en la economía doméstica. El aumento en los precios de materias primas, particularmente las utilizadas por las tejedoras, reduce las ganancias en el momento en que las familias comienzan a depender de estas fuentes que constituyen más de la mitad de sus ingresos (Nash, 1992).

Es así como el trabajo cotidiano de la mujer chamula al frente del rebaño es una parte complementaria de su actividad textil:

... las indígenas de San Juan Chamula son tejedoras porque así entienden su destino histórico, y son pastoras porque tradicionalmente las ovejas son parte de su responsabilidad. Las ovejas cumplen su papel al producir los

vellones; las pastoras, como madres amorosas que son, cuidan al rebaño con la ayuda divina de los santos patronos y así, con la colaboración de todos podrán ellas, a su vez, cumplir con su labor de tejedoras y contribuir a la economía familiar. (Perezgrovas, *op.cit.*).

La estructura económica de las poblaciones indígenas de Los Altos de Chiapas son desarrolladas en una economía de subsistencia y autoconsumo. Con el paso de los años ha sido palpable el decrecimiento de la productividad de los cultivos agrícolas debido a diferentes factores tales como: las cuestiones climatológicas, topografía, minifundio, fertilidad del suelo, uso restringido de insumos industriales y de tecnología moderna, etc. Por ello es que la ovinocultura se ha planteado como actividad económica alternativa, al generar bienes satisfactores e ingresos monetarios a las familias indígenas; dicha actividad es desarrollada primordialmente por la mujer indígena.

Referencias bibliográficas

Bartra, Roger.

- 1984 *Estructura agraria y clases sociales en México*. 7a. ed., Era, México. D.F.

Chiapas, COPLADE.

- 1997 *Programa de desarrollo de la región Altos 1995-200*, Gobierno del Estado de Chiapas, COPLADE, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Chiapas, Secretaría de Programación y Presupuesto .

- 1990 *Plan de desarrollo 1989-1994*, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Cook, Scott.

- 1981 *Crafts, Capitalist Development, and Cultural Property in Oaxaca*, Interamerican Economic Affairs, México, 35, p. 3.

COPLAMAR.

- 1983 *Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas el año 2000*, vol. 5, Geografía de la Marginación. 7a. ed., Siglo XX, México.

Farrera C., Norma y Humberto Bermúdez O.

- 1994 *Aspectos socioeconómicos de la comercialización de lana en los municipios de San Cristóbal de Las Casas y San Juan Chamula, en los Altos de Chiapas*, tesis, licenciatura en Economía, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.

Farrera C., Norma y Raúl Perezgrovas G.

- 1997 Congreso Nacional de Producción Ovina, *IX Memoria*, Querétaro, Qro.

Nash, June.

- 1992 "Producción doméstica en el mercado mundial". Victor Manuel Esponda, Sophia Pincemin y Mauricio Rojas K., *Antropología Mesoamericana*. Homenaje a Alfonso Villa Rojas. Serie nuestros pueblos, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, Chiapas.

INEGI.

- 1990 *Región Altos de Chiapas. Perfil sociodemográfico. XI Censo de Población y Vivienda*, INEGI, Aguascalientes.

-
- 1994 *Chiapas. Resultado definitivos*, tomo II, VII Censo Agrícola-Ganadero, INEGI, Aguascalientes.
- Morales N., Azucenita.
- 1996 *Producción y comercialización de papa en la región San Cristóbal: El caso de las comunidades de Arvenza y Tzotomtetic, municipio de San Juan Chamula*, tesis, licenciatura en Economía, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH.
- Meillassoux, Claude.
- 1984 *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, 6a. ed. Siglo XXI, México.
- Perezgrovas G., Raúl (Editor).
- 1990 *Los carneros de San Juan. Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas*, Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Pozas, Ricardo.
- 1987 *Chamula, un pueblo indio de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, (Colec. Clásicos de la Antropología).
- Tejera, G. H. y G. A. Castellanos.
- 1991 *Estadísticas básicas de Los Altos de Chiapas*, Cuaderno de Trabajo I, INAH, México.
- Trápaga, D., Yolanda.
- 1990 *Renta de la tierra y economía campesina, en Investigación económica*, núm. 193.
- Wasserstrom, Roberto.
- 1980 *Ingreso y trabajo rural en Los Altos de Chiapas*, Serie Documentos, núm. 6, Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ORGANIZACIÓN Y DIVISIÓN DEL TRABAJO EN LA UNIDAD FAMILIAR DE LA SIERRA MADRE DE CHIAPAS¹

*GUADALUPE RODRÍGUEZ GALVÁN,
LOURDES ZARAGOZA MARTÍNEZ²*

La Sierra Madre es la séptima de las regiones económicas del estado de Chiapas; se compone de ocho municipios y agrupa a una población de 147,164 habitantes (Gobierno del Estado de Chiapas, 1996). En su mayoría son campesinos mestizos descendientes de las etnias mame, mochó y cackchiquel; sólo cinco municipios poseen territorios en partes altas de las montañas, es decir, a más de 2 mil msnm (Zaragoza y Rodríguez, 1997).

La Sierra cuenta con una gran variedad de escenarios naturales, lo que también determina diversas posibilidades productivas, así como particulares problemáticas en las diferentes microrregiones que la componen. Se identifican tres estratos altitudinales o microrregiones, según la ubicación sobre el nivel del mar; cada uno se caracteriza por el tipo de producción agropecuaria a la que se dedican sus pobladores; así, es posible observar en la parte más baja (800–1,099 m. snm.) de las montañas sembradíos de jitomates y hortalizas, cultivos de maíz, frijol, calabaza y cítricos propios de tierras calientes, así como la cría de ganado

¹ El presente documento incluye información (avances en la Sierra) del proyecto "Impacto socioeconómico del trabajo de la mujer indígena y campesina en las regiones Altos y Sierra de Chiapas", financiado por el SIBEJ-CONACyT con clave DSH-011/96.

² Investigadoras del Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

vacuno. En el estrato medio (1,100 - 2,099 msnm.) se observa el cultivo de café que proporciona fuentes de trabajo a una gran cantidad de personas del rededor de la región y de comunidades fronterizas de Guatemala (Ordóñez, 1985).

La zona más alta, la menos privilegiada, sobrepasa los 2,100 msnm y muestra pequeños cultivos de papa, trigo, maíz, haba, algunas hortalizas y en representación de las más importantes prácticas pecuarias, la cría ovina y la avicultura, mismas que se realizan como actividades de traspato, sin tener trascendencia comparable en relación con las grandes explotaciones ovinas del altiplano mexicano ni con las granjas avícolas del centro de la República. La reducida diversidad productiva se debe principalmente a las condiciones físico ambientales propias de esta microrregión, y las actividades antes mencionadas se desarrollan en su mayoría para el autoconsumo, comercializando sólo algunos excedentes (Zaragoza y Rodríguez, 1998).

En esa sociedad campesina y bajo las condiciones medio-ambientales, económicas, sociales y culturales por las que se rige su vida cotidiana, *la familia como grupo doméstico* toma un papel fundamental en la sobrevivencia de sus integrantes. De las diferentes características de cada una, depende que su vida resulte más compleja o más sencilla.

De 1995 y a la fecha, personal docente del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas, desarrollamos actividades de investigación en tierras altas de la Sierra. En este tiempo hemos podido conocer diferentes aspectos de la vida serrana, y en esta ocasión deseamos compartir algunas reflexiones acerca de las características que influyen en ésta. No se intenta plantear un esquema de división social del trabajo, sino de una asignación de actividades a los miembros de la unidad doméstica.

Para el análisis de la familia serrana, consideramos a ésta la unidad social que sigue un ciclo de vida; este concepto se apega al de Sandoval (1994), quien argumenta que la familia indígena, en un sentido amplio y considerándola como componente de la sociedad mexicana, es posible definirla como *campesina e indígena*. Campesina por su ubicación en el conjunto de las relaciones sociales de producción, como parte del campesinado mexicano, siendo en su generalidad campesinos pobres; e indígena por sus características étnicas, su especificidad dentro del campesinado y dentro de la sociedad en general. La familia serrana como *unidad doméstica* además de co-habitar un espacio físico en el que se desarrolla, también comparte sus alimentos.

Como parte de otro proyecto de investigación realizado en 11 comunidades serranas, y con base en una cédula de entrevista aplicada a 60 personas (5% de las unidades productivas de cada localidad), se realizó durante 1996 una base de datos relacionada con la organización familiar para el desarrollo de la ovinocultura; en ese entonces pudimos apreciar algunos aspectos importantes. En primer lugar, identificamos una división del trabajo en cinco grupos a partir de los siguientes razonamientos:

- I. Actividades en las que toma parte cualquier integrante de la familia, sin importar sexo, ni edad.
- II. Labores en las que el jefe de familia es el responsable, pero puede contar con la colaboración de otros miembros, que a excepción de los ancianos, pueden ser hombres o mujeres de cualquier edad.
- III. Tareas relacionadas con el dinero, las cuales siempre están a cargo de un varón.
- IV. Ocupaciones que implican fuerza física, también a cargo de varones, sólo que pueden ser adultos o jóvenes, aunque es posible que cuenten con la colaboración de niños.
- V. Funciones que requieren una habilidad o experiencia especiales, encomendadas a hombres adultos o ancianos preferentemente (Rodríguez y Zaragoza, 1997).

Al analizar la información anterior, nos cuestionamos qué mecanismos determinaban el trabajo de la unidad de producción serrana y consideramos dos aspectos como influyentes en la división del trabajo: *la cultura y el factor fortaleza - debilidad*. Estos dos conceptos se entremezclan de tal modo que en muchas ocasiones no es posible separarlos e influyen doblemente.

Al parecer existe una clasificación de actividades que desarrollan los serranos a partir del principio de fortaleza-debilidad física, ya que parte de la división y organización del trabajo responde a cuestiones como la edad y el sexo. Toda la familia se integra a un proceso que representa la cotidianidad y sobrevivencia de la unidad familiar serrana.

Durante 1997 realizamos algunos ejercicios relacionados con la asignación de actividades, ya no exclusivamente sobre ovinocultura sino más amplio y con una estratificación por edades de los miembros de las familias; como resultado se obtuvo el siguiente cuadro:

CUADRO 1. Asignación de actividades en la familia serrana

Actividad	Niñas (0-12 años)	Niños (0-12 años)	Mujeres jóvenes	Hombres jóvenes	Mujeres adultas	Hombres adultos	Ancianos
Agricultura	*	**	**	***	**	***	**
Labores domésticas	**	**	***	*	***		*
Acarreo de agua	**	**	***	*	***	*	*
Acarreo de leña		*	*	**	*	***	*
Ovinocultura	**	**	***	*	**	*	*
Trabajo Asalariado		***	***	*	**		
Comercialización			*	**	***	*	
Compras			*	*	**	***	*

La participación de los integrantes de la familia en la actividades es:

* Ocasional.

** Frecuente.

*** Cotidiana.

Sol Tax (1964) expone que si bien se espera que sólo las mujeres trabajen en la cocina, no es cierto que sólo los hombres estén obligados a trabajar en el campo. El hacha, el azadón y en menor grado el machete, son herramientas masculinas. Los varones derriban árboles y voltean suelos. En la agricultura las mujeres utilizan sus manos, estacas y recipientes para el riego; el trabajo que puede ser ejecutado sin necesidad de herramientas pesadas es llevado a cabo indistintamente por varones o mujeres. Empero lo que determina la norma es lo pesado del trabajo, no la herramienta. Las mujeres no levantan grandes pesos, no dan impulso a las hachas, picos ni azadones; no trepan a los árboles ni suben a los techos de las casas. Aquí nuevamente podemos apreciar el aspecto fortaleza-debilidad, entremezclado con el factor cultura.

Más adelante, en el mismo trabajo, Sol Tax manifiesta que los varones recorren distancias mayores que las mujeres, éstas sólo labran los campos del delta, mientras que los varones trabajan también en las colinas; esto se debe, prosigue Sol Tax, a que el trabajo en las colinas es pesado en su mayor parte, pues está relacionado con el cultivo de la milpa y la mayor parte de esta actividad implica trabajo pesado. No obstante, aquí también puede intervenir el factor tradición, así como el factor distancia.

Por cultura, los campesinos serranos han concebido algunas actividades como propias del hombre o de la mujer. Si consideramos que la sociedad serrana ha heredado por generaciones una estructura patriarcal y con ella modos de organización, creencias, formas de gobierno y organización social, entonces podremos entender los siguientes aspectos:

El dinero debe manejarlo el hombre. Todos los actos de compra - venta deben hacerse entre hombres, ya que cuando se involucra una mujer, automáticamente la situación es desfavorable para la primera por la simple y sencilla razón de que "las mujeres no saben manejar el dinero", esto según comentarios manifestados por los propios serranos (hombres y mujeres). Sin embargo, y debido a las migraciones temporales de los jefes de familia para involucrarse como mano de obra en otras localidades, es posible que las mujeres tengan que manejar dinero por necesidad.

La cocina es para las mujeres y el campo para los varones: Las actividades mencionadas han sido estereotipadas por los antecesores de los campesinos serranos de hoy día, y ellos lo asumen exactamente igual que sus padres y abuelos. Compartimo una frase que en alguna ocasión tuvimos la oportunidad de escuchar en boca de la señora Alba Verdugo, de la comunidad de Toninchihuán, dirigida a dos de sus pequeños hijos: "...los hombres en la cocina huelen a mierda de gallina..."

En realidad, la única generalización amplia que puede hacerse en cuanto a la división del trabajo entre los sexos, es la de que normalmente los varones no cocinan, acarrean agua, ni lavan platos ni ropa; por su parte, ellos ejecutan las tareas consideradas demasiado difíciles para las mujeres (preparación de los suelos para la siembra del maíz, construcción de corrales para los animales, desplazamiento del corral móvil), y sólo ellos son los encargados de transportar cargas pesadas utilizando el mecapal.

Las tareas domésticas como cocinar, lavar y preparar los alimentos, son exclusivamente femeninas. Es frecuente que los varones se encuentren afuera en los campos o de viaje empleados como jornaleros, y que las mujeres queden al cuidado del hogar. Lo que no impide que las mujeres realicen con dedicación las actividades agrícolas y además desarrollen otras actividades. En un sentido amplio, las mujeres hacen cualquier clase de trabajo que normalmente ejecutan los varones, además de cuidar la casa y preparar los alimentos.

Las actividades delicadas sólo pueden desarrollarlas los varones de respeto. Según Chayanov (1974), la mayor parte del trabajo ordinario de la comunidad lo realizan hombres y mujeres comprendidos entre los 18 y 50 años de edad. A una edad más avanzada, la cantidad de trabajo disminuye, pero la clase del mismo, así como las distinciones entre los sexos, permanecen constantes. Por debajo de 18 años, la clase de trabajo también cambia, y las distinciones entre los sexos disminuyen, hasta desaparecer en la infancia. Como el trabajo agrícola de las mujeres y los niños tiende a ser "ligero", el de éstos se parece más al de aquéllas que al de los varones adultos. Los varones adultos se ocupan menos que las mujeres de las tareas ligeras, porque una proporción mayor de su tiempo lo invierten en las tareas pesadas que sólo ellos pueden ejecutar.

La situación no es muy diferente en estas comunidades serranas, y como una tradicional sociedad patriarcal, a excepción de la atención de las parturientas, cualquier actividad que se pueda calificar como delicada (curaciones, negociaciones, juicios comunitarios, castraciones de animales, y otras) debe llevarla a cabo un hombre, mejor aún si es de edad avanzada. Esto se relaciona directamente con cuestiones de jerarquía derivada del respeto a los hombres de mayor edad de la localidad.

Los serranos piensan que el hombre *"tiene mayor capacidad de razonamiento"* que la mujer; y así lo manifiestan. Pero también valoran de mejor calidad el trabajo de un hombre mayor que el de un joven; más aún, si ese anciano es merecedor de la confianza y el total respeto de los miembros más jóvenes de la familia y de la comunidad.

Sin embargo, existen dos situaciones más que también resultan determinantes en la organización de la familia como unidad productiva: su *estructura* y la *etapa de desarrollo* en que se encuentre el grupo en cuestión. Es decir, por un lado está la cantidad de miembros que componen la unidad, y por el otro la relación existente en el seno de la familia, o sea los integrantes que trabajan y los que no.

De acuerdo con lo planteado por Solís (1993), la unidad doméstica puede presentar cualquiera de las siguientes estructuras:

- Hogar solitario: alberga a una persona viviendo sola.
- Hogar no familiar: dos o más personas sin lazo de parentesco aparente.
- Hogar nuclear: padre, madre (o el sobreviviente) e hijos.

- Hogar extenso: familia nuclear más un individuo, sea pariente o no.
- Hogar múltiple: alberga dos o más familias nucleares.
- Hogar combinado: alberga dos o más familias nucleares más uno o varios individuos.

Considerando la anterior clasificación, en las comunidades altas de la Sierra pueden observarse los siguientes grupos domésticos: nuclear, extenso, múltiple y combinado. Es característico de algunos poblados contar mayoritariamente con familias nucleares, mientras que en otras comunidades abundan las múltiples y combinadas. Esto depende de la crianza de los padres, ya que tienden a repetir esquemas; así, si sus padres les otorgaron un pedazo de tierra cuando eran recién casados para construir su propia casa, entonces ellos también procurarán darle a sus hijos para que inicien su vida solos. Por el contrario, los padres que iniciaron su vida como pareja al lado de los padres de uno de ellos no muestran ninguna molestia porque sus hijos traigan a sus mujeres a vivir en la casa paterna, finalmente son una familia.

Una característica que sí resulta importante en relación con el caso de las parejas recién formadas que se anexan a la familia de uno de los miembros, es que generalmente lo hacen con la familia del hombre, salvo casos en los que en la familia de la mujer requiere de la presencia de ella o más aún del varón apenas integrado, pudiendo ser el caso de una familia compuesta por una viuda y varias hijas, o una familia con hijos varones demasiado pequeños (menos de cinco años) para ayudar al padre en las actividades del campo.

Consideramos que las dificultades de la vida familiar aumentan o disminuyen, más que por la estructura de la unidad, por la etapa de desarrollo de la misma. Si comparamos una familia nuclear en una etapa temprana (padre, madre y seis hijos, hombres y mujeres que van de uno a ocho años), con una familia nuclear en etapa productiva (padre, madre y seis hijos, hombres y mujeres entre los 13 y los 22 años), resultará obvio que una misma estructura presenta condiciones muy precarias para el primer grupo doméstico, mientras que para el segundo se puede hasta considerar como uno de sus momentos más desahogados en muchos sentidos, pero principalmente en el económico.

El ejemplo de cuatro *familias nucleares* serranas, compuestas por siete personas (con variantes en las edades de sus miembros), se pre-

senta a continuación en el cuadro 2, que resultará de un ejercicio desarrollado durante 1997. Muestra las posibilidades de cada una para el desarrollo de diferentes actividades, a partir del factor integración.

Comp. Familiar	Niñas (0-12 años)	Niños (0-12 años)	Mujeres jóvenes	Hombres jóvenes	Mujeres adultas	Hombres adultos	Ancianos
Familia 1	2	3			1	1	—
Familia 2	1	2	1	1	1	1	—
Familia 3	1	1	2	1	1	1	—
Familia 4			2	3	1	1	—

CUADRO 2. Desarrollo de actividades en cuatro variantes de familias nucleares

Actividad	Agricultura	Labores domést.	Acarreo de agua	Acarreo de leña	Ovino-cultura	Trabajo asalariado	Comercialización	Compras
Familia 1	*	**	*	*		*	*	*
Familia 2	**	**	**	**	**	**	**	**
Familia 3	**	***	***	***	***	**	**	**
Familia 4	***	***	***	***	***	***	***	***

El desarrollo de la actividad podrá llevarse a cabo:

* Difícilmente.

** Con algunos problemas.

*** Fácilmente.

Para completar lo anterior, se expone el siguiente cuadro, que incluye tres variantes de *familias múltiples* de la Sierra, así como la factibilidad de éstas para el desarrollo de diferentes tareas.

Comp. Familiar	Niñas (0-12 años)	Niños (0-12 años)	Mujeres jóvenes	Hombres jóvenes	Mujeres adultas	Hombres adultos	Ancianos
Familia 1	4	3	2	1	2	2	2
Familia 2	5	6			2	2	1
Familia 3	6	4	1		2	1	1

CUADRO 3. Desarrollo de actividades en tres variantes de familias múltiples

Actividad	Agricultura	Labores domést.	Acarreo de agua	Acarreo de leña	Ovino-cultura	Trabajo asalariado	Comercialización	Compras
Familia 1	*	**	*	*		*	*	*
Familia 2	**	**	**	**	**	**	**	**
Familia 3	**	***	***	***	***	**	**	**

El desarrollo de la actividad podrá llevarse a cabo:

*Difícilmente;

** Con algunos problemas;

*** Fácilmente

Así, la interacción estructura-etapa de desarrollo de un grupo familiar define ante todo los límites máximo y mínimo del volumen de su actividad económica. La fuerza de trabajo de la unidad de explotación doméstica está determinada por la disponibilidad de miembros capacitados en la familia, lo que coincide con la teoría de Chayanov (1974):

el límite más elevado posible para el volumen de la actividad depende del monto de trabajo que puede proporcionar esta fuerza de trabajo utilizada con la máxima intensidad. De la misma manera, el volumen más bajo está determinado por el total de beneficios materiales para la mera existencia de la familia.

Sin embargo, no hay que olvidar lo planteado por Solís (1993), respecto a que la organización de un grupo familiar no es estática, tiene un ciclo a través del cual un mismo núcleo puede transformarse al acoger a una hermana o cuñada, viuda o huérfana, o al hijo recién casado, o en su defecto al perder un miembro.

Conclusiones

Al analizar las actividades, el trabajo familiar involucra, llegado el momento, a todos y cada uno de los integrantes; a algunos les corresponden las tareas rutinarias mientras que a otros se les encomiendan actividades específicas que implican mayor fortaleza física o destreza.

Algunas actividades competen principalmente a las mujeres y por ello la presencia de éstas (en edad de trabajar) en la composición social de la unidad familiar es suficiente para el desarrollo de la actividad. Sin embargo, existen otras actividades que involucran directamente a otros miembros de la unidad familiar. También, al tomar en cuenta otras actividades, se identifican algunos servicios que sólo es posible conseguir entre personas que tienen mayor habilidad en asuntos catalogados como "delicados".

Las actividades cotidianas y el aprovechamiento de éstas depende, entre otras cosas, de que la composición de la unidad familiar (según las prácticas vigentes de división del trabajo por edad y sexo) incluya no sólo a mujeres adultas, sino también a niños, jóvenes y hombres adultos que colaboren. Incluso si la unidad familiar cuenta entre sus miembros con especialistas (parteras, curanderos, u otros), así como individuos que se encarguen de la venta de productos y subproductos agropecuarios, las aportaciones económicas del trabajo cotidiano de vida.

La intensificación del trabajo familiar y la diversificación de actividades permiten que esa fuerza de trabajo desarrolle su capacidad productiva a pesar de la insuficiencia de medios para explotar en cada actividad por separado. Aun cuando esta estrategia contribuye a reproducir las condiciones desventajosas de la participación campesina en los distintos mercados (de bienes, de dinero, de trabajo), las unidades de producción aprovechan así las posibilidades que les ofrece su naturaleza familiar, en un intento por superar su debilidad intrínseca en el seno del sistema capitalista y, sobre todo, por asegurar su sobrevivencia.

Así, la familia serrana resulta un sistema muy particular de organización el cual ha sido heredado a los campesinos por sus padres y abuelos, constituyéndose en un elemento sociocultural y de identificación de los serranos como grupo social.

Referencias bibliográficas

- Chayanov, A.
1974 *La Organización de la Unidad Económica Campesina*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- Chiapas, Gobierno del Estado.
1996 *Agenda Estadística Chiapas, 1995*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Ordóñez, M. C.
1995 "Características generales de la producción en la Sierra Madre de Chiapas", *Rev. Geo. Agrícola*, vol. 7, pp. 75-92.
- Rodríguez, G. y L. Zaragoza.
1997 "Distribución de las actividades de la ovinocultura en la unidad familiar en comunidades de la Sierra Madre de Chiapas", en Congreso Nacional de Producción Ovina, IX, *Memorias*, Querétaro, Querétaro.
- Sandoval, E.
1994 *Familia indígena y unidad doméstica. Los otomíes del Estado de México*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Edo. De México.
- Sol Tax.
1964 *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de guatemala*, Editorial "José de Pineda Ibarra" del Ministerio de Educación Pública, Guatemala.
- Solís A.
1993 *Familia, salud y sociedad. Experiencias de investigación en México*, Dirección de Publicaciones de la Universidad de Guadalajara, México, pp. 209-219.
- Zaragoza, L. y G. Rodríguez.
1997 "Importancia Socioeconómica de la Ovinocultura para la Unidad Familiar en la Sierra de Chiapas", Congreso Nacional de Producción Ovina, IX, *Memorias*, Querétaro, Querétaro.
- Zaragoza, L. y G. Rodríguez.
1998 "Impacto y perspectivas de la ovinocultura en la unidad familiar serrana", *Revista Quehacer Científico en Chiapas*, vol. 1, pp. 12-19.

COLABORANDO PARA EL CAMBIO. PASTORAS TZOTZILES DE CHIAPAS PARTICIPAN EN EL DISEÑO DE ESTRATEGIAS DE DESARROLLO¹

*RAÚL PEREZGROVAS GARZA**

Contexto

La cría de ovejas en la región de Los Altos de Chiapas está inmersa dentro de un contexto cultural de variados matices e intrincados espacios; las pastoras tzotziles atienden a sus borregos con un celo maternal que refleja el cuidado que los santos patronos San Juan Bautista y San Sebastián tienen con sus propios carneros. Como herencia del periodo colonial, las imágenes de estos santos en el centro ceremonial del municipio de Chamula sostienen en su mano al cordero de Dios, a los hijos de Dios en el contexto católico, y velan por él como las pastoras saben que deben cuidar a sus propios carneros según las costumbres ancestrales. Por ello, apenas nacen las niñas, los instrumentos del tejido son colocados simbólicamente en sus diminutas manos por su madre, para que se conviertan en hiladoras expertas, para que no dejen de transformar el hilo en tela y ésta en la ropa que identifica a los miembros de su grupo; ellas habrán de tejer la ropa para toda su familia,

¹ Este trabajo fue apoyado por el SIBEJ del CONACyT, con expediente No. DSH-004/96, y se realizó con la asistencia de Norma Farrera Camas, Tona Gómez López, Alberto Ruiz Díaz y Janette Corzo Hernández.

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

ancestral legado de *Ixchel*, la diosa maya del tejido. Así lo hicieron antes sus abuelas, así lo harán ellas con sus propias hijas, así se mantiene viva la costumbre y se continúa la tradición; así se conforma una parte de la cultura de los tzotziles.

Además de estas consideraciones de orden cultural, no hay que olvidar que desde el punto de vista económico, la cría de ganado lanar ha sido en el pasado y sigue siendo ahora una de las actividades que alcanzan mayor impacto en la generación de ingresos al interior del núcleo familiar. La ropa que tejen las mujeres significa un importante ahorro, pues así no tendrán que comprar otras prendas en el mercado que ni son como las de su grupo ni protegen del frío como las suyas ni duran tanto como las que ellas hacen con lana, con la lana de sus carneros que viene a ser el regalo que les hacen los santos patronos por cuidar amorosamente a los corderos, a los hijos de Dios.

Los borregos también representan para los tzotziles una considerable reserva de efectivo, una alcancía; a ellos su religión les impide sacrificarlos o comerlos, pero a los ladinos les gusta la barbacoa, y así se ha establecido entre ambos una relación comercial importante. Ante una urgencia económica para sufragar los gastos de un bautizo, boda o funeral, las pastoras tienen la opción de vender a uno de los integrantes del rebaño; ellas prefieren desechar a un animal enfermo o viejo, a un macho castrado o a una hembra que no tiene buen instinto maternal, pero los compradores, por lo general intermediarios de algún comerciante ladino, se interesan en los animales más gordos y grandes. El antagonismo de intereses resulta en un intenso regateo que concluye en un acuerdo final sobre cuál borrego se vende y a qué precio se compra, transacción que depende en gran medida de la urgencia de la pastora y de la habilidad del "coyote". De todas formas, la compraventa de ovejas es una actividad económica de fuerte impacto en el ingreso de las familias indígenas de la región, a la que se suman los ingresos directos derivados de la venta de lana,² ya sea en sus modalidades de vellón sucio, vellón limpio, lana hilada o prenda artesanal tejida.

De acuerdo con los resultados de estudios recientes (Farrera y Perezgrovass, 1997), el dinero que se deriva de las actividades económi-

² La lana del borrego Chiapas alcanza en los mercados locales de San Cristóbal y Chamula un precio hasta 10 veces mayor que la de borregos criollos de México, y su combinación de fibras largas-gruesas y cortas-delgadas dentro de un mismo vellón la hacen ser diferente a esas otras lanas.

cas arriba mencionadas (ropa de uso, venta de animales, venta de lana, venta de artesanías) llega a representar hasta el 36% de los ingresos de la unidad doméstica, y se convierte en la segunda fuente de recursos para la familia indígena de la región, que sigue teniendo a la agricultura como base de su economía.

Además de las implicaciones culturales y económicas que tiene la cría de ganado lanar dentro de las comunidades tzotziles, debemos tener presentes también las de orden social. Las niñas, ya sensibilizadas desde su nacimiento para perpetuar las tradiciones del tejido, deben procurar que se mantenga la fuente de la materia prima: las ovejas. Desde muy pequeñas, las niñas van aprendiendo el arte de la cría de borregos; una de sus primeras responsabilidades será la de pastorear al rebaño, de cuidar que todos los animales tengan su bozal antes de sacarlos del corral, que consigan su alimento en valles y montañas, que reciban su agua y su sal. Un poco mayores, pero sin abandonar su trabajo en el pastoreo y en el hogar, las muchachitas irán aprendiendo a trabajar la lana en sus muchas y variadas fases: a cortar el vellón, lavarlo, carmenarlo e hilarlo; después de dominar el tejido de lienzos simples necesitarán aprender a tejer y a teñir lienzos compuestos, los de tres lizaderas, después de lo cual, a una edad de 14 ó 15 años, ya están listas para casarse y hacerse cargo de todas las obligaciones de la unidad doméstica.

Para que la recién desposada pueda iniciar con buenos augurios su vida en pareja, es costumbre que reciba un par de borregos que serán la semilla del nuevo rebaño. A partir de ese momento, familia y rebaño correrán suertes paralelas: recibirán nuevos miembros, a quienes habrá que dar un nombre, proteger de las enfermedades (naturales y sobrenaturales) y cuidar con amor, a quienes habrá que enseñar las costumbres y a perpetuar las tradiciones. Los niños varones ayudarán en la casa y aprenderán las labores agrícolas, las niñas se encargarán del pastoreo y de aprender el tejido, los corderos identificarán su corral y los caminos seguros, y reconocerán la voz y la presencia de su pastora.

Por las consideraciones anteriores, es evidente que los ovinos tienen una gran importancia para la familia indígena de Los Altos de Chiapas. Lo mismo debieron pensar en su momento quienes tenían el poder de decidir el destino de las acciones de desarrollo agropecuario del estado, y que optaron por emprender programas de mejoramiento de la producción de lana a través de la introducción de razas ovinas especializadas al interior de los rebaños de las comunidades. Las intenciones eran bue-

nas, pero las estrategias no lo fueron tanto; las ovejas de alta producción no se adaptaron al manejo, al difícil medio ambiente y a lo escaso o pobre del recurso alimenticio, y terminaron sucumbiendo por la desnutrición o por las elevadas cargas parasitarias.

Años más tarde, un nuevo esquema que provino de los mismos niveles de autoridad decidió aprovechar la rusticidad y la resistencia de los borregos criollos de Chiapas dentro de un programa de cruzamientos controlados con borregos de otras razas especializadas. De nuevo hay que reconocer las buenas intenciones, pero la lana de esas ovejas de alta productividad nunca fue del agrado de las tejedoras y las artesanas indígenas, quienes se quejaban del enorme esfuerzo extra que requería el hilado y el tejido con esa materia prima que se rompía fácilmente y del elevado desperdicio de lana que resultaba en todas las fases del proceso, en especial durante el hilado, además de que las prendas tejidas no se teñían con rapidez ni tenían la apariencia peluda tan agradable a los tzotziles. Además, incluso mantenidas en centros de recría, aquellas ovejas especializadas sufrieron también para adaptarse, lo que se tradujo en una pérdida gradual de peso y de productividad que provocó que en apenas unos años dejaran de ser tan “especializadas”.

Esta pequeña evocación histórica representa un lapso de alrededor de 20 años, durante el cual se mantuvo invariable, como a lo largo de los últimos cuatro siglos, la importancia de la cría de ovinos para las familias tzotziles de Los Altos de Chiapas. Los diversos intentos, todos fallidos, por mejorar la producción de lana en esta región montañosa no tuvieron un impacto real sobre el borrego criollo ni sobre la economía doméstica.

Otros enfoques debieron venir e implantarse, con otra manera de hacer investigación, con una distinta forma de ver a los actores y a los recursos genéticos; todo ello fue haciendo huella en el estudio de la cría de ovinos en las comunidades indígenas; fue el nacimiento del borrego Chiapas³ y del concepto académico de la ovinocultura indígena.

³ El ovino criollo de las regiones montañosas de Los Altos y de la Sierra Madre de Chiapas se empezó a llamar simplemente “borrego Chiapas” desde 1984, con motivo del primer estudio de caracterización productiva (Cfr. R. Perezgrovas, y P. Pedraza, 1984; “Ovinocultura indígena. I. Desarrollo corporal del borrego Chiapas”, *Cuadernos de Investigación*, vol. 1, pp. 1-13. UNACH. Tuxtla Gutiérrez). Si bien no se constituye oficialmente como una raza ovina, el borrego Chiapas ha sido uno de los ovinos criollos mejor caracterizados en México.

Ovinocultura indígena

El concepto nació un poco como juego de palabras: la *cría de ganado ovino* con fines productivos es la rama de la zootecnia que se conoce en el ámbito de la producción animal como ovinocultura, término que ahora se amalgama con la cría de ovinos entre pastoras tzotziles como *parte de la cultura indígena*; de este modo, la ovinocultura indígena viene a ser una actividad ganadera realizada dentro de un marcado contexto cultural y socioeconómico, y para efectos de estudio se limita a las comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas.

El concepto de ovinocultura indígena es, sin embargo, mucho más que un simple ejercicio semántico, pues tiene importantes implicaciones de orden filosófico, como pueden ser las siguientes:

- Reconoce el valor que tienen las costumbres de las pastoras tzotziles como producto de cuidadosa observación e investigación empírica realizada a lo largo de varios siglos.
- Valora la experiencia cotidiana e ininterrumpida de las mujeres indígenas al frente de sus rebaños y su capacidad como maestras al enseñar a sus hijas los secretos de dicho arte.
- Incorpora elementos culturales como la historia, la religión, el idioma y las tradiciones dentro del estudio de la producción animal.
- Respeta las creencias que tienen las pastoras indígenas y las prácticas de manejo que realizan con sus borregos.
- Considera los sistemas tradicionales de manejo diseñados por las pastoras tzotziles como su propiedad intelectual y patrimonio cultural recibido de sus antepasados como herencia para las siguientes generaciones.

Todas estas implicaciones diferencian a la cría de ovinos que se lleva a cabo en Los Altos de Chiapas de la de otras regiones borregueras en México, como también permite dar su propia identidad al proceso de investigación que originalmente la reconoció. El contexto social y cultural que identifica a esta ovinocultura, empero, sólo se empezó a hacer evidente *después* de avanzar en el objetivo técnico de caracterizar al borrego de la región; así, la base de partida del concepto de ovinocultura indígena fue el estudio sistemático de una oveja con características dis-

tintas a los mal llamados borregos criollos, tan difundidos a lo largo y ancho del país y de los cuales no se ha rastreado su genealogía.

El ovino criollo de las regiones montañosas de Chiapas ya era conocido hace 20 años, pero en aquella época, los técnicos con poder de decisión únicamente vieron a unos borregos pequeños, de colores variados, que producían poca lana y de mala calidad; sólo vieron a unos borregos tan corrientes que no merecían más que ser cambiados en forma paulatina por otros cuya raza sí producía lana de excelente calidad.

Sin embargo, los estudios de caracterización de aquel ovino criollo de Chiapas fueron revelando, poco a poco, la verdadera historia. El borrego Chiapas, como entonces se le empezó a llamar, demostró tener muchas aptitudes zootécnicas como son la rusticidad, la capacidad de adaptarse a un medio poco favorable, la resistencia a algunas enfermedades y la habilidad para sobrevivir bajo condiciones difíciles de manejo y alimentación. Ninguna de las razas especializadas que fueron introducidas a las regiones montañosas del estado contaba con tales herramientas genéticas, por lo que sucumbieron ante las leyes de la naturaleza que indican que sólo sobreviven los individuos mejor adaptados a su entorno.

De este modo, aquel ovino corriente y feo resultó ser mucho más que el tuerto en tierra de ciegos, y sus diversas cualidades empezaron a destacar y a valorarse. Además de sobrevivir a las precarias condiciones alimenticias de la región, lo que ya lo pone por delante de las razas ovinas especializadas, el borrego Chiapas produce sin necesidad de insumos externos alrededor de un kilogramo de lana, una cantidad nada despreciable de abono orgánico y un cordero vivo cada año, lo que irremediablemente le da una ventaja enorme respecto a los ovinos "puros" que dedican toda su energía a tratar de no morir.

Por si eso no fuera suficiente, las pastoras indígenas de la región consideran que la lana del borrego Chiapas es la que tiene la más alta calidad, pues es la que mejor puede trabajarse con el proceso manual de hilado con malacate y tejido en telar de cintura, actividades que ellas recibieron como herencia de sus antepasados y que en forma simbólica adquirieron cuando el malacate y el machete del telar les fueron puestos en sus diminutas manos de recién nacidas. Así, las pastoras y las artesanas tzotziles podrán cumplir con las enseñanzas de la diosa *Ixchel* y elaborarán la vestimenta de todos los integrantes de su familia, y llegarán a realizarse como mujeres dentro del contexto cultural en el que fueron criadas.

Calidad de lana según las pastoras indígenas

En un intento por establecer alternativas viables para mejorar las condiciones de vida en las comunidades indígenas a través de la cría de ovinos, la Universidad Autónoma de Chiapas conjuntó los diversos estudios de caracterización del borrego local y del sistema tradicional de manejo de rebaños en las comunidades de Los Altos, para proponer un programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas. Si por primera vez se daba la oportunidad a una oveja corriente para ser la actriz principal de un programa oficial para mejorar la calidad de vida de las poblaciones indígenas, en un acto sin precedente en la región montañosa de Los Altos, en esta ocasión se olvidaron las razas especializadas, ésas de alcurnia, y los animales de "alta productividad", y se reconoció la jerarquía de un animal humilde pero perfectamente integrado a su medio y a la condición social de sus dueñas.

Con la asesoría directa de especialistas en genética de ovinos, se planteó un esquema de mejoramiento por selección en núcleo abierto, herramienta técnica que en términos sencillos implica que los mejores animales de los rebaños de las comunidades se integran a un rebaño núcleo donde, bajo un monitoreo cuidadoso, se multiplica la frecuencia de aparición de sus genes a través de cruzamientos controlados. Los corderos que resultan de este esquema tendrán entonces mejores características productivas que sus padres, y además, debido a las particulares leyes de la herencia en ganado lanar, en su momento serán capaces de transmitir fácilmente esa superioridad a sus propios hijos. Así, se va generando un flujo de animales de las comunidades indígenas hacia el rebaño núcleo y de éste a los rebaños de las pastoras, y de este modo, paso a paso, los borregos de la región irán mejorando la cantidad y la calidad de la lana que producen.

Dentro de la granja experimental,⁴ los animales que llegan de las comunidades y los que ahí van naciendo son evaluados de manera continua, utilizando como criterios de selección aquellos que se relacionan

⁴ Esta infraestructura, anteriormente un Centro de Fomento Ovino del gobierno federal (SAGAR), se encuentra ubicada en Teopisca, Chiapas, bajo la administración técnica de la UNACH para desarrollar entre otras actividades académicas el programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas. En la actualidad, el rebaño núcleo es de 300 animales.

con la producción de vellones más grandes y con una mejor calidad de la fibra. Sin embargo, no se están aplicando los criterios convencionales de selección de ganado lanar, puesto que éste no es un programa de mejoramiento genético convencional, ni se trata de borregos convencionales, ni de sistemas de cría comunes y corrientes, ni mucho menos de ovinocultores como los que hay en otras regiones borregueras de México.

La experiencia ha demostrado que los criterios convencionales bajo los cuales se establecen los programas de selección lanar buscan lanas muy finas, muy cortas y muy blancas, con las cuales se satisfacen plenamente los requerimientos de la industria textil. Esto significa que en las granjas ovinas los animales se escogen para que las máquinas puedan trabajar en forma adecuada, pues están diseñadas para funcionar únicamente con una materia prima de ese tipo. De tal manera, a partir de la revolución industrial del siglo pasado se empezaron a usar y a difundir en forma masiva criterios de selección para lanas cortas, finas y blancas, por lo que desde entonces empezaron a proliferar las razas ovinas que las producían, dando como resultado una especie de globalización inicial de la ovinocultura.

En poco más de un siglo, la selección intensa resultó en la “especialización” de algunas razas de ovinos en varios países del mundo, lo que trajo como consecuencia la pérdida de muchas de las poblaciones borregueras locales, de aquellas ovejas cuyas lanas largas, gruesas y oscuras no cubrían los requisitos que marcaba la industria y que por lo mismo no tenían demanda. La modernidad y la tecnología fueron responsables de la creación de muchas industrias, de fuentes de empleo asalariado, de concentraciones urbanas, y en fin, de capital y de nuevas estructuras sociales.

En la región de Los Altos de Chiapas, sin embargo, durante todo ese tiempo no se crearon industrias ni se cambiaron las relaciones sociales, y las mujeres indígenas siguieron criando sus ovejas de lanas largas y gruesas, y continuaron transformando esa fibra con sus propias manos y con la ayuda de simples instrumentos de madera, como lo venían haciendo desde hacía siglos conforme a sus costumbres y tradiciones. Tal vez por la lejanía de estas montañas respecto de los centros comerciales y políticos del país, tal vez por lo accidentado del paisaje que impidió la construcción de carreteras y vías férreas, o tal vez por la pobreza del lugar que ni a los colonos españoles había podido retener, el caso es que la región se mantuvo aislada de México y del mundo sin verse afectada

por los cambios que cada nueva oleada de "modernidad" iba imponiendo en todos los niveles.

Sin adentrarnos en las repercusiones sociales y culturales de ese aislamiento, lo cual requeriría de un análisis bajo otras perspectivas teóricas y contextuales, en el simple caso de la cría de ganado lanar se pueden hacer algunas consideraciones. Las mujeres indígenas siguen vistiendo y elaborando la ropa de lana tradicional, y todavía utilizan los vellones que produce la oveja local porque reúne todos los requisitos para ser procesada en forma manual. En su calidad de pastoras, ellas han dirigido su propia selección de ganado y han ido conservando aquellos borregos cuya lana se acerca más al ideal que marca su trabajo textil.

El borrego Chiapas es el resultado de esa selección inducida por las mujeres tzotziles, por lo que desde una óptica regional debe ser considerada como una raza "especializada"; además, si se pregunta a cualquiera de las artesanas y tejedoras indígenas de la región (o sea, casi a cualquier mujer tzotzil) cómo deben ser los vellones de sus ovinos, todas ellas responderán en términos de lanas oscuras, largas y gruesas. Desde este punto de vista, el borrego Chiapas sí es una raza especializada y sí produce lana de muy alta calidad; todo es cuestión del color del cristal con que se mira.

Bajo esta óptica, el programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas decidió no sólo consultar a las mujeres tzotziles, sino apoyarse en su experiencia para establecer los criterios de selección que se iban a utilizar en el rebaño núcleo que se estaba conformando en la granja experimental. Utilizando una serie de técnicas del diagnóstico participativo, las mujeres indígenas fueron compartiendo con los técnicos de la UNACH su saber como pastoras y su arte como tejedoras, y en forma desinteresada pusieron sobre la mesa las bases empíricas de los criterios de selección del borrego Chiapas. De acuerdo con ese diagnóstico, las bases subjetivas que durante varios siglos han servido a las mujeres indígenas para escoger a los mejores borregos dentro de sus rebaños, toman en cuenta factores como la longitud de las mechas (calculada con un sistema de medida que utiliza las diferentes distancias que hay entre los dedos y los nudillos de la mano), la proporción de fibras largas-gruesas y cortas-delgadas dentro del vellón, la ausencia de fibras duras conocidas como "espinas", el color de la lana, la suavidad y la limpieza del vellón.

Al interior del programa de mejoramiento genético, esas bases subjetivas están siendo traducidas en parámetros objetivos de selección, con la ayuda de técnicas para evaluar en forma cuantitativa las diferentes características del vellón, el mechón y la fibra de lana. En la actualidad ya se han estandarizado varias de esas técnicas, para lo cual se pesan los vellones después de cada trasquila semestral, se determina la velocidad de crecimiento de la lana por unidad de superficie (mg/cm^2), se miden los mechones desde su yema germinal (tanto las fibras largas-gruesas como las cortas-delgadas), se calcula por conteo manual la proporción de fibras largas y fibras cortas, así como el número de fibras duras dentro del mechón, se mide el diámetro y se determina el porcentaje de medulación de los diferentes tipos de fibras de lana, y se hacen estudios histológicos sobre la proporción de folículos primarios y secundarios en la piel del borrego Chiapas.

La información anterior no representa más que la cuantificación técnica de los criterios empíricos desarrollados por las propias mujeres tzotziles para seleccionar a sus ovejas; los estudios actuales están orientados a identificar la correlación estadística que pueda existir entre los criterios empíricos y los parámetros técnicos, con el fin de aumentar la precisión y facilitar el avance del programa de mejoramiento genético. La combinación de varios de los parámetros técnicos dentro de fórmulas o índices de selección ayudará a evitar los sesgos en el programa como el que se da al utilizar únicamente el peso del vellón sucio a la trasquila, que resulta en la generación de animales cada vez más grandes y más difíciles de ser alimentados.

A pesar de un inicio lento debido a la dificultad que existe para que las pastoras indígenas vendan algunas de las ovejas jóvenes y productivas de sus rebaños, a unos años de iniciado el programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas se puede hablar de avances sustanciales a varios niveles. Primero, desde un punto de vista meramente técnico, se ha logrado establecer un rebaño núcleo de animales que reúnen los requisitos fenotípicos básicos y los de producción de lana; como resultado del programa, se ha logrado un incremento significativo en la cantidad y la calidad de la lana que producen estos borregos.⁵ En forma paralela, se

⁵ La evaluación de los primeros cuatro años del programa indicó un incremento significativo (24%) en la cantidad de lana producida en trasquilas semestrales y en la calidad del vellón (16%) en los animales que conforman el rebaño núcleo. El estudio completo aparece en Parry, *et al.*, 1995.

han ido estandarizando las diferentes técnicas de evaluación de la calidad de lana y se ha equipado un laboratorio de control.

Desde el punto de vista metodológico, el programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas se ha caracterizado por desarrollar diversas instancias académicas que han permitido a las pastoras y las artesanas indígenas convertirse en colaboradoras académicas y en investigadoras interactivas, al ser ellas mismas quienes determinan los criterios de selección, quienes evalúan la calidad de los animales del rebaño núcleo y quienes, como beneficiarias ulteriores del programa, establecen los distintos mecanismos por los cuales, en su momento y como veremos más adelante, los animales mejorados podrán llegar de regreso a los rebaños de las comunidades.

Por último, desde un punto de vista socioeconómico, el programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas se constituye en una alternativa viable para mejorar el nivel de vida en las comunidades indígenas, debido a las siguientes consideraciones:

- Se realiza con las ovejas que las pastoras indígenas reconocen como parte de su cultura y de su realidad cotidiana.⁶
- Se enfoca a la fibra de la lana que las artesanas tzotziles procesan para vestirse a ellas mismas y a su familia, y que representa un considerable aporte a la economía doméstica.
- Se basa en el conocimiento empírico de las mujeres indígenas, que es producto del devenir histórico de la etnia y la herencia cultural de las generaciones por venir.
- Son las propias pastoras y artesanas tzotziles quienes colaboran en la planeación, el desarrollo y la evolución de los esquemas de selección, por lo que hay una congruencia social y cultural que facilitará su apropiación durante las fases de fomento.

Hacia un nuevo extensionismo

El programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas se encuentra ya en sus fases avanzadas de evaluación del crecimiento de lana por

⁶ El ovino Chiapas es conocido por las mujeres indígenas como *batsi chij*, que en idioma tzotzil significa "*borrego verdadero*", para diferenciarlo de los ineficientes "borregos mexicanos", los de razas especializadas que algunas de ellas recuerdan de los programas de fomento ovino de hace unas décadas.

unidad de superficie y de correlación estadística de las bases empíricas de la calidad de lana con parámetros objetivos. En este momento ya se están produciendo algunos animales cuya cantidad y calidad de lana resultan superiores al promedio de los borregos que se encuentran en las comunidades y que, bajo el plan de trabajo original, tienen el potencial genético para transmitir esas características a su descendencia si se utilizan como reproductores en el marco de programas de extensionismo ovino.

Tales programas de extensionismo estarán a cargo de las dependencias universitarias, estatales y federales, que se encargan de esas actividades agropecuarias y que deben tener una serie de esquemas *ad hoc* para llevarlas a cabo. Sin embargo, como parte de las investigaciones asociadas al programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas, se diseñó un proyecto participativo para que, siguiendo nuestra filosofía de trabajo, fueran las propias pastoras tzotziles quienes establecieran los mecanismos de operación de un futuro programa de extensionismo ovino con animales de la granja experimental ovina de la UNACH introducidos en rebaños de las comunidades indígenas.

La justificación de realizar un proyecto participativo como ése deriva de los resultados que tuvieron los anteriores programas de fomento ovino en la región de Los Altos de Chiapas, basados en animales mejorados. Como sucedió con aquellas razas especializadas, los esquemas de extensionismo eran diseñados en el centro del país y se difundían de manera indiscriminada en todas las regiones borregueras de México como si todas ellas fueran iguales, como si todas tuvieran los mismos mecanismos, objetivos, dinámicas, contextos, etc. De este modo, los socorridos programas oficiales de aparcería no llegaron a tener en su momento un impacto real en la ovinocultura indígena de Chiapas, probablemente porque no toman en consideración el contexto cultural ni la estructura social de los beneficiados, en este caso las pastoras tzotziles.

De manera específica, el proyecto participativo arriba mencionado tenía como objetivos: establecer el conocimiento empírico y los esquemas tradicionales que tienen las mujeres indígenas de esta región sobre intercambio de animales, y diseñar en forma conjunta con ellas las estrategias con las que podría operar un programa de fomento ovino en Los Altos de Chiapas.

Para lograr lo anterior se realizaron 60 entrevistas semiestructuradas y dos reuniones colectivas con pastoras indígenas pertenecientes a 20

comunidades diferentes en cuatro municipios de la región en los cuales la cría de ovinos tiene gran importancia, por lo menos al nivel censal: San Juan Chamula, San Lorenzo Zinacantán, San Pedro Chenalhó y San Agustín Teopisca. De entre las 60 pastoras entrevistadas se seleccionaron a seis mujeres, quienes por su desenvolvimiento abierto y su dominio del español se convirtieron en informantes clave; con ellas se discutieron los resultados encontrados en las entrevistas individuales y colectivas, con miras al diseño conjunto de estrategias adecuadas de extensionismo ovino.

De acuerdo con las palabras de las mujeres entrevistadas, el conocimiento tradicional sobre intercambio de animales incluye varios mecanismos empíricos cuyas características generales aparecen resumidas en el cuadro 1. Si bien existieron algunas diferencias en las respuestas de las mujeres de acuerdo con el municipio en cuestión, fue posible hacer un agrupamiento global de los mecanismos tradicionales en los siguientes rubros: préstamo, compra, trueque y animales "al

CUADRO 1. Características del intercambio de animales entre pastoras tzotziles

Mecanismo	Características
Préstamo	Por periodos cortos (de 1 a 15 días) Se pide prestado por lo general un macho Se prefieren las épocas de empadre (mayo y junio) Se "agradece" con un poco de sal ritual
Compra	El precio se fija según sexo y tamaño Existen preferencias por color
Trueque	Se solicitan animales jóvenes (de preferencia hembras) Se entregan otros animales (aves) o ropa típica
Al partir	Se solicita siempre un semental Se entrega la mitad de las crías producidas en un año

partir". Se encontraron preferencias definidas en los mecanismos empíricos que utilizan las pastoras para intercambiar animales, siendo el préstamo el más común al interior de los rebaños en las comunidades (41%); la compraventa de borregos ocurre también con frecuencia entre las mismas mujeres (31%), y en mucha menor proporción el cambio o trueque de animales (16%). El mecanismo de animales "al partir", que es una variante de la aparcería, fue el menos empleado por las pastoras tzotziles (12%).

En específico, algunas de las características mencionadas por las mujeres entrevistadas para cada uno de los mecanismos se describen a continuación.

Préstamo. Este mecanismo fue el más mencionado por las mujeres entrevistadas, y según sus propios comentarios tiene la gran ventaja de no requerir dinero en efectivo como en el caso de que se quiera comprar un borrego, ni de perder un animal del propio rebaño como en el caso del trueque. Por lo general se pide prestado un semental, y el compromiso que se hace es de cuidarlo como si fuera propio durante el período del préstamo, el cual es casi siempre muy corto, pues varía entre uno y 15 días; este intercambio sucede de preferencia durante la estación reproductiva de las hembras, que en la región y para la oveja Chiapas es entre mayo y agosto.

Las mujeres también mencionaron que se acostumbra entregar un poco de sal (medio pan de sal de las montañas de Ixtapa, en Zinacantán) o una pequeña cantidad de dinero en efectivo que va de 10 a 15 pesos, cuando se comprueba que el semental ha engendrado algunos cordeiros, lo que no representa problema alguno ante su experto ojo clínico.

La mujer que necesita un semental tiene que buscar uno que sea de su gusto y hacer el trato directamente con la otra pastora, quien por lo general es de un paraje cercano o del propio. La existencia de rebaños sin semental no es extraña en esta región de Los Altos, pues cuando hay una necesidad económica, las mujeres prefieren vender uno de sus borregos machos (muchas veces el único) antes que a alguna de sus hembras. De hecho, no se registraron evidencias de que entre pastoras tzotziles se pidan prestadas o se presten las borregas.

La manera en que las mujeres indígenas realizan el préstamo de un semental es indicativo de que conocen la estacionalidad reproductiva que se presenta tanto en los machos como en las hembras del borrego

Chiapas, y que ya ha sido documentada dentro de los estudios de caracterización técnica;⁷ lo corto del periodo de préstamo comprueba la estrecha observación del rebaño por la pastora, quien así podrá saber si sus hembras ya "jugaron" con el macho, como para no requerir de los servicios del semental durante más tiempo.

Compra. El mecanismo empírico de compra ocurre comúnmente entre las pastoras tzotziles, quienes buscan un semental o una hembra entre las ovejas de sus vecinas o amigas y regatean con ellas hasta acordar un precio justo para ambas. Los sementales son más caros que las hembras, y los animales negros son más apreciados y llegan a costar más. Los precios son variables dependiendo del sexo, la edad y el color del animal, pero entre pastoras son siempre menores que los que se convienen con los compradores ladinos, como es el caso de los introductores de borregos para barbacoa de San Cristóbal de Las Casas. Por lo general, los corderos no entran en tratos de compra-venta, excepto cuando se adquiere una hembra recién parida, pues las mujeres saben que un cordero que se aparta de su madre morirá en pocos días; en este caso, el sobreprecio equivale a 15 ó 20 %.

Trueque. Es un mecanismo menos frecuente (16%), y generalmente involucra la solicitud de borregos jóvenes, en especial hembras, por las que se ofrecen a cambio algunas aves de corral o prendas de ropa típica, cuya cantidad dependerá de la edad, el sexo y el color del ovino que se solicita en cambio. La ropa tejida en telar de cintura representa una unidad de cambio de fácil acceso para las pastoras, pues todas ellas son tejedoras y saben el tiempo y el esfuerzo que se necesitan para confeccionarla y el precio que alcanza en los mercados locales. Es probable que exista una relación negativa entre el trueque y la asistencia de las mujeres al mercado, pues las que acuden ahí para vender algún otro producto entonces tendrán dinero en efectivo que podrán usar para comprar un borrego directamente, sin necesidad de recurrir al cambio para conseguirlo.

Animales "al partir". Entre las mujeres tzotziles, este último mecanismo empírico significa entregar un semental en depósito a una pastora vecina y recuperar la mitad de las crías que haya producido en el

⁷ La estacionalidad reproductiva del borrego Chiapas se presenta tanto en machos como en hembras, con sus correspondientes indicadores hormonales y morfológicos. El inicio de la época de reproducción está sincronizado con el inicio de la temporada de lluvias (mayo-junio), y el anestro se presenta en los meses de frío y sequía (diciembre-abril). El estudio completo se encuentra en Ley, *et al.*, 1986.

término de un año. La baja frecuencia en que este mecanismo fue mencionado por las mujeres (12%) parece asociarse al largo tiempo que ellas deben esperar para verlo finiquitado.

Los mecanismos empíricos mencionados por las pastoras tzotziles pueden traducirse con facilidad en esquemas técnicos, los cuales deberían utilizarse como base para el diseño de estrategias adecuadas de extensionismo ovino en la región de Los Altos. De esta manera se puede evitar la imposición de esquemas que carecen del contexto social y cultural propios de las beneficiarias finales de un programa de extensionismo ovino basado en la introducción de animales mejorados.

Ante los resultados de las entrevistas sostenidas con las mujeres tzotziles es fácil imaginarse las causas del fracaso de algunos intentos previos para mejorar el nivel de vida de las comunidades a través del fomento de la ovinocultura; cuando únicamente 12% de las personas reconoce los esquemas de aparcería con "paquetes familiares", que son tan socorridos por los técnicos de las dependencias oficiales, no puede esperarse que el programa de extensionismo tenga un impacto real. Y eso en el caso de que dichos esquemas fueran dirigidos a *las pastoras*, pues por desgracia los tratos de aparcería se promovían entre *los jefes de familia* a través de *los líderes* de la comunidad, reproduciendo vicios y estructuras jerárquicas propios de otros momentos históricos. En lo personal, me queda la duda de ese 12% que se registró en las entrevistas sea únicamente el recuerdo vago que guardan las mujeres tzotziles sobre aquellos programas unilaterales de fomento agropecuario de las décadas anteriores.

Es por estas consideraciones que el programa de mejoramiento genético del borrego Chiapas se sale de los esquemas convencionales de investigación (objetivos y metodología) y de extensionismo (metas y aplicación), es por ello que se considera a las pastoras indígenas como colaboradoras académicas en la evaluación de la calidad de los vellones de los animales en la granja experimental, y es por ello que las mujeres participan de manera interactiva en el diseño de esquemas adecuados de extensionismo ovino. El programa podrá carecer de apoyos o de infraestructura, pero no de sensibilidad de género o de entendimiento del contexto cultural dentro del cual se desarrolla la cría de ovinos en las comunidades tzotziles.

Las propuestas conjuntas

La opinión de las propias mujeres indígenas al presentarles de una manera gráfica y sencilla los resultados del trabajo de campo, dio lugar a una interesante discusión al interior del grupo interétnico e interdisciplinario, con la cual se establecieron de manera preliminar los puntos que deberían considerarse en el diseño de un futuro programa de extensionismo ovino basado en la introducción de borregos mejorados provenientes de la granja experimental ovina de la UNACH, y cuyas características generales se pueden observar en el cuadro 2.

CUADRO 2. Propuestas para un programa de extensionismo ovino en Los Altos

Estrategia	Características Operativas
Préstamo	Se entrega un semental durante una parte de la estación reproductiva de las hembras (meses de mayo a julio), con opción de compra por parte de las pastoras. En el caso de hembras se entregan durante dos años, con opción de compra por parte de las pastoras.
Venta	Se venden hembras y/o machos, del color y la edad que prefieran las pastoras. El precio se fija de acuerdo con un tabulador predeterminado en la granja experimental de la UNACH. Habrá opción para escoger los animales en la granja o de entre pequeños lotes llevados a las comunidades.
Cambio	Se entregan animales jóvenes. Se reciben borregos viejos, o ropa típica según un cuadro <i>ad hoc</i> de equivalencias.
Aparcería	Se entrega un semental y una o varias hembras, por periodos de dos a tres años. Se recoge la mitad de las crías.

Las estrategias específicas que se incluyan en un programa de extensionismo basado en la introducción de animales mejorados en la región indígena de Los Altos, deberán apegarse a las preferencias detectadas en el estudio sobre los mecanismos empíricos que utilizan las mujeres tzotziles para intercambiar animales entre ellas mismas; dichas propuestas también deberán ser analizadas desde el punto de vista de su factibilidad zootécnica, para posteriormente ser modificadas hasta convertirlas en un programa de fomento ovino susceptible de tener un impacto productivo, económico y social en esta región.

Por el momento, como resultado de la presente investigación interétnica e interdisciplinaria, se tiene un esquema básico que deriva del conocimiento empírico de las pastoras tzotziles. Esta serie de propuestas constituye una alternativa de extensionismo pecuario basada en la experiencia, la visión, la idiosincrasia y las expectativas de las propias mujeres indígenas, a la que se añade una contraparte técnica. A pesar de que arriba se presentan las cuatro opciones primarias de dicho esquema, a continuación se describen con mayor detalle algunas de las variantes que corresponden a las estrategias de préstamo, compra y cambio de animales, por ser las que fueron más ampliamente conocidas por las mujeres entrevistadas.

Préstamo. Se recomienda desde el punto de vista técnico que cuando se presten sementales se haga por periodos de al menos ocho semanas durante el momento óptimo de la estación reproductiva de las hembras (en los meses de junio y julio). De este modo se da a cada hembra la oportunidad de tener por lo menos tres ciclos estrales en presencia del semental mejorado, y se aprovecha el "efecto macho" por el cual las borregas empiezan a producir óvulos inducidas por el contacto visual y las feromonas del borrego. Además, este mismo semental podría ser prestado a otra pastora vecina por las siguientes ocho semanas y todavía estaría dentro de la estación reproductiva de las hembras. Para los efectos administrativos, la pastora tendría que firmar un convenio con la UNACH, en el cual se establezcan las condiciones del préstamo (p. ej. la fecha de entrega, las fechas de visita del personal técnico, la fecha en que se recoge el animal y el compromiso de cuidarlo de manera adecuada, etc.).

Una alternativa interesante es que la pastora que recibe un semental en calidad de préstamo tendría la opción de adquirirlo en forma definiti-

va a través de compra, si su desempeño y temperamento resultaran de su agrado.

Aunque sólo se mencionó en algunas de las entrevistas, en caso de que las mujeres indígenas prefirieran pedir prestada una o más hembras, se podría establecer un convenio para dejarlas en el rebaño por un periodo más largo (dos años), también con opción de compra.

Ante la preocupación expresada por las mujeres indígenas respecto de la posible enfermedad o muerte del borrego que se deposita en préstamo, sería conveniente establecer un calendario de visitas de inspección. Las visitas técnicas podrían ser parte de un esquema de vinculación que se implante con apoyo de la Escuela de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la UNACH, con lo cual se cumplirían otros objetivos de tipo académico y se podría estrechar el contacto entre los estudiantes y esta otra realidad agropecuaria, que en ocasiones recibe poca atención en el curriculum de dicha carrera. En cuanto a la muerte del semental, podría contratarse un seguro temporal con la banca oficial agropecuaria, cuyo monto no debería ser muy alto debido al corto tiempo del préstamo. El hecho de que las mujeres "agradezcan" con sal de Ixtapa o con dinero en efectivo cuando piden prestado un semental, es parte de un mecanismo empírico que hace congruente el cobro de una pequeña cantidad en efectivo que podría utilizarse para cubrir el seguro de vida.

Compra. Bajo este esquema, las mujeres indígenas tendrían la oportunidad de escoger el sexo, la edad y el fenotipo del animal que quisieran comprar. El precio tendría que establecerse de acuerdo con un tabulador específico, el cual se estructuraría según los costos de producción y los intereses oficiales que existieran para subsidiar este programa de fomento; también sería conveniente que las dependencias involucradas (universitarias, estatales, federales) realizaran un trabajo paralelo de organización de productores con miras a la obtención de asesoría técnica y apoyos económicos externos.

A las mujeres indígenas se les daría la opción de acudir personalmente a la granja experimental de la UNACH para escoger el animal de su preferencia, o bien de escoger alguno de entre los que se llevaran a las comunidades en un transporte adecuado. Otra posibilidad sería instituir, en conjunto con las autoridades correspondientes, exposiciones de borregos mejorados en las cabeceras municipales, en fechas apropiadas, como podrían ser las diversas fiestas patronales.

Cambio. Al igual que en el caso anterior, la pastora indígena tendría oportunidad de escoger el sexo, la edad y el color del borrego que quisiera adquirir, y daría en cambio algún otro borrego de su rebaño, o bien aves de corral o ropa típica, para lo cual habría que estructurar un cuadro de equivalencias *ad hoc*. La gran ventaja de un mecanismo como éste es la posibilidad de que la pastora escoja uno de sus borregos para entregarlo a cambio de uno de los animales mejorados; esto implica que las mujeres desecharán de sus rebaños animales viejos, enfermos, de mala calidad de lana o con problemas reproductivos, y se estará haciendo así una selección doblemente efectiva al introducir un semental de mayor calidad genética y al eliminar a un animal de poca productividad.

Estos animales que se reciben en calidad de desecho podrían ser incluidos en un esquema de engorda intensiva en la granja experimental, recibiendo un desparasitante de amplio espectro y suplementos alimenticios que le permitan ganar peso rápidamente. La introducción de estos animales al mercado ladino de carne de oveja permitiría generar recursos para hacer el sistema autosuficiente.

Del papel a la práctica

Para realizar una evaluación de la factibilidad de estas propuestas, en forma experimental se introdujeron sementales mejorados en nueve rebaños de distintas comunidades indígenas de Los Altos de Chiapas; se escogió para ello la opción de préstamo temporal, en virtud de haber sido la más comentada por las mujeres que se entrevistaron durante la fase de trabajo de campo.

Se dio a las pastoras tzotziles la oportunidad de escoger a un semental de entre un pequeño grupo que fue llevado a su comunidad, y se firmó con ellas un sencillo convenio que establecía las fechas de entrega y finalización del préstamo, las fechas de las visitas de los técnicos (cada 15 días) y el compromiso de la pastora de cuidar del animal como si fuera otro más de los integrantes de su rebaño. Durante las visitas quincenales, los técnicos evaluaron la adaptación del animal, su estado físico y de salud, su crecimiento de lana y la respuesta de la pastora beneficiada a lo largo de los tres meses que duró el ensayo.

De acuerdo con los comentarios de las mujeres, quienes evaluaron con sus propios criterios empíricos, la adaptación del semental al mane-

jo y a las condiciones de su nuevo rebaño requirió de apenas un par de días, y nunca más de tres, tiempo en que los animales introducidos se integraron totalmente pues dejaron de balar por las noches, reconocieron su corral, seguían a su pastora y se acostumbraron a usar bozal y a permanecer con los otros miembros del rebaño.

El monitoreo del crecimiento de lana en los sementales mejorados demostró que fue siempre mejor que el de los borregos de la comunidad, como corresponde a un animal que es producto de un programa de mejoramiento genético, lo cual significaría un avance potencial en la producción y la calidad de lana de sus futuras crías. Por su parte, la respuesta social de las pastoras que recibieron un semental de la granja fue siempre positiva, expresando gusto, emoción, interés, estimación y alegría, aunque al final del préstamo se detectó un sentimiento de tristeza y resignación ante la inminente salida del borrego mejorado.

En cuanto a la salud del semental, el monitoreo clínico detectó un incremento en la cantidad de parásitos gastrointestinales a partir del segundo mes de su estancia en la comunidad. Esto puede verse desde dos ópticas: establecer dentro del convenio de préstamo que la pastora proporcione al animal introducido uno de los tratamientos herbolarios tradicionales,⁸ o bien esperar al término del periodo del préstamo y darle una dosis de desparasitantes comerciales.

En conclusión, el conocimiento tradicional de las pastoras tzotziles incluye diversos mecanismos empíricos sobre intercambio de animales, entre los cuales destaca el préstamo temporal de ovinos por periodos cortos. Dichos mecanismos pueden con facilidad ser traducidos en esquemas técnicos de uso potencial en programas de extensionismo y fomento pecuario. La participación de las propias pastoras indígenas de Los Altos en el diseño de un programa "ideal" de extensionismo ovino basado en la introducción de borregos Chiapas mejorados al interior de los rebaños de comunidad, confiere pertinencia a las variantes operativas de dicho programa y evita la imposición de esquemas técnicos que estén fuera del contexto social y cultural de las beneficiarias potenciales.

Las propuestas operativas que arriba se describen no contienen elementos extraños, pues no se habla de ovinos de alcurnia ni de esque-

⁸ Algunos de estos tratamientos tradicionales han sido ya validados en pruebas de campo. Una infusión de 10 g. de epazote (*Chenopodium ambrosioides*) y 5 g. de ajo (*Allium sativum*) ha probado ser efectiva para disminuir la cantidad de huevecillos de nematodos gastrointestinales y quistes de protozoarios en los animales mantenidos en rebaños de las comunidades tzotziles.

mas importados. A fin de cuentas son sus verdaderos borregos, el *batsi chij* que conocen de toda la vida, pero que producen más lana y de mejor calidad; después de todo son sus propias costumbres y pensamientos, únicamente enfocados de alguna manera distinta.

Referencias bibliográficas

Farrera Camas, N. y R. Perezgrovas Garza.

- 1997 "Estudio preliminar sobre el impacto de la ovinocultura en la economía doméstica en Los Altos de Chiapas", en Congreso Nacional de Producción Ovina, IX, *Memorias*, AMTEO-UA, Querétaro, pp. 180-183.

Ley, G., *et al.*

- 1986 "Estacionalidad reproductiva del borrego Chiapas", *Cuadernos de Investigación*, vol. 3, Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 1-33.

Parry, A., *et al.*

- 1995 "Mejoramiento de la producción de lana en el borrego Chiapas", Congreso Nacional de Producción Ovina, VIII, *Memorias*, AMTEO-UA Chapingo, pp. 12-15.

LOS VALLES CENTRALES DE CHIAPAS Y LAS DIVERSAS PROPUESTAS DE REGIÓN

SONIA TOLEDO TELLO

Presentación

Este documento tiene como base el proyecto "Análisis de fuentes para el estudio de los Valles Centrales de Chiapas", llevado a cabo en el Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH en 1997. La propuesta inicial del proyecto tuvo como propósito revisar las principales obras que han dado cuenta de los Valles Centrales, con el fin de presentar un panorama de los aportes que las disciplinas sociales han realizado para el conocimiento de la región.¹

En dicha propuesta se partió, de manera implícita, de considerar la existencia de la región como un espacio previamente existente del que diferentes disciplinas han hecho referencia. Sin embargo, cuando tratamos de hacer un recuento de los estudios que han abordado la problemática de la región, o parte de ella, empezamos a advertir algunas dificultades.

En primer lugar encontramos que los llamados Valles Centrales no aparecen delimitados de igual forma en la literatura hasta ahora producida. Según diversos estudios, la región en particular, y el resto que conforman el estado, pueden abarcar mayor o menor extensión, con un

¹ Ver Ma. Elena Fernández-Galán y Sonia Toledo, "Informe final del proyecto Análisis de fuentes para el estudio de los Valles Centrales de Chiapas", IEI-UNACH, mecanuscrito, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1997.

número no siempre igual de municipios y localidades (mapa 1). En segundo lugar, para el espacio que más o menos es reconocido como Valles Centrales existen distintas denominaciones, tales como: Mesochiapa (Burguete, Ma. Teresa, 1988: 77), Cuenca del Grijalva (De la Peña, Moisés, 1951: 65-66), Valle del Grijalva y Meseta Central (Viqueira, Juan Pedro, 1995). En la ya clásica obra del geógrafo Karl Helbig aparece denominada como El Valle del Río Grijalva, Depresión Central o Valle Central (1964: 31-47).

Fue a partir de estas propuestas de donde surge nuestro interés por conocer el debate en torno al concepto de región, con el fin de facilitar nuestra tarea de recopilación y análisis de las fuentes sobre los Valles Centrales. Por ello, en este trabajo presento en forma breve las propuestas teóricas para la regionalización, tratando de encontrar aquéllas que han tenido un peso significativo en la forma de considerar y percibir la región de nuestro interés.

Para el caso de Chiapas, de acuerdo con varios autores, podemos afirmar que las distintas regionalizaciones y formas de nombrarlas responden, por un lado, a que la entidad posee una diversidad climática, topográfica, hidrográfica, socioeconómica, lingüística y cultural, lo cual dificulta la tarea de delimitar espacios precisos y homogéneos. Por otro, a que dependiendo de la disciplina e intereses de investigación, los criterios para delimitar una región varían mucho; a esto habría que agregar las diferentes concepciones teórico-metodológicas que se construyen aun dentro de una misma disciplina y que guían la elección de variables para demarcar los espacios, de ahí que las propuestas de regionalización sean varias y distintas entre sí.

Además existen las divisiones político-administrativas creadas por el Estado para su funcionamiento —recaudación y distribución del presupuesto, desarrollo de programas económicos, de salud, educativos y de servicios. Y si volvemos la vista hacia la época anterior a la conformación del Estado-nación, podemos encontrar que la administración colonial y el clero se vieron en la necesidad de imponer sus propias formas de agrupación y distribución a los habitantes nativos en el espacio conquistado, bajo diversas modalidades de división territorial para controlar la mano de obra indígena y el tributo, así como facilitar la tarea evangelizadora (mapa 2).

Este panorama nos obliga a diferenciar aquellas regionalizaciones creadas por el Estado nacional o colonial para ejercer el poder y la admi-

nistración pública, de aquellas recortadas desde la academia y, más aún, de aquellas creadas y vividas por sus habitantes.²

Aquí me interesa reflexionar sobre las construcciones elaboradas desde las ciencias sociales, y a partir de ellas tratar de entender algunas de las obras que se han realizado en torno a los Valles Centrales.

Dos concepciones acerca de la región

En términos generales, existen dos grandes corrientes en donde se inscriben las propuestas de regionalización. La primera agrupa a las que consideran que existen elementos que naturalmente delimitan a una región, pretendiendo con ello que las regiones son “objetivas”, preexistentes e independientes de las prácticas sociales y las construcciones culturales —incluidas aquí las de los propios investigadores. En la segunda se encuentran las posturas que conciben a las regiones como producto de las múltiples relaciones que los grupos humanos establecen entre sí en un espacio y tiempo concretos; es decir, son concebidas como construcciones sociales e históricas.

Una de las obras más recientes, la tesis doctoral de Juan Pedro Viqueira (1997), recoge los distintos criterios que han sido utilizados desde ambas corrientes, señalando sus limitaciones y posibilidades para el estudio regional. Así, plantea que como parte de los criterios “naturales” han sido considerados los *aspectos físicos* de los espacios, la *lengua* utilizada por grupos de población y los *asentamientos poblacionales* mismos; también distingue los criterios *administrativos*, *civiles* y *eclesiásticos* (que a su vez han echado mano de los criterios “naturales”), y finalmente recoge las categorías de *paisaje humano* y *espacio vivido* creadas por las concepciones que ven a la región como una construcción social (Viqueira, Juan Pedro, 1997: 17-28).

Bajo una propuesta metodológica, innovadora y sugerente, Viqueira muestra en su estudio concreto que ninguno de estos criterios por sí

² Pero si bien es cierto que podemos distinguir los recortes contruidos desde estas tres instancias, cabe señalar que entre las demarcaciones creadas y vividas por los grupos humanos y las impuestas por un poder —Estado independiente o colonial— puede existir alguna relación, ya que como apuntan los historiadores, las delimitaciones impuestas, a fuerza de tiempo y de las relaciones que a partir de ahí se construyen, van dejando huellas en las conciencias y prácticas sociales, así como en los espacios mismos. Pero también entre las concepciones del Estado y las académicas se dan vinculaciones importantes y en momentos o procesos determinados pueden llegar a ser una sola propuesta, como veremos más adelante en el presente trabajo.

mismo puede servir para delimitar una región; es más bien con la combinación de todos ellos que logra, en forma por demás interesante, reconstruir una historia —la de la rebelión india de 1712, ocurrida en un espacio que abarcaba los partidos de Los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Huitiupán, del territorio de lo que fue la Alcaldía Mayor de Chiapas— en una región que resulta diversa, múltiple y heterogénea, precisamente como resultado de proyectos sociales distintos y, muchas de las veces, enfrentados. En este extenso trabajo, el autor nos presenta además las distintas regiones que en ese periodo colonial (1680-1713) se observaban en el territorio chiapaneco; regiones vistas también a través de los criterios arriba enunciados.

La delimitación de los Valles Centrales según los criterios utilizados en las fuentes

Cabe destacar que durante un buen periodo de este siglo, una parte importante de los trabajos sobre los Valles Centrales fue producida, fundamentalmente, por geógrafos, historiadores y arqueólogos. Es hasta la década de 1970 que la región empieza a ser “objeto de estudio” para otras disciplinas sociales, tales como la antropología, la economía y la sociología.

Como trataremos de ver, este hecho no es casual, sobre todo si no perdemos de vista que así como las regiones existentes son productos históricos y sociales, las regiones como objeto de estudio, son también productos históricos, construidos por la comunidad académica. Es decir, que la ciencia construye las regiones para abordar los problemas que son de su interés, así como cualquier otro fenómeno social que intenta estudiar.³

Siguiendo en parte el método empleado por Viqueira —esto es, tratando de observar los criterios utilizados en las fuentes escritas sobre los Valles Centrales— empezaremos por señalar que para los geógrafos clásicos las variables mayormente consideradas para la regionalización han sido la orografía, hidrografía, topografía, clima, precipitación pluvial, etcétera, todos aquellos aspectos físicos de un lugar determinado que “naturalmente” lo distinguen de otro. Las propuestas de los principales

³ Sobre la construcción del objeto de estudio en la investigación social, ver Pierre Bourdieu y L. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995, pp. 161-196.

geógrafos que se han ocupado de la regionalización de Chiapas —Bassols Batalla, Bataillon, Helbig y Mullerried— son muy similares entre sí y de acuerdo con ellas el espacio al que más o menos hacemos referencia, los Valles Centrales, se ubica dentro del que ellos consideran uno de los siete que conforman a la entidad, bajo la denominación de la Depresión Central (mapa 3).

Helbig describe a la Depresión Central así:

...la formación orográfica principal del "altiplano" se encuentra en Chiapas subdividida en una entidad central en forma de meseta ("Mesa Central", la "Altiplanicie de Chiapas") entre 1,500 y 2,300 metros de altura, coronada de montañas más altas hasta de 2,850 metros, cuya meseta baja en escalones, y en una hondura en forma de zanja o artesa de solamente 700 a 400 metros de altura, llamada "Depresión Central", "Depresión de Chiapas" o "Valle Central (1964: 11-12).

Juan Pedro Viqueira la describe de la siguiente manera:

...es una gran cuenca que mide más de 200 km. de largo y que tiene entre 30 y 60 de ancho. Está formada por llanuras de suelos de distintas calidades, ubicadas entre 400 y 600 metros sobre el nivel del mar... es el Río Grande el que riega gran parte de sus tierras y.. se alimenta de las aguas de los Cuchumatanes y de los dos macizos montañosos de Chiapas, principalmente del de la Sierra Madre. ...clima subhúmedo con lluvias en verano. Las temperaturas oscilan entre los 23° y los 26°... (1997: 32-33).

Este mismo autor, en su artículo "Chiapas y sus regiones" (1995), elaboró una propuesta de demarcación para Chiapas a partir de criterios sociales y culturales, y plantea para la Depresión Central una subdivisión en dos regiones: el Valle Central o Valle Grijalva y la Meseta Central, cuya frontera es Tuxtla Gutiérrez.⁴ Se reconoce en esta extensa franja una gran diversidad de nichos ecológicos y asentamientos humanos; no obstante —de acuerdo con distintos investigadores— hay un elemento en común que la distingue de otras, que es la gran riqueza que ofrecen sus nichos para la agricultura y la ganadería (*op.cit.*, 1997: 149).

⁴ El Valle del Grijalva "principia en la frontera con Guatemala y termina en donde el río Grijalva se enfila por el estrecho cañón del Sumidero". En esta región quedan comprendidas las siguientes ciudades: Villaflores (24 670 hab.); Chiapa de Corzo (18 706 hab.); Acala (11 064 hab.), y Venustiano Carranza (11 553 hab.). La Meseta Central "esta formada por un conjunto de planicies escalonadas... Sus principales centros urbanos son: Berriozábal (14 110 hab.); Ocozacoautla (20 563 hab.) y Cintalapa (29 303 hab.). Juan Pedro, Viqueira, "Chiapas y sus regiones", en *Chiapas los rumbos de otra historia*, Viqueira, J.P. y Ruz, Mario H. Editores, UNAM, U de G., México, 1995.

Al respecto, los datos arqueológicos han mostrado que fue precisamente en esta región en donde se asentaron los primeros grupos humanos de la entidad, hace aproximadamente 4 mil años, debido a las riquezas físicas y posibilidades que ofrecía para la vida sedentaria.⁵

En síntesis, según estos autores, a pesar de que la región posee características fisiográficas distintas a las del resto de la extensa zona en donde se ubica, esto es en la Depresión Central, comparte con ella la de la riqueza que brinda para el desarrollo de la explotación agropecuaria.

La distribución de la población hablante de una misma lengua había sido propuesta por algunos estudiosos también como un criterio "natural" para diferenciar y demarcar espacios (Viqueira, Juan Pedro, 1997: 16-19). Si intentáramos aplicar este criterio para la región de los Valles Centrales, que ha sido considerada como zona mixe-zoque, veríamos que difícilmente nos ayudaría a observarla como una región lingüísticamente homogénea. De acuerdo con la información brindada por historiadores, arqueólogos, etnohistoriadores y lingüistas, vemos que si bien durante algún tiempo, en la época prehispánica, fue en efecto un espacio poblado por hablantes de zoque, a la llegada de los europeos allí se encontraron con el predominio de los chiapanecas, quienes llegaron a la zona hace aproximadamente mil años (Warren, 19: 146), logrando imponer un fuerte control político, económico y cultural sobre los grupos que ya se encontraban allí, zoques en su mayoría, y en menor cantidad, tzotziles y tzeltales. Además, varios de los toponimios eran nahuas, y al parecer mercaderes, nobles y gobernantes usaban el náhuatl como lengua franca (De Vos, Jan, 1994: 46).⁶

Hoy en día el chiapaneca es una lengua extinta, no obstante se conservan nombres de lugares, plantas y animales de origen chiapaneco; asimismo, entre algunos habitantes siguen existiendo los apellidos con este mismo origen. El zoque continúa vigente entre algunos pobladores de la región (además de que ocupan una parte importante de los municipios del noroccidente del estado), pero conviven con población hablante de tzotzil, tzeltal y principalmente de español. Una parte de los habitantes zoques de Tuxtla y sus alrededores, vivieron durante el periodo colonial un proceso temprano y acelerado de castellanización, sin que por ello muchas de sus prácticas y creencias cotidianas y rituales

⁵ Ver Ma. Elena Fernández-Galán y Toledo, S., *op.cit.*, pp. 29-42..

⁶ Sobre los diferentes trabajos que han abordado este tema para la región, ver Ma. Elena Fernández-Galán, "Los Valles Centrales de Chiapas en la época prehispánica", en este mismo volumen.

fuera exterminadas. Más bien, como lo muestra Dolores Aramoni (1992), los zoques de esta área lograron mantener cultos y dioses prehispánicos haciendo un paralelismo con los santos católicos; así, a pesar de la rápida "aculturación" lograron mantener una resistencia cultural.

Por su parte, de Vos y Viqueira afirman que los chiapanecas fueron de los primeros grupos que optaron por el mestizaje, como una de las formas de resistencia que ante la opresión colonial adoptaron los grupos indios.

Toda esta información muestra que ni en tiempos remotos la región se caracterizó por agrupar allí a los hablantes de una misma lengua, de manera que el criterio del uso de la lengua para referirse a la región nos conduce a ver más bien su gran heterogeneidad. A pesar de que se observa esta diversidad, se ha señalado que por lo menos de origen, la población de los Valles Centrales pertenecía a una cultura no maya, sino más bien ligada al horizonte olmeca. Esta característica ha sido utilizada para delimitar la región dentro de la extensa zona de la Depresión Central.

Las demarcaciones "naturales" y "objetivas" han sido pilares en las construcciones del nacionalismo impulsado por las élites de los Estados. Al respecto, Bourdieu cuestiona la mistificación que en nombre de la ciencia se produce sobre la "objetividad" de los elementos que "dividen" a las regiones.

El efecto simbólico que ejerce el discurso científico al consagrar un estado de las divisiones y de la visión de las divisiones es tanto más inevitable cuando ocurre en las luchas simbólicas por el conocimiento y el reconocimiento; los criterios llamados "objetivos"... son empleados como armas: diseñan los rasgos sobre los cuales se puede fundar la acción simbólica de movilización para producir la unidad real o la creencia en la unidad (tanto en el seno del grupo por sí mismo como entre los otros)... (Bourdieu, Pierre, 1996: 33)

La historia de muchos Estados nacionales y las luchas desatadas en torno a los límites políticos e imposiciones de lenguas, religiones, vestimentas, entre otros elementos, para unificar y distinguir a una región de otra, sobran en el mundo. La anexión de Chiapas al naciente Estado mexicano, poco después de la independencia de la Corona española, constituye un ejemplo de cómo el triunfo de una fracción de las élites locales se impuso para formar parte de la nación mexicana y no de Guate-

mala; es decir, no se trató de una delimitación “natural”, siguiendo criterios “objetivos” de demarcación, y mucho menos atendiendo al sentimiento de pertenencia de los pobladores, sino de una decisión política tomada por quienes vencieron en esa disputa.

El proyecto de nación del Estado mexicano, la antropología y las regiones prioritarias

El caso de la antropología en México es particularmente ilustrativo del papel que las ciencias sociales pueden llegar a tener en los procesos históricos, pues como es bien sabido el desarrollo de la disciplina es indisociable de la historia de las políticas estatales de integración nacional. Son muchos los autores que han mostrado la trayectoria de la antropología mexicana en ese sentido, Juan Comas, Aguirre Beltrán, Luis Villoro, entre otros.

Manuel Gamio fue precursor en la formulación de propuestas teóricas, pero sobre todo de programas de desarrollo regionales para impulsar la unidad nacional. Gamio fundó la Dirección de Antropología en 1917, en plena euforia revolucionaria, nos dice Guillermo de la Peña, quien además señala que Gamio tenía una visión adelantada a su época, pues desde entonces partía de que el problema era la falta de integración cultural y socioeconómica entre los diversos grupos étnicos (“raciales”, decía él) del país, y planteaba como explicación las relaciones de desigualdad y opresión existentes. Por ello, según él, la revolución mexicana debía formular nuevas leyes, científicamente fundadas, que promovieran y guiaran “el desarrollo moral, económico y artístico de las llamadas razas indígenas”. Esta concepción es la que lo condujo a proponerse la realización de estudios exhaustivos de las poblaciones indígenas y a seleccionar diez áreas que a su juicio representaban a dichas poblaciones. Su idea era abarcar aspectos ecológicos, biomédicos, arqueológicos, etnohistóricos, lingüísticos, sociales, económicos y culturales. La población del valle de Teotihuacán (1922) fue el resultado del único estudio que pudo realizar (de la Peña, Guillermo, 1991: 130-131).

Con Julio de la Fuente y Gonzalo Aguirre Beltrán, los planteamientos de Gamio alcanzaron su culminación durante el cardenismo. Para lograr la integración nacional, de la Fuente proponía fortalecer el proceso de identificación que se vivía en las regiones en donde interactuaban habitantes indios y no indios.

Para Aguirre Beltrán era claro el hecho de que debido al tipo de problemas que la antropología mexicana abordaba, había sido imposible quedarse en el estudio de la comunidad, de allí que echara mano del concepto de región. Como señala Fábregas, la integración para Aguirre Beltrán fue, más que un asunto teórico, un instrumento que fundamentaba las acciones estatales hacia la población no integrada del país, la india.

El núcleo del análisis de Aguirre Beltrán es el conflicto entre opuestos que en el contexto nacional tienden a la formación de una unidad. Junto con de la Fuente, Aguirre Beltrán piensa que ello se logra primero en la región y como consecuencia, ocurre la identificación nacional. (Fábregas, Andrés, 1992: 16-17).

Pero en relación directa con el problema de región, Guillermo de la Peña plantea que uno de los temas por los que se ha preocupado la etnología y la antropología social ha sido el de las relaciones entre la cultura, la organización social y el territorio. En estas formulaciones, afirma de la Peña, el espacio no es considerado únicamente como lugar físico sino que es un recorte analítico, y sobre todo, es concebido en un "sentido fenomenológico: en cuanto horizonte donde los actores sociales sitúan sus prácticas".⁷

Por su parte, Andrés Fábregas, en *El concepto de región en la Literatura Antropológica* (1992), nos presenta un interesante panorama del peso del concepto de región en la teoría y la práctica antropológica mexicana. Fábregas destaca que un antecedente importante en las propuestas para la regionalización en la antropología lo constituye el concepto de *área económica clave*, elaborado desde 1934 por el historiador chino Ch'ao-ting Chi, quien lo define como la región desde donde se ejerce el control político del desarrollo. Chi, plantea Fábregas, demuestra en su trabajo sobre la historia de China, que el *área económica clave* es una construcción histórica, no una región natural (1992: 5-6).

⁷ Guillermo de la Peña divide en cuatro los tipos de análisis regionales que la antropología mexicana ha formulado: los que desde el estudio de la organización social abordan la forma de utilización productiva de los recursos en un territorio. En un segundo grupo estarían los trabajos que estudian la constitución del espacio a partir de sistemas de intercambio —de mercancías, ideas u objetos rituales— y procesos de difusión. El tercer tipo de estudios se ocupa de los aspectos espaciales de las formas de dominio. Finalmente estarían los trabajos que han tratado de ver las relaciones entre identidad colectiva y diferenciación cultural con las diferencias territoriales ("La vigencia de los enfoques regionales en la antropología mexicana", manuscrito, Ponencia presentada en el *Panel sobre el estado actual de las ciencias sociales en México*, El Colegio de Sonora, Hermosillo, 1992).

Andrés Fábregas señala que Karl A. Wittfogel sostiene una concepción similar a la de Chi, pero que además propone relacionar “la construcción de la cultura con la cambiante localización geográfica de una región central”. Algunos años después, estos planteamientos se vincularon a la llamada corriente neoevolucionista encabezada por Julian Steward.

Steward (1950) propone abandonar esa tradición de la antropología de realizar estudios de comunidad, ya que reconoce sus grandes limitaciones al reducirse a pequeños universos autocontenidos.

Las propuestas de Wittfogel y Steward influyeron de manera decisiva en la producción antropológica mexicana; sin embargo, como sostiene Fábregas, habían sido superadas con anterioridad por Gamio. Mientras que el planteamiento ecológico de Steward ve la formación de una región como el resultado de un proceso adaptativo a las condiciones que el medio ambiente impone, Gamio observaba que era la “historia social la clave para entender la formación de una región y las características fundamentales de sus habitantes” (Fábregas, *op.cit.*: 15).

Los valles centrales, una región integrada

Quizá a la concepción teórica de región intercultural desarrollada por de la Fuente y Aguirre Beltrán —en la que se basó la política de integración nacional del Estado— se deba que regiones como la de los Valles Centrales y muchas otras de Chiapas, quedaran prácticamente excluidas de la investigación antropológica durante muchos años. Y por esta misma razón podemos entender que la mayor parte de los estudios se hayan realizado en la región de Los Altos de Chiapas, en donde se inauguró el proyecto de integración, con la apertura del primer Centro Coordinador Indigenista del país en 1951.

En efecto, en esta zona se observaba de manera “evidente” una *ciudad señorial* —San Cristóbal de Las Casas, centro mestizo y por lo tanto representante de la cultura nacional pero atrasada— dominando a un sector indígena, ubicado en *las regiones de refugio* —las comunidades de los Altos—, alrededor de dicho centro. Mientras que regiones como la de Los Valles Centrales —en donde, como ya anotamos, se produjo un proceso temprano de mestizaje— no representaba un prototipo de región intercultural, era ya una región que formaba parte de la nación.

Pero bajo esa misma concepción también quedaron eliminadas de la investigación antropológica regiones con una importante población indígena que vivía en condiciones de servidumbre en las fincas cafetaleras y ganaderas de propietarios ladinos; este es el caso de zonas como Simojovel y Bochil, con población mayoritariamente tzotzil. O bien regiones en donde la población indígena había formado ejidos después de la reforma agraria de los años treinta y cuarenta, como la zona de Tila y Las Margaritas, con población chol y tojolabal, respectivamente. De esta forma, la población indígena que laboraba en las grandes fincas (aunque fuera bajo un régimen servil), y la que se había aglutinado en ejidos, era considerada población integrada.

A esta concepción elaborada por la antropología, como parte del proyecto integracionista del Estado, se debe que la mayor parte de los estudios para los Valles Centrales hubieran sido realizados por geógrafos, historiadores y arqueólogos⁸. Y, desde mi punto de vista, son los estudios de los historiadores los que quizá han dado una visión más completa de la configuración de la región de los Valles Centrales, tanto para la época colonial como para la etapa contemporánea.

Es en varios de estos trabajos en donde podemos encontrar el proceso de conformación de Tuxtla Gutiérrez como centro político y económico rector en la historia moderna de Chiapas. A partir de éstos podemos observar cómo fueron surgiendo las familias más poderosas que posteriormente le disputaron el poder al grupo de San Cristóbal, trasladando la sede del gobierno estatal a Tuxtla Gutiérrez, en 1892, con Emilo Rabasa como gobernador. Este proceso es presentado en varios trabajos, no como un resultado natural sino como producto de un proyecto elaborado por un sector de la sociedad chiapaneca. Asimismo se aborda el movimiento contrarrevolucionario, encabezado por los grupos de poder de esta región en la década de los años veinte.⁹

En este sentido, aun cuando muchos de los estudios de los historiadores, de algunos antropólogos y etnohistoriadores no planteaban de

⁸ En relación con la producción de estas disciplinas ver Ma. Elena Fernández-Galán R. y Sonia Toledo, *op. cit.* y Jan de Vos, "Chiapas decimonónico: una bibliografía comentada", en *Secuencia*, núm., 12, Instituto Mora, México, septiembre/diciembre 1988.

⁹ Al respecto están los trabajos de José Casahonda Castillo, *Cincuenta años de Revolución en Chiapas*, Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, 1974; Los trabajos de Antonio García de León, "La Guerra de los Mapaches: bestiario de la contrarrevolución en Chiapas", *Yucatán: Historia y Economía*, año 2, núm., 8, julio-agosto de 1978, Mérida; *Resistencia y Utopía*, ERA, México, 1985, *Ejército de Ciegos. Testimonios de la Guerra chiapaneca entre carrancistas y rebeldes: 1914-1920*; Thomas Benjamin, *Camino a Levitán*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990; Jan Rus, "La guerra de castas según quién", en J. P. Viqueira, y M.H. Ruz, *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM-U. de G., México, 1995.

manera explícita el uso del concepto de región como una herramienta metodológica, es posible hacer en ellos una lectura en donde bien puede caber el concepto de *paisaje humano*, entendido éste como el producto del trabajo de los grupos humanos sobre el medio natural. Por ejemplo, no se parte exclusivamente de las riquezas que, en este caso, ofrecían los Valles Centrales para la agricultura y la ganadería; se da cuenta, sobre todo, de los proyectos de los sectores sociales que impulsaron determinado tipo de cultivo, ligado a los requerimientos históricos. Es decir, que si bien es cierto que el medio físico es importante, son las relaciones sociales las que aparecen como esenciales en el tipo de aprovechamiento de los potenciales y las riquezas naturales. También es posible apreciar importantes esfuerzos por reconstruir las ideas que los sectores sociales, o la sociedad en general, se formaron de su espacio social, de la forma en que construyeron su pertenencia a un grupo, a una causa o a un proyecto —*espacio vivido*—, diferenciándolos y enfrentándolos con otros; pienso sobre todo en los trabajos como los de Antonio García de León, Jan de Vos, Mario Ruz, Dolores Aramoni, Juan Pedro Viqueira y Jan Rus, que a través de una difícil tarea de búsqueda de documentos del pasado, tratan de encontrar e interpretar esas ideas.

De esta forma vemos que, a pesar de que ha existido la tendencia a que cada una de las disciplinas privilegie algún elemento —lo físico, lo lingüístico, la población, lo económico, etcétera—, hoy es cada vez menos probable que, como plantea Juan Pedro Viqueira, se pueda seguir pretendiendo ubicar a la “variable fundamental” que determina a las demás, como criterio para demarcar un espacio.

Incluso la geografía que había basado sus delimitaciones en el concepto de *región natural*, nos dice José Lameiras, reconoce el aporte de la historia que muestra la formación de los territorios en el tiempo y el relativo peso de los factores fisiográficos en el proceso. Hoy los geógrafos, asegura Lameiras, al igual que los antropólogos y los historiadores, enfatizan el hecho de que los espacios, además de ser ocupados, son “percibidos, interpretados y realizados históricamente por sus habitantes...” (Lameiras, José, 1993: 112-113).

Daniel Hiernaux N. y Alicia Lindon hacen un interesante análisis del concepto de espacio, ligado al de región, en el pensamiento geográfico. En el recuento de la trayectoria histórica de la geografía señalan las bases filosóficas de las distintas perspectivas —que en lo fundamental discuten si el espacio es objetivo o ideal, reflejo de la sociedad, o un aspecto

en el mismo nivel de significación que la economía o la cultura— y destacan la importancia de la corriente denominada *geografía crítica*, ya que presenta aportes fundamentales a los conceptos de espacio y región. Según estos autores, Milton Santos es el representante de esta corriente en el pensamiento latinoamericano, quien concibe al espacio de la siguiente manera:

...como un conjunto de relaciones que se desarrollan a través de funciones y de formas que representan una historia escrita por procesos del pasado y del presente..(1993: 103).

Santos, señalan Hiernaux y Lindon, propone entender los procesos sociales en su configuración espacial:

..ya que las acciones sociales se territorializan. En esa territorialización, el movimiento social —presente en cada acción social— se fija en un espacio y un tiempo. De esta manera, la formación de un espacio supone la acumulación de acciones localizadas en diferentes momentos (*op.cit.*: 104).

Ante estas propuestas, podemos decir que no existe una sola y única concepción de región, sino que la forma de delimitar un espacio depende de la perspectiva teórica de cada investigador, de la problemática que trata de estudiar y de la metodología adoptada.

Así, para Fábregas la región es:

...el resultado de un proceso que vincula en el tiempo y en el espacio a la sociedad, la cultura, el medio ambiente y la historia. La región constituye el recipiente de una historia cuya cotidianidad aparece en la conciencia regional; manifestándose en símbolos de identidad que recuperan y unifican la vivencia compartida. La dimensión histórica de la región —como lo es toda construcción humana— se traduce en transformaciones apoyadas en procesos de continuidad y discontinuidad del tejido histórico y social (*op.cit.*: 31).

Juan Pedro Viqueira, en su tesis doctoral, se propone, con brillantes resultados, mostrar que los espacios sociales son producto de diversos procesos históricos,

...de proyectos sociales y culturales contrapuestos que pretenden transformar realidades anteriores que siempre desbordan las imágenes que los actores sociales tienen de ellas (1997: 15).

Guillermo de la Peña plantea:

...la región no es algo que está allí sino un espacio privilegiado de investigación que se construye tanto por el observador como por los sujetos que viven en ese espacio. La construcción del observador ocurre a partir de las preguntas por las dimensiones espaciales de un conjunto de relaciones y prácticas sociales, la de los sujetos, a partir del horizonte donde ellos sitúan esas prácticas (1992: 2).

Bajo estas formulaciones, en torno al concepto de región podemos entender la existencia de las diversas propuestas elaboradas para las regiones y específicamente para los Valles Centrales. También es posible explicar por qué la investigación, como producto histórico, en un momento determinado puede o no dirigirse hacia una problemática específica y hacia una región en particular. Quiero decir con ello que si durante varias décadas la antropología mexicana y estadounidense (a través de los Proyectos Harvard y Chicago) tuvo una importante producción para la región de Los Altos de Chiapas, fue porque predominaba una concepción y una política estatal que pretendía la consolidación del Estado a partir de la integración de los grupos indígenas (los que no compartían la cultura nacional). Los Valles Centrales no correspondían a la caracterización de las regiones interculturales.

A excepción de los trabajos arqueológicos, geográficos e históricos (y quizá porque la mayoría de estos estudios abarcan a toda la entidad), los Valles Centrales no habían despertado el mismo interés para los antropólogos, sociólogos y economistas (y aquí también existe una excepción, el trabajo clásico de Moisés de la Peña, *Chiapas Económico*, 1951). Tal vez no sea tan aventurado decir que una mayor preocupación por investigar problemáticas socioculturales de los Valles Centrales, como de otras regiones de Chiapas, surge a partir de los conflictos socioeconómicos generados por el impacto producido por la crisis agrícola y la instrumentación de los proyectos modernizadores de los años sesenta y setenta —construcción de presas hidroeléctricas, explotación de pozos petroleros, impulso a la ganadería extensiva. A partir de entonces nos encontramos con estudios antropológicos y sociológicos sobre los conflictos y movimientos sociales —campesinos, magisteriales, de migración, etcétera— así como con estudios económicos de la región,

con propuestas de interdisciplinarietà, como lo es el trabajo realizado por investigadores del CIES.¹⁰

Consideraciones finales

Después de este recuento de las propuestas teóricas que me parecen más significativas para abordar el problema de la regionalización, puedo decir que desde las ciencias sociales la región ha sido tratada, como ya se ha señalado, como un espacio "objetivo" y previo, o bien, como una herramienta metodológica claramente definida a partir de los intereses y concepciones teóricas de los estudiosos; esto es, que la región es construida como parte del trabajo de investigación.¹¹ En México, como hemos visto, particularmente la antropología ha jugado un papel fundamental en la formulación de proyectos nacionales para consolidar al Estado; para ello requirió de la priorización de regiones en donde los Valles Centrales, al igual que otros espacios, no eran prioritarios, de allí que la investigación social para esta región se encuentre principalmente en las obras de carácter general.

Es hasta que el Estado impulsa un nuevo proyecto modernizador, en los años sesenta y setenta, y las condiciones sociales se transforman significativamente, que los Valles Centrales adquieren importancia para la investigación desde otras disciplinas sociales. En este sentido, la regionalización elaborada a principios de siglo como prioritaria cambió, y otros espacios adquieren un carácter estratégico.

Por ello, ante los últimos cambios sufridos en el país y la entidad, me parece fundamental revisar, como una tarea ineludible de la investigación, las nuevas conformaciones regionales. Sobre todo a raíz de los profundos cambios económicos y sociales generados, de manera acelerada, por la globalización, así como por la coyuntura que se abre a partir del alzamiento zapatista. El impacto de estos cambios aún no lo hemos terminado de vivir, pero desde ahora podemos observar, además de los

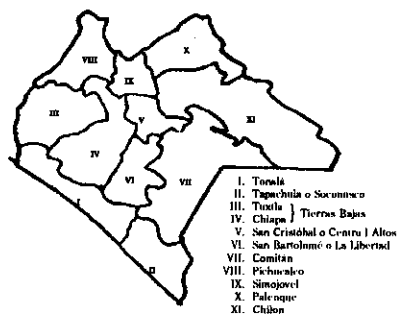
¹⁰ Entre otros trabajos están los de César Ordóñez Morales, Gloria Pedrero y otros, *La agricultura en la zona de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, CIES, San Cristóbal de Las Casas, Chis, 1989 y Parra, *Los procesos de trabajo...*

¹¹ En este sentido, me parece que el trabajo de Viqueira, ampliamente citado aquí, representa un aporte fundamental no sólo para entender un periodo de la historia colonial de Chiapas, sino también porque presenta una propuesta metodológica para guiar los estudios regionales.

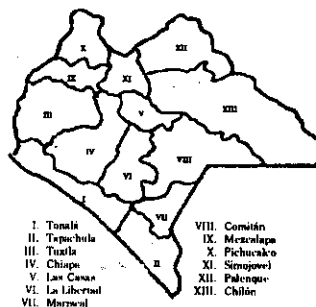
movimientos migratorios campo-ciudad (proceso que atañe particularmente a nuestra región por ser, desde hace algunos años, uno de los centros económica y socialmente más dinámicos de la entidad), los reacomodos, desplazamientos violentos, pérdidas de territorios, etcétera, como producto de los conflictos sociales que datan de la década de 1970, y particularmente de la guerra que se desató desde 1994.

MAPA 1. Diversas regionalizaciones de Chiapas

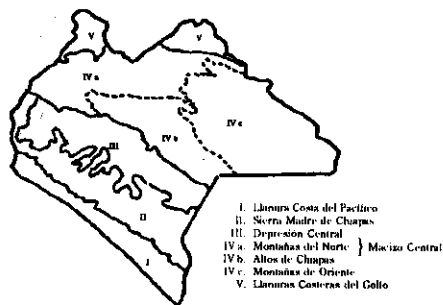
Departamento en 1859 (J. Russ)



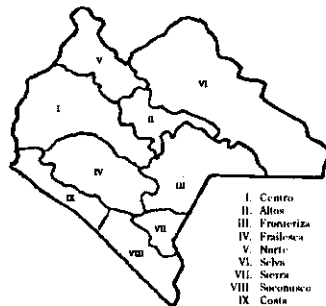
Departamento en 1910 (T. Benjamín)



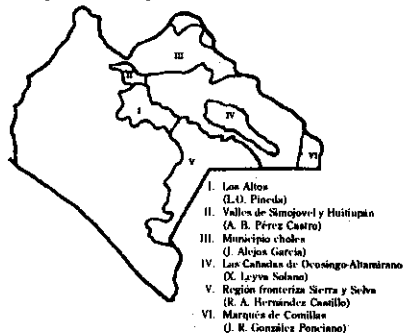
Regiones fisiográficas



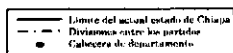
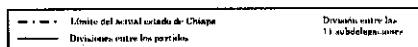
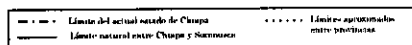
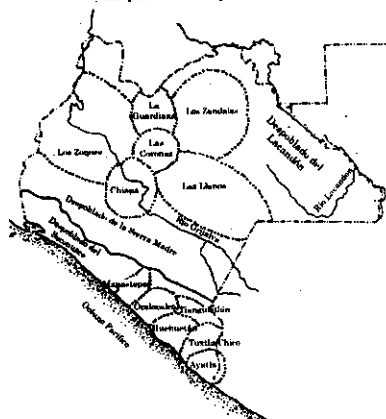
Regionalización oficial actual (N. Harvey)



Diversas regionalizaciones parciales utilizadas en esta obra

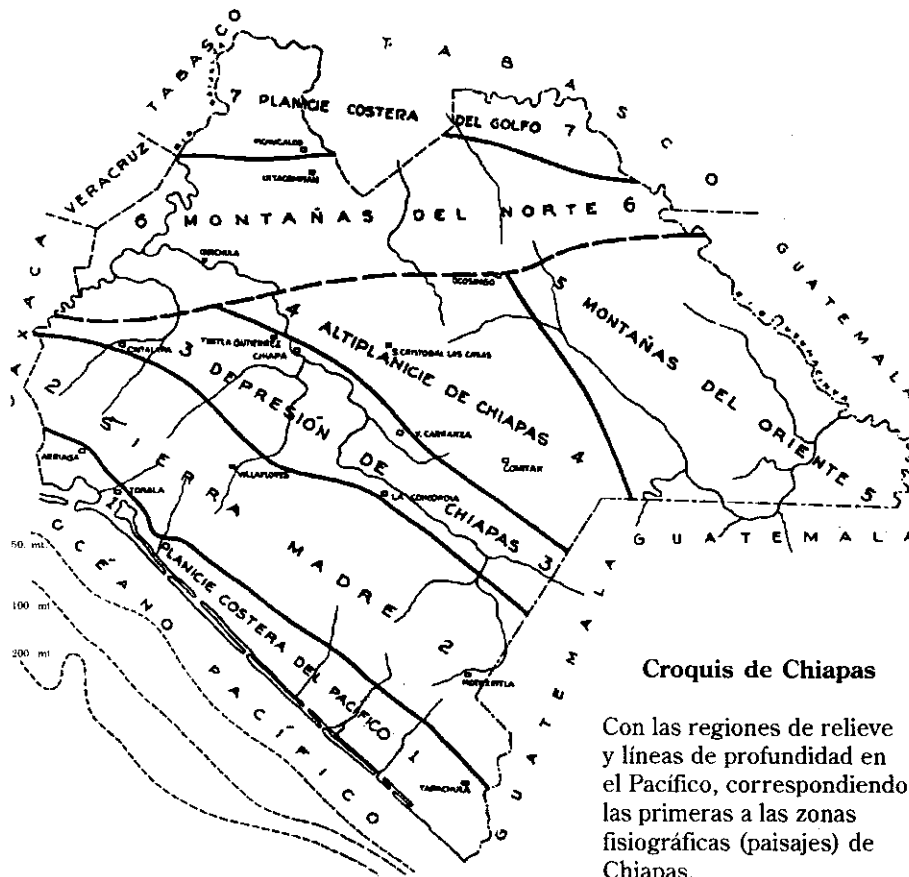


La alcaldía mayor de Chiapa y la Gobernación de Soconusco
en la época colonial (hasta 1786). Subdivisión aproximada
en provincias o partidos



Fuente: de Vos, Jan, 1996.

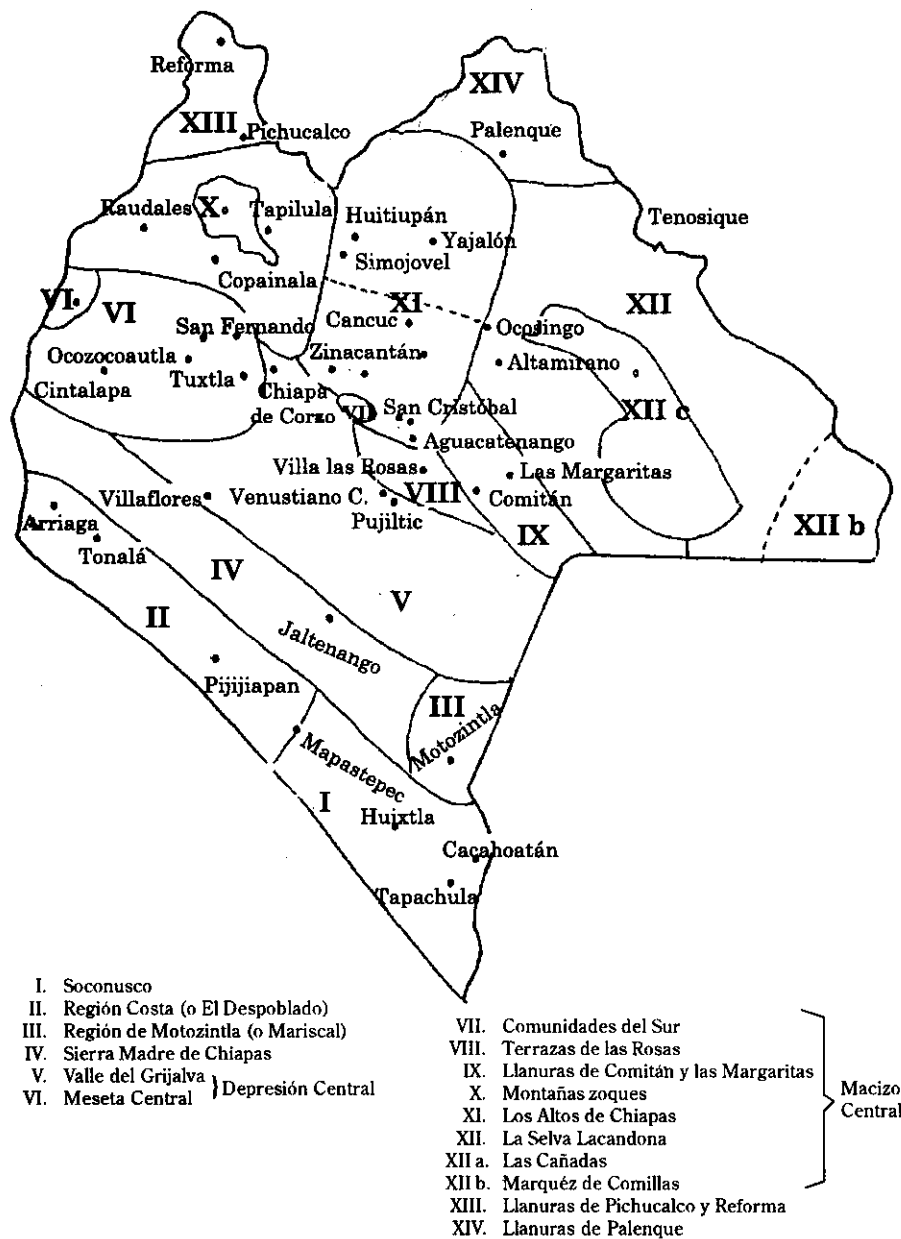
MAPA 3



Regiones de relieve

1. Planicie costera del Pacífico
2. Sierra Madre
3. Depresión de Chiapas
4. Altiplanicie de Chiapas
5. Montañas de Oriente
6. Montañas del Norte
7. Planicie costera del Golfo

MAPA 4. Propuesta de regionalización social y cultural



Fuente: Viqueira, 1995.

Referencias bibliográficas

Aramoni Calderón, Dolores.

- 1992 *Los refugios de lo sagrado*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Beltrán Aguirre, Gonzalo (1967).

- 1987 *Regiones de refugio*, INI, México.

Beltrán Aguirre, Gonzalo.

- 1982 *El proceso de aculturación*, Ediciones de La Casa Chata, México.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic J.D.

- 1995 *Respuestas para una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.

Bourdieu, Pierre.

- 1996 "La identidad y la representación. Elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región" (segunda de dos partes), en *Ciencia Ergo Sum*, vol. 3, núm. 1, marzo. Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Burguete María, Teresa

- 1988 *Producción y comercialización de granos básicos: El movimiento de la Unión Estatal de Productores de Maíz de Chiapas*, tesis de maestría, UAM-XOCHIMILCO, México.

De la Fuente, Julio (1964).

- 1977 *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, INI, México.

De la Peña Guillermo.

- 1992 "La vigencia de los enfoques regionales en la antropología mexicana" ponencia presentada en el *Panel sobre el estado actual de las ciencias sociales en México*, Colegio de Sonora, Hermosillo.

De la Peña Guillermo.

- 1991 "Historia y región" en Pedro Pérez Herrero (comp.) *Región e Historia en México, 1700-1850*, Instituto Mora-UNAM, México.

De la Peña T. Moisés.

- 1951 *Chiapas económico*, t.I, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

De Vos, Jan.

1985 *La batalla del Sumidero*, Katún, México.

1994 *Vivir en fontera*, CIESAS, México.

Fábregas Puig, Andrés.

1992 *El concepto de región en la literatura antropológica*, Gobierno del Estado de Chiapas-ICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Gamio, Alfonso.

1916 *Forjando patria*, Porrúa, México.

Helbig, Karl (1903).

1964 *La cuenca superior del río Grijalva*, ICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Hiernaux, N. y Alicia Lindon.

1993 "El concepto de espacio y el análisis regional", *Secuencia*, núm. 25, Instituto Mora, México, pp. 89-110.

Lameiras, José.

1993 "El ritmo de la historia y la región", *Secuencia*, núm. 25, Instituto Mora, México, pp. 111-122

Mulleried, Federico K. (1957).

1977 *Geología de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Pedreño, Gloria y otros.

1989 *La agricultura en la zona de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*, CIES, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Steward, Julian H.

1955 *Teoría y práctica del estudios de áreas*, Unión Panamericana, Washington, D.C.

Viqueira, Juan Pedro.

"Chiapas y sus regiones" en Viqueira, J. P. y Ruz, Mario H., editores, *Chiapas. Los Rumbos de otra historia*, UNAM, UG, México.

Viqueira, Juan Pedro.

1997 *Cronotopología de una región rebelde. La construcción histórica de los espacios sociales de la alcaldía mayor de Chiapas (1520-1720)*, tesis doctoral, mecanuscrito.

Warren Bruce, William.

1978 *The Sociocultural development of the Central Depression of Chiapas, México*, tesis doctoral, University of Arizona.

LOS VALLES CENTRALES DE CHIAPAS EN LA ÉPOCA PREHISPÁNICA: REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

MARÍA ELENA FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ

Este trabajo es parte de un proyecto titulado "Análisis de fuentes para el estudio de los Valles Centrales de Chiapas", que se ha venido desarrollando en el Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.¹

Para abordar el tema, primero se buscó demarcar lo que geográficamente se denomina Valles Centrales. Después hacer una breve revisión de las teorías sobre la regionalización propuestas por geógrafos, historiadores, agrónomos, socioeconomistas y lingüistas. A partir de lo anterior, optamos por tomar como criterio de delimitación, la base cultural de los grupos asentados en el territorio antes de la llegada de los europeos.

Así, de acuerdo con la idea sostenida en la actualidad por los investigadores de distintas disciplinas sociales, consideramos que las regiones son socialmente construidas, es decir, son producto de las acciones que los grupos humanos ejercen sobre ellas a través de la historia.

Con este criterio, la región Valles Centrales en la época prehispánica es, para nosotros, la parte de Chiapas en donde estuvieron asentados

¹ Para mayor información existe un informe final de investigación realizado con Sonia Toledo.

parte de los pueblos zoques que fueron invadidos posteriormente por los chiapanecas. Los zoques ocuparon una vasta extensión del territorio de Chiapas y parte de Oaxaca; en este artículo nos limitaremos a los zoques de los Valles Centrales.

La cultura zoque floreció en los márgenes del Río Grande (Grijalva) y sus afluentes, sin duda, las tierras más fértiles de Chiapas, junto con las de la Planicie Costera.

A partir de los datos arqueológicos y lingüísticos, la región de nuestro estudio comprende el territorio que actualmente abarca a los siguientes municipios: Tuxtla Gutiérrez,² incluyendo Copoya, Chiapa de Corzo, Suchiapa, Cintalapa, Ocozocoautla, Villaflores, Villa Corzo, Acala, Berriozábal, San Fernando, Chicoasén, Angostura, Jiquipilas y dos pueblos desaparecidos durante la Colonia, Santa María Magdalena de la Pita (Magdalena Ocoatán) y Tacuasintepéc³ (mapa 1).

Los cambios que han sufrido los Valles Centrales a lo largo de la historia han dejado profundas huellas en el paisaje, empezando por las transformaciones radicales ocurridas a la llegada de los españoles; reorganización territorial de la población indígena, congregación de pueblos de indios, introducción de ganado; explotación intensiva de productos como cacao, maíz, algodón, etcétera, para satisfacer las nuevas necesidades locales de consumo y los requerimientos tributarios, y finalmente la formación de grandes haciendas. Más adelante, y para no hacer un recuento de las distintas etapas históricas, diríamos que los nuevos impactos producidos en el paisaje han sido resultado de las políticas contemporáneas de modernización y desarrollo como la construcción de grandes presas hidroeléctricas —La Angostura y Chicoasén— y la intensificación de la producción ganadera, incluso a costa de importantes extensiones de tierra con vocación agrícola. A esto habría que agregar los movimientos migratorios de la población causados por cuestiones naturales —erupción del volcán Chichónal— o sociopolíticas —desempleo, falta de tierras, conflictos agrarios—, que han acelerado el crecimiento poco planificado de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y sus alrededores.

Aunque no existen fuentes precolombinas acerca de la cultura de los zoques, como en el caso de los mayas con sus códigos que dan cuenta de

² Para conocer la distribución geográfica de los zoques está el trabajo de Norman Thomas 1974.

³ Varios de estos municipios llevan el nombre de pueblos que existían en la época colonial, o bien que fueron fundados por los españoles.

sus interpretaciones astronómicas, ni tampoco los grandes cronistas que escribieron la historia antigua de los aztecas, tenemos los vestigios arqueológicos que muestran dónde se ubicaron los zoques, y no hablan de cómo estaban distribuidos sus poblados, de sus templos observatorios, de algunos cultos y de parte de su organización social.

También contamos con algunas fuentes coloniales que nos ofrecen un panorama de la historia antigua: la relación de Ocozocoautla, los relatos de Díaz del Castillo, de Remesal, Tomás de la Torre y Ximénez, asimismo los archivos General de Indias de Sevilla, Histórico Diocesano y el General de Centro América que contienen documentos sobre tierras, querellas, juicios por idolatría, etc.

Desde nuestro punto de vista y de acuerdo con distintos investigadores, la importancia de los Valles Centrales de Chiapas en la época prehispánica reside en lo siguiente:

1. Existe una clara relación cultural entre los olmecas y los zoques.
2. La cultura zoque es diferente de la cultura maya, aunque ambas comparten los rasgos fundamentales de las culturas mesoamericanas, y probablemente existen influencias de la una sobre la otra, debido a las interrelaciones ocurridas entre ellas en el transcurso de la historia.
3. Una gran parte del territorio chiapaneco estuvo habitada por zoques: la Planicie Costera o Soconusco, los Valles Centrales y parte de la zona norte de la sierra de Pantepec.
4. Existen datos etnohistóricos de la persistencia de formas prehispánicas de los Valles Centrales reelaboradas en la vida actual.

Los historiadores locales hacen referencia a los señoríos zoques que existían en el momento de la llegada de los españoles: el primero tenía por capital a Quechula, ahora bajo las aguas de Malpaso; el segundo en Javepagcuay (Ocozocoautla); el tercero en Guateway (Magdalena Coalpitán, hoy Francisco León), y el cuarto en Zimatán Cunduacán, Tabasco. Los zoques están distribuidos actualmente en Chiapas en la parte baja de los Valles Centrales y la parte alta de las Montañas del Norte (también hay en la selva, en Villaflores y Acala, poblaciones trasladadas después de la erupción del Chichonal en 1982).

En la primera se encuentra una cantidad enorme de vestigios arqueológicos que hablan de la importancia de esa zona, pues indican que allí

se concentraba una población significativa en número (ver cuadro). La posibilidad de concentrar una numerosa población la ofrecían los fértiles valles que permitían elevadas producciones agrícolas. Se sabe que los cultivos principales eran maíz, frijol, tomate, la jícara, calabaza, el añil, algodón y la grana.

Velasco Toro nos da una perspectiva histórica muy amplia de los zoques. Respecto a la época señala: el territorio zoque se veía constantemente invadido por otros grupos, principalmente por los mexicas de quienes eran tributarios, la llegada de los chiapanecas en el año 1000 también produjo grandes cambios entre los zoques, por el tributo que éstos exigieron y el control del comercio.

Primeros asentamientos

El interés principal que guió las excavaciones arqueológicas de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo, fue el de conocer la historia de los chiapanecas que estaban asentados en el lugar en el momento del contacto con los españoles. Ya Remesal había especulado sobre el origen de este pueblo, relacionándolo con los indígenas manges de Nicaragua; también el cronista Torquemada había mencionado el parentesco entre chiapanecas y manges y la separación que tuvieron en el Soconusco, señalando las rutas que siguieron. Jorge Vivó realizó un estudio de los lugares habitados por chiapanecas, desde el punto de vista lingüístico.

Se conocían pocos asentamientos o sitios arqueológicos en la zona aledaña a Chiapa, el que despertó mayor interés fue el Sumidero. Henrich Berlin lo estudió en 1941, ubicándolo en el posclásico temprano, Berlin inició la identificación de un montículo en Chiapa de Corzo que derivaría más tarde en una serie de excavaciones y estudios.

La Fundación Arqueológica Nuevo Mundo se establece en Tuxtla en 1966, su objetivo principal era conocer los sitios del preclásico en la cuenca superior del río Grijalva, buscando el surgimiento de las más tempranas poblaciones en Mesoamérica. Con esta tesis se quería comprobar, basados en un trabajo de Shook de la Carnegie Institution de 1956, que estas civilizaciones eran altamente creativas y originales; de todos estos reconocimientos existe una buena cantidad de información publicada en los Papers of the New Archaeological Foundation (ver cuadro 1). La gran cantidad de sitios estudiados aquí, no existe para otra región. Además se

Algunos sitios identificados

Sitios	Épocas	Hallazgos	Investigadores y fecha
Chiapa de Corzo	Preclásico Temprano-clásico Tardío	Montículos Cerámica	Peterson, 1963 Agrineire, 1975
El mirador Jiquipilas	Influencia Teotihuacana Preclásica Temprana Olmeca	Cerámica Códices Montículos	
Piedra parada Cintalapa	Clásico- Posclásico	Cerámica Montículos	Ekholm, 1964
Cueva Sta. Martha Ocozocoautla	Preclásico	Cerámica Glifos	García Santamaría, 1962 Macneish, 1962
Altamira La Frailesca	Preclásico Temprano Fase Barra	Estela Cerámica	Loewe, 1975
Jujuy Abrigo Chicoasén		Pinturas	Gussinger, 1975
Río la venta Cuevas Ocozocoautla	Posclásico	Ofrendas Petroglifos Entierros	Pailles, 1969 Lee, 1985 Peterson, 1963
Santa Cruz Acala	Preclásico	Montículos Cerámica	Sanders, 1961
El Ocote Ocozocoautla		Glifos Montículos	Elkhom, 1997
El Sumidero Chiapa de Corzo	Posclásico tardío	Montículos	Lee, 1995
Los Grifos Cuevas	Preclásico	Petroglifos	Santa María García Bárcena, 1964
Vista Hermosa Jiquipilas	Preclásico Olmeca	Montículos	Treat, 1969

Algunos sitios identificados

Sitios	Épocas	Hallazgos	Investigadores y fecha
Miramar Jiquipilas	Clásico temprano		Agrinier, 1976
Padre Piedra Acala	Preclásico Olmeca		Gree y Lowe, 1967
El Cafetal Ocozocoautla	Montículos		Santamaría García Bárcena, 1993
Cueva el Cedro Jiquipilas	Clásico temprano	Cerámica	Lowe, 1970
Pájaro Acala	Clásico Clásico	Montículos	Lowe, 1970
Ocozocoautla		Montículos	Tejeda, 1993
Río Dorado Acala	Preclásico-clásico	Juego de pelota	Lowe, 1979
San Mateo (inundado) La Angostura	Preclásico tardío	Plataforma Juego de pelota	Gussiner, 1971
El Vergel (inundado) La Angostura	Preclásico tardío	Juego de pelota	Gussiner, 1971
Acapulco (inundado) La angostura	Preclásico tardío	Montículos Juego de pelota	Gussiner, 1971 Mac Donald, 1974
San Agustín	Preclásico	Montículos	Navarrete, 1989
Chicoasén			Martínez Muriel, 1988
La Frailesca			Navarrete, 1960
Cintalapa			López, 1997

Valles Centrales en la época prehispánica

Periodo (fases)	Épocas	Años
Ocos Preolmeca	Preclásico temprano	1600-1500 a.c.
Cotorra Dili Escalera	Preclásico medio Olmeca	1500-1500 a.c.
Granacaste Francesa Horcones	Preclásico tardío	500-100 d.c.
Istmo Jiquipilas	Protoclásico Clásico temprano	100-250 150-400

recolectó una enorme variedad de utensilios de cerámica, piedra, etc. con los cuales se pudo reconstruir parte de la historia prehispánica de los Valles Centrales.

Con las investigaciones de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo también se rescató información acerca de La Angostura. Contaban con un proyecto que tenía como propósito principal conocer la ecología humana del área, buscaban explicaciones económicas, sociales, políticas y religiosas a las causas que motivaron las variaciones demográficas. Estos investigadores se propusieron también relacionar los artefactos arqueológicos con las lenguas para establecer los lazos de relaciones étnicas o culturales entre región y periferia (Lee, Obra 18).

De todos los estudios arqueológicos realizados, se tomaron en cuenta dos aspectos para conocer el desarrollo sociocultural de la región Valles Centrales; el primero se relaciona con el desarrollo interno y el segundo con las influencias y migraciones que recibieron desde afuera (Warren 21).

Se sabe que los primeros pobladores no tenían un sistema económico independiente.

Existían también grupos de aldeas que dependían unas de otras, y además se organizaban en otro tipo de aldeas y villas con un jefe común y subjefes en cada lugar, todos estos grupos se regían por un sistema de parentesco.

La cerámica más antigua encontrada en esta región es la llamada Ocos, 1600-1500 a.C., antes del preclásico temprano, anterior a la cultura olmeca.

El desarrollo de las grandes culturas olmecas de La Venta y San Lorenzo no fue igual a la de los olmecas del centro de Chiapas y Soconusco, éstos desarrollaron su propio estilo con las influencias mayas cercanas. Los olmecas probablemente llegaron buscando aquí cacao, minerales y areniscas y mejores tierras para cultivar (Lowe, 1990: 113).

Gareth Lowe destaca que entre las conclusiones a que llegaron los estudios arqueológicos está la teoría de que la Depresión Central y el Soconusco forman un conjunto cultural mixe-zoque, relacionado con el horizonte Olmeca en todas sus fases. Afirma que los datos arqueológicos y lingüísticos separan este conjunto cultural claramente de los zapotecas ubicados al poniente; de los veracruzanos que se encuentran al noreste, y de los mayas al sur, aunque a través de los siglos hubo relaciones entre estos grupos. Cortés y Díaz del Castillo señalaron que estos contactos se daban también con los teotihuacanos, sin embargo, dan cuenta de que el mayor intercambio se mantuvo con pueblos de Veracruz y Tabasco (Lowe, 1983: 129)

Cada fase estudiada por los arqueólogos indica algún dato de la historia del grupo asentado en esta región de los Valles Centrales: cómo fue aumentando la población y habitando el área; las relaciones entre cada lugar, la influencia recibida por los olmecas, las ocupaciones sufridas y las relaciones jerárquicas en el grupo. La mayor parte de estos trabajos se basan en los estudios de Chiapa de Corzo y su influencia en los otros sitios a través de las diferentes fases: Ocos, Cotorra, Dili, Escalera, Francesa. Esta información la podemos encontrar en la tesis de Bruce Warren, quien paso por paso nos da una amplia visión de conjunto de la historia prehispánica de los Valles.

Las lenguas

En la Depresión Central de Chiapas se desarrolló, a lo largo de la historia de la civilización mesoamericana, un ambiente cultural muy diferente al que se estableció en Los Altos de Chiapas. Por su situación geográfica, pocas regiones de México se han visto relacionadas con tan diversos grupos sociales como la región de los Valles Centrales, ubicada en

la Depresión Central. Debido a su clima, vegetación y potencialidad agrícola, ofreció grandes posibilidades para la temprana ocupación humana. Las primeras poblaciones se establecieron allí desde hace 4,000 años, desarrollando actividades ceremoniales de importancia, desde el preclásico hasta nuestros días. Por su ubicación, esta era una región de intenso tráfico comercial y de ideas, entre los grupos de Oaxaca y Centro de México y los mayas del sur.

Zoque

Las teorías recientes indican que los zoques y los olmecas están emparentados; se sabe que los olmecas ingresaron a la Depresión Central en el periodo preclásico. La lengua zoque es una variante del idioma proto zoque, lengua de los olmecas, y por lo que se deduce que la presencia en Chiapas de los zoque fue anterior a la de los chiapanecas.

Hay que señalar que el grupo zoque, y por ende su lengua, ha sido relegado de los estudios lingüísticos y etnológicos. No obstante, uno de los trabajos más completos sobre la lengua zoque es el de Wonderly y otros lingüistas del Instituto Lingüístico de Verano, desde 1963, especialmente en Copainalá.

La lengua zoque pertenece a la gran familia mixe-zoque, está emparentada con el mixe de Oaxaca y el popoluca de Veracruz, sus hablantes se distribuyen en los siguientes grupos: zoque del norte, Magdalena Francisco León; zoque del noroeste de Tapalapa, Coatepec, Pantepec, San Bartolomé (Rayón) y Chapultenango; zoque central, Copainalá y Tecpatán; zoque del sur, Tuxtla Gutiérrez y Ocozocoautla, y zoque del este, San Miguel Chimalapa. Todos estos grupos se entienden entre sí.

La lengua zoque guarda también relación con el extinto tapachulteco (Kaufman y Foster). Al respecto existen trabajos de Sapir, Swadesh y otros.

Contamos con una fuente para conocer la estructura, sintaxis y fonología de la lengua zoque de Jorge A. Suárez.

Debemos mencionar el recién publicado volumen dos de *Las lenguas del Chiapas colonial* de Mario Ruz, quien en una amplia introducción nos explica las características del zoque durante la Colonia.

Entnohistoria

Recientemente ha habido esfuerzos de colaboración entre arqueólogos, epigrafistas y lingüistas por rescatar, descifrar e interpretar la estela de Mojarras de origen olmeca. Éste ha sido un documento básico para conocer el parentesco y la relación zoque-olmeca (Justeson y Kaufman, 1993).

Chiapaneca

El chiapaneca es una lengua extinta. El español local del área tiene algunas palabras de origen chiapaneca para plantas, animales, toponimios, etcétera. En Suchiapa, Campbell encontró en los años setenta un hombre que podía recitar un alabado (oración) en chiapaneca, pero sin entender el significado, y desde 1937 Becerra reportó que ya casi nadie hablaba el idioma. Los principales pueblos ocupados por los chiapanecas fueron: Chiapa de Corzo, Acala, Suchiapa, Villaflores y Villa Corzo. Sin embargo, su influencia llegó a lugares más lejanos como Chiapilla; incluso parece que en Huixtla también se habló chiapaneca. Asimismo existieron otros pueblos, ya desaparecidos, como Ostuta y Pochutla.

El idioma chiapaneco está relacionado con el mangle de Nicaragua, no es una lengua maya, sino de la familia oto-mangle, la evidencia lingüística indica que los mangues de Chiapa se fueron a Nicaragua y no al revés, como han sostenido algunos investigadores. Los documentos escritos en chiapaneca no son muchos, por lo que falta conocer esta lengua prácticamente desaparecida. Existe un diccionario moderno de la lengua chiapaneca, de Mario Aguilar Penagos, quien se apoyó en el trabajo de Walter Lehman y otros lingüistas. Esta es una obra única en su especie, considerando que se trata de una lengua extinta y de la cual hay muy pocos textos publicados por Mario Ruz.

La lengua chiapaneca se habló entre el Cañón del Sumidero y Totolapa.

Los arqueólogos y lingüistas no se ponen de acuerdo en que si la fase más antigua llamada Ocos corresponde al chiapaneca o al zoque (Warren, 130). Por otro lado, Navarrete nos da una interesante explicación de las relaciones entre la lingüística y la arqueología de los chiapaneca.

Vivó, por su parte, nos explica sobre la lengua chiapaneca lo siguiente:

A este idioma se le ha llamado erróneamente "soctón" por algunos autores, aunque como aclara Marcos Becerra, Soctón es el nombre que dan los zoques a Chiapa de Corzo. La localización del chiapaneca en el mapa se ha llevado a cabo mediante el estudio de los toponímicos que pertenecen al mismo, ya que habiendo sido aquel un pueblo dominador en la época de la conquista cada nombre geográfico de dicho idioma, —principalmente de río, paraje o cerro— es prueba segura de que en el mismo estuvieron establecidos los Chiapas (Vivó: 132).

La separación del chiapaneca de su lengua pariente, el mangue, tomó lugar probablemente 700 ó 600 años antes de Cristo. Los miembros de esta cultura se asentaron en la Frailesca y se expandieron a lo largo del Grijalva durante el periodo clásico, lo cual se conoce por las innovaciones en el estilo de la cerámica.

Aunque aislados, existen algunos trabajos sobre la etnohistoria de Chiapas, pero para los Valles Centrales contamos con dos excelentes libros; uno sobre los chiapanecas de Carlos Navarrete, y otro sobre los zoques de Dolores Aramoni. Ambos han abordado aspectos de la cultura de estos pueblos a través de su labor de búsqueda e interpretación de documentos históricos.

A pesar de los pocos vestigios históricos sobre los zoques prehispánicos, Dolores Aramoni en su obra *Los refugios de lo sagrado*, aborda el tema de las prácticas y creencias religiosas zoques, enfatizando cómo con el proceso de colonización tales prácticas pasaron a formar parte de uno de los ejes claves de la resistencia de estos pueblos ante la violenta imposición evangelizadora y el poder colonial. La autora muestra que por medio del mecanismo de "sustituciones" —haciendo un paralelismo cultural entre santos y dioses prehispánicos—, los zoques lograron defender sus concepciones, creándose así un proceso de reelaboración, más que de liquidación de su cultura.

Al hablar del cerro Hayca o San Lorenzo en el Valle de Jiquipilas, el documento nos proporciona información importante sobre un proceso de sincretismo religioso o culto de origen prehispánico dedicado a la diosa Jantepusillama asociada al demonio, con apariencia cristiana. Podría estar asociado al dios del inframundo... (Aramoni, 1992: 310). Por otro lado la existencia de las Cowiná en Tuxtla Gutiérrez nos indica la

presencia milenaria de formas de culto que se comparan con las de otras regiones mesoamericanas de la actualidad.

Se necesitan más estudios para conocer la historia prehispánica de los zoques. Existen escasos trabajos sobre los chiapanecas, el más completo es el de Carlos Navarrete, quien estudia profundamente diversos aspectos de esta cultura y nos proporciona datos para el conocimiento de los desaparecidos chiapanecas.

Uno de los debates sostenidos por los estudiosos del área ha sido sobre el origen de este grupo. Al parecer la discusión es tan antigua, que como reporta Navarrete existe un alegato de 1571 entre zinacantecos y chiapanecas, en donde los primeros acusan de advenedizos a los chiapanecas y, estos últimos, aseguran tener en la región una presencia ancestral.

Fray Gregorio García, citado por Campbell (1729) asienta que:

Cuentan estos indios que vinieron sus progenitores hacia el Nuevo México y trajeron consigo dos o tres dioses, que adoraban y que en la provincia de Soconusco se dividieron, por ciertas ocasiones, en dos partes, la una fue poblar la provincia de Nicaragua y la otra poblar lo que ahora llaman provincia de Chiapa (Navarrete, 1966: 6).

Este mismo fraile nos comenta que los chiapanecas habitaron esta región conquistando a los ya establecidos zoques, forzándolos a moverse. Los chiapanecas permanecieron allí en continuas guerras con sus vecinos los tzotziles, tzeltales y cabiles. (*Ibid*: 15)

Por su parte, Vivó y Jiménez Moreno afirman que los chiapanecas fueron parte de las migraciones del México Central hacia el sur, que empiezan con la diáspora de Teotihuacán y continúa hasta el año 800 D.C. Los mangués continuaron hacia América Central, se cree que debido a la tiranía olmeca.

Las referencias en las fuentes nahuas confunden a Chiapa de Corzo con otra Chiapa en el México Central. El periodo más mencionado por los autores es el correspondiente a la famosa batalla del Sumidero que dio origen al escudo y nombre de Chiapas. Henrich Berlín y Jan de Vos nos ofrecen los testimonios documentales de este momento legendario, aclarando la leyenda sobre el heroísmo de los chiapaneca.

Villaflores y Villa Corzo eran también pueblos chiapanecas: lo sabemos por sus toponimios relacionados con la lengua como Toacú, Numbalarí, Cutilonoco, etcétera.

Becerra, basándose en la tradición oral de Ostuta y Totolapa, señala que éstos eran también pueblos chiapanecas, concordando con la evidencia arqueológica.

A la llegada de los españoles la ciudad de Chiapa era una de las más pobladas de la región.

Mario Ruz nos cuenta en "Las memorias del río Grande" que

Viniesen de donde viniesen, los vió llegar y asentarse, empujar a otros, dominar los valles de Macatapana, Cutilinoco y Nejundilo y asentarse justo en su margen derecha, cerca de ese isletón cuya principal gracia es llamarse Cahuaré, y poco antes del sitio donde el necio peñasco había pretendido hacía tiempo, ese si inmemorial, detenerle el paso.

Esta si era de verdad una capital. Mucha gente acudía por fuerza o por grado, desde comerciantes hasta prisioneros, pues gracias al poderío bélico los chiapanecas tenían allí, trabajando sementeras y pescando a toda una maraña de esclavos, capturados en Tehuantepec, Soconusco y Xaltepeque, sin despreciar, por supuesto, a los que tenían más zoques, tzotziles y tzeltales. Esa si era una ciudad no como otros pueblos (aunque Zinacantan no era de despreciar y Copanaguastla era un asentamiento importante) (Ruz, 1995: 43-44).

Navarrete (1993) comenta, en lo que publicó en *Anales de Antropología* del IIA-UNAM, que hay un documento muy completo, sobre hechicerías e idolatrías realizadas en cuevas, fechado en 1597 y que narra en detalle ritos, sacrificios y dioses como Nadanda.

También los cronistas coloniales relatan algunos aspectos religiosos de los chiapanecas, como Bernal Díaz del Castillo, quien refiere la existencia de una india muy vieja y gorda que los naturales consideraban diosa y jefa guerrera. Ximénez proporciona algunos nombres de deidades como Naviti, Nombove y Mohotove.

Navarrete hace una relación de geografía sagrada de los chiapanecas, cerros y cuevas: cerro Naranjo en Villa Flores, cueva el Chorreadero, cueva de Ninamuca, cueva de la Santa Cruz, Agua del Hoyo en la meseta de Copoya, el Sumidero, donde vivía el dios del agua. Navarrete sugiere que la fuente de Chiapa de Corzo fue construida encima de un manantial sagrado, así como se edificaron iglesias en los cerros sagrados, y en lugares de culto a la ceiba. (Navarrete, 1991: 136-143).

Otro de los estudiosos de la vida antigua de los chiapanecas es Jan de Vos; en su libro *Vivir en Frontera*, dice:

Quedaron también admirados ante el aspecto señorial de su asentamiento principal. Era esta la única cabecera india que a los ojos de Bernal Díaz del Castillo merecía el nombre de ciudad.... Chiapan con este nombre nahua era conocida entre los aztecas y así la llamaban los mercaderes y soldados mexicas que la visitaban de paso hacia Guatemala. Los chiapanecas mismos utilizaban otro nombre, probablemente Napinioka o Pueblo Grande, bien merecía este adjetivo puesto que a la llegada de los españoles en ella vivían más de cuatro mil familias, en casas construidas y ordenadas a lo largo de las calles muy en concierto (De Vos, 1994: 46).

También propone Jan de Vos que la presencia de toponimios nahuas en esta área no se debió a la penetración tardía de los mexicas, sino que, probablemente desde las migraciones toltecas del siglo xi, el territorio adoptó poco a poco esta lengua. De ésta manera el náhuatl se convirtió en lengua franca en Chiapas, hablada por nobles y principales, así como por los mercaderes que participaban en un intenso sistema de intercambio de productos, vivido en esa región (De Vos: 49).

Es también Jan de Vos junto con Berlín quien nos aclara lo ocurrido en la batalla del Sumidero entre chiapanecas y españoles y cómo después de la conquista empezaron a menoscabarse y disminuir a causa de la guerra y las epidemias (De Vos: 61).

Consideraciones finales

A través de estos trabajos se observa el desarrollo de las culturas zoque y chiapaneca en los Valles Centrales de Chiapas antes de la llegada de los españoles.

Las investigaciones recientes nos demuestran:

1. La presencia evidente de la cultura olmeca con ocupación desde el preclásico hasta el clásico medio y tardío, los asentamientos más antiguos junto con los del Soconusco. Los vestigios materiales nos reportan una serie de elementos culturales que no fueron mayas, ni zapotecas, ni teotihuacanos, aunque pudieron recibir la influencia de todas estas culturas (Lowe, 1997).
2. La estela de Mojarras descubierta en 1986, y descifrada por Justeson y Kaufman, destacan el parentesco de la familia mixe-zoque con la de los olmecas; la escritura epiolmeca de esta estela

señala una relación con los jeroglíficos mayas, por lo que probablemente éstos tomaron prestado este antiguo modelo para desarrollar su escritura.

3. El interés de los investigadores, políticos y turistas por la cultura maya, ha sido mucho mayor que por la cultura zoque, a pesar de que ha jugado un papel fundamental en la historia de Chiapas, tanto por su versatilidad para adaptarse a circunstancias nuevas, como por la calidad de formas culturales adoptadas frente a la globalización económica, cultural y de comunicación.
4. La presencia de fiestas tradicionales, de cultos particulares, así como de prácticas culinarias y médicas, tanto aquí como en otras regiones mesoamericanas, indican la persistencia de formas culturales refuncionalizadas en un proceso de cambios continuos.
5. A pesar de los esfuerzos y aportes de los investigadores interesados en la región de los Valles Centrales, falta mucho por conocer y hacer en ella, así se pronunciaron varios estudiosos durante el Segundo Encuentro de Investigadores del Área Zoque, realizado en San Cristóbal de Las Casas en 1997.

Por ejemplo, Susana Ekholm señala que la Selva del Ocote es un lugar que puede arrojar información importante sobre el desarrollo y extensión de las culturas olmeca y zoque, asimismo puede proporcionar datos que nos permitan reconstruir las interrelaciones ente las culturas de los Valles Centrales y la cultura maya.

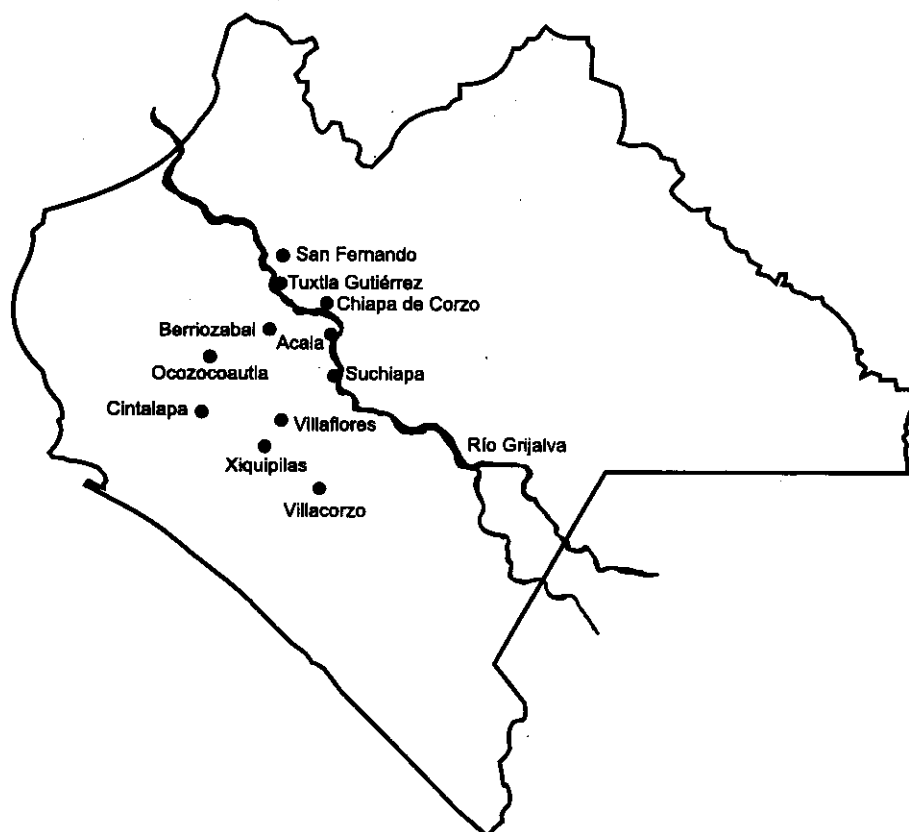
Fanny López dejó constancia de lo relevante que es el trabajo que apenas se inicia en Cintalapa y Jiquipilas. En este mismo sentido, Thomas Lee y Pascual Méndez enfatizaron la importancia que en muchos sentidos representa el Cañón del Río de la Venta, siendo un eje central en la vida cultural zoque.

6. Los biólogos del Instituto de Historia Natural y de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (UNICACH) destacaron de los zoques en el conocimiento de las plantas medicinales. En un momento en el que la economía y los sistemas de salud pública están en deterioro, el poder recurrir a los huertos familiares para alimentarse y curarse es parte de la sobrevivencia de los zoques.

En una región donde todavía se recorren las carretas con yuntas de bueyes al lado de los supertractores, donde los petroleros, los funcionarios públicos, los profesionistas y comerciantes más selectos del estado

conviven en los parques con albañiles, mecánicos, artesanos y marchantes del mercado, donde antiguos habitantes zoques se mezclan con tzotziles recién llegados de Los Altos, la presencia de formas prehispánicas también convive con las formas audaces de la modernidad.

MAPA 1. La región Valles Centrales propuesta en este trabajo



Referencias bibliográficas

Acuña, René.

- 1982 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, UNAM, México, 359 p.

Agrinier, Pierre.

- 1960 *The carved human femurs from tomb one, Chiapa de Corzo, Chiapas México*, New World Archaeological Foundation, Orinda, Cal., 28 p.

-
- 1984 *The early Olmec horizon at Mirador, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 98 p.

-
- 1978 *A sacrificial mass burial at Miramar, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Utah, 52 p.

-
- 1985 *Mound 1A, Chiapa de Corzo, Chiapas, México; a late preclassic aritectural complex*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 43 p.

-
- 1970 *Mound 20, Mirador, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 83 p.

-
- 1975 *Mounds 9 and 10 at Mirador, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 104 p.

-
- 1964 *The archaeological burials at Chiapa de Corzo and their furniture*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 63 p.

Aguilar Penagos, Mario.

- 1992 *Diccionario de la lengua chiapaneca*, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Albornoz, Juan de.

- “Arte de la lengua chiapaneca”, en *Los chiapanecas, guerreros de la historia*, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Aramoni Calderón, Dolores.

- 1997 "La cowiná zoque, nuevos enfoques de análisis" en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

-
- 1992 *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Conaculta, México, 431 p.

Ballinas Méndez, María Elena.

- 1997 "El programa de radio del CELALI: El caso zoque", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

Becerra, Marcos A.

- 1985 *Nombres geográficos indígenas del estado de Chiapas*, INI, México.

"Los chiapanecas", en *Los chiapanecas, guerreros de la historia*, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, pp. 138-143.

Berlín, Henrich.

- 1981 *Chiapa de indios: el asiento de Chiapa*, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 30 p.

Campbell, Lyle.

- 1988 *The linguistics of Southern Chiapas, México. Papers of the new archaeological foundation*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 416 p.

Codry, Donald y Dorothy.

- 1988 *Trajes y tejidos de los indios zoques de Chiapas*, Gobierno del Estado, Tuxtla Gutiérrez, 178 p.
Contiene un apéndice hemerográfico sobre el tema y un anexo fotográfico.

Cruz Ramírez, Nelson.

- 1997 "Traducción de leyes en lenguas zoques y fiestas tradicionales del municipio de Ocotepec", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

Díaz Gómez, Román.

- 1997 "El mundo maravilloso zoque", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

Ekholm, Susana M.

- 1984 "Piedra Parada, un sitio arqueológico olmeca de la Depresión Central de Chiapas, en *Investigaciones recientes en el área maya*, I, San Cristóbal de Las Casas, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 383-397.

1997 "La arqueología y la región de la Reserva El Ocote", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.
Farrera Sarmiento, Óscar.

- 1997 "Uso tradicional de las plantas en una comunidad mestiza de origen zoque en Jiquipilas, Chiapas. Instituto de Historia Natural de Chiapas", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

García Bárcena Joaquín y Diana Santamaría

- 1993 "El cafetal, Ocozocoautla, Chiapas". *Revista de Difusión Científica Tecnológica y Humanística* (25):65-73.

Una punta acanalada de la cueva Los Grifos, Ocozocoautla, Chiapas, *Cuadernos de Trabajo*, núm. 17, INAH, México, 24 p.

-
- 1982 *La cueva de Santa Marta Ocozocoautla, Chiapas: estatigrafía, cronología y cerámica*, INAH, México, p. 16.

González, Alma Rosa, et al.

- 1997 "El conocimiento de las plantas medicinales entre los zoques de Copainalá, Rayón, Tapalapa y Tapilula", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

Green, Lee F. y Gareth Lowe.

- 1967 *Altamira and Padre Piedra, early preclassic sites in Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 133 p.

Gussinyer, Jordi.

- 1976 "Pinturas rupestres de Chiapas. El abrigo Juyjuy", *Revista de la Universidad Autónoma de Chiapas*, 1 (2):79-103.

-
- 1971 "Primera temporada de salvamento arqueológico en la presa de la Angostura". *ICACH*, 2a. época 4, (22):35-53.

Hicks, Frederick y Charles E. Rozaire.

- 1960 *Mound 13, Chiapa de Corzo, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 22 p.

Vázquez, María Antonieta.

- 1997 "Etnobotánica de los zoques de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

Justeson John y Terrence Kauman.

- 1993 "A decipherment of epi-olmec hieroglyphic writing", *Science*, 259: 1703-1711.

Kaufman, Terence.

- 1974 *Idiomas de Mesoamérica*, José de Pineda, Guatemala.

Lee, Thomas A.

- 1997 "El cañón del río la Venta en la historia zoque", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

-
- 1985 "Cuevas secas del río de la Venta Chiapas. Informe preliminar", *Revista de la UNACH*, 2a. época, 1:30-43.

-
- 1993 "Evidencia olmeca en el dominio de Chiapa de Corzo", en *Segundo y Tercer Foro de Arqueología de Chiapas*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, pp. 228-339.

-
- 1984 "Investigaciones arqueológicas recientes del clásico, posclásico y colonial maya en Chiapas: resumen e implicaciones", en *Investigaciones recientes en el área maya: I*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de las Casas, pp. 113-130.

-
- 1984 "La arqueología histórica de Chiapas: un inicio", en *Investigaciones recientes en el área maya II*, Sociedad Mexicana de Antropología, San Cristóbal de Las Casas, pp. 195-205.

-
- 1969 *The artifacts of Chiapa de Corzo, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 231 p.

-
- 1978 "The historical routes of Tabasco and Northern Chiapas and their relationship to early cultural developments on Central Chiapas", en *Mesoamérica communication routes and cultural contacts*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, pp. 49-73.
-
- 1995 *Una exploración de El Cañón del Suminero: Separata Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez.
-
- y Carlos Navarrete.
- 1978 *Mesoamerican communication routes and cultural contacts*. New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 256 p.
- López Espinosa, Omar.
- 1997 "Un ritual agrícola zoque en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.
- López J., Fanny y Víctor M. Esponda J.
- 1997 "Arqueología del Valle de Cintalapa", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.
- Lowe, Gareth W.
- 1997 "Chiapa de Corzo, capital zoque durante el clásico medio", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.
-
- 1962 *Mound 5 and minor excavations. Chiapa de Corzo, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah 1962, 114 p.
-
- 1975 *The early preclassic Barra phase of Altamira, Chiapas: a review with new data*. New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 39 p.
-
- y Pierre Agrinier.
- 1960 "Mound 1, Chiapa de Corzo, Chiapas, México", en *Excavations at Chiapa de Corzo, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, pp. 1-105.

Macneish, Richard y Frederick A. Peterson.

- 1962 *The Santa Marta rock shelter, Ocozocuahtla, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 46 p.

Martínez Muriel, Alejandro.

- 1988 La arqueología de la presa Chicoasén, Chiapas, *Arqueología*, 4, pp. 219-239.

Martínez, Eduardo.

- 1982 Una pieza olmeca de Chiapa de Corzo, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 28, pp. 103-109.

Mason, J. Alden.

- 1960 "Mound 12, Chiapa de Corzo, Chiapas", en *Excavations at Chiapa de Corzo*, México, 2a. parte, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, pp. 1-21

-
- 1960 "The terrace to Norton of mound 13, Chiapa de Corzo México", en *Excavations at Chiapa de Corzo, Chiapas, México*, 4a. parte, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, Terraza del preclásico compuesta de varias plataformas y habitaciones.

Méndez León, Pascual Eli.

- 1997 Arte rupestre del municipio de Ocozocuahtla. Asociación de Geografía Río La Venta, en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- 1984 *Boletín del Consejo de Arqueología*, núm. 1.

Navarrete, Carlos.

- 1993 *Los chiapanecas: en la población indígena de Chiapas*, Gobierno del Estado, Chiapas, pp. 93-119.

-
- 1956 *The Chiapanec history and culture*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 112 p.

-
- 1978 "The prehispanic system of communications between Chiapas and Tabasco", en *Mesoamerican communication routes and cultural contacts*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, pp. 75-106.

Olay Barrientos, Ma. de los Ángeles.

- 1993 "Análisis cerámico de cuatro sitios del Grijalva medio (Cañon del Sumidero)", en *Antropología, historia e imaginativa en, homenaje a Eduardo Martínez Espinosa*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Chiapas.

Pailles, Maricruz.

- 1989 Cuevas de la región zoque de Ocozocuatla y el Río La Venta, *El diario de campo 1945 de Matthew W. Stirling con notas arqueológicas*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah.

Pérez Suárez, Tomas.

- 1996 "De los orígenes a las primeras aldeas", en *Los mayas en su tiempo antiguo*, UNAM, México, pp. 85-101.

Peterson, Frederick A.

- 1963 *Some ceramics from Mirador, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 126 p.

Rivera Farfán, Carolina.

- 1997 "La organización ceremonial en San Fernando y Ocozocuatla, Chiapas", en *Reunión de investigadores del área zoque*, II, Chiapas, octubre.

Ruz, Mario Humberto.

- 1997 *Las lenguas del Chiapas colonial*, Manuscritos en la biblioteca nacional de París, vol. 2: zoque, UNAM, México.

-
- 1995 "Memorias del río grande", en *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS, México, pp. 43-71.

Sanders, William T.

- 1961 *Ceramic stratigraphy at Santa Cruz, Chiapas, México*, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, p. 81.

Santamaría, Diana y Joaquín García Bárcena.

- 1984 "Raederas y raspadores de Los Grifos", *Cuaderno de Trabajo*, núm. 28, INAH, México, 115 p.

Suárez, Jorge A.

- 1995 *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, INI, México, 325 p.

Tejeda, Mario y Ronald Lowe.

- 1993 "El monumento 1 de Ocozocuatla", en *Segundo Foro de Arqueología de Chiapas*, Tuxtla Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 88-119.

Thomas, Norman D.

- 1974 "The linguistic geography and demographic position of the zoque of Southern México", *Papers of the new archaeological foundation* 33, New World Archaeological Foundation, Provo, Utah, 52 p.

Velasco Toro, José M.

- 1975 "Perspectiva histórica", en *Los zoques de Chiapas*, INI, México, pp. 45-145.

Viqueira, Juan Pedro y Mario H. Ruz.

- 1995 *Chiapas los rumbos de otra historia*, CIESAS, México.

Vivó, Jorge A.

- 1985 "Geografía lingüística y políticas prehispánicas de Chiapas y secuencia histórica de sus poblados", en *Lecturas chiapanecas*, Gobierno del Estado, Chiapas, pp. 127-162.

Vos, Jan de.

- 1994 *Vivir en frontera. Historia de la experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS, México, 313 p.

-
- 1985 *La batalla del Sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapanecas*, Katún, México, pp. 1524-1534.

Warren Bruce, William.

- 1978 *The sociocultural development of the central depression of Chiapas, México. Preliminary considerations* (el reconocimiento arqueológico de Chiapa de Corzo y zonas aledañas principalmente), University of Arizona, 228 p.

Wonderly, William.

- 1952 "Zoque: Phonemics and morphology", *International Journal of American Linguistics*, 27 (1-2-3-4) y 28 (1-4).

Anuario de Estudios Indígenas VII,
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 1998,
en el Departamento de Impresión
de la Dirección Editorial de la UNACH.
El tiraje consta de 1,000 ejemplares.

1