

ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS VIII

ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS VIII

ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS VIII

© 2000. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Dirección General de Extensión Universitaria
Dirección de Edición y Talleres Gráficos
6a. Poniente Norte 139,
Tel. y fax: 01(961) 2-79-91
29000 Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Portada: *Antiguas representaciones del maíz.* Archivo General de la Nación
(Serie de información gráfica), 1982:14, México, D. F.

FORMACIÓN: *EDUARDO FAVIEL TRUJILLO*

**ANUARIO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
VIII**

2000
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

**Anuario de Estudios Indígenas VIII
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas**

Comisión Editorial

Anna María Garza Caligaris
Dolores Aramoni Calderón
María Elena Fernández-Galán
Susana Villasana Benítez
Jorge I. Angulo Barredo
Laureno Reyes Gómez
Jorge Paniagua Mijangos

Dictaminadores

Carlos Gutiérrez Alfonso (CESMECA) Sonia Toledo Tello (IEI)
Gabriel Ascencio Franco (CESMECA) Raúl Perezgrovas Garza (IEI)
María del Carmen García (CESMECA) Anna María Garza Caligaris (IEI)
Jesús Morales Bermúdez (CESMECA) Lourdes de León Pasquet (CIESAS)
Graciela Freyermuth Enciso (CESMECA) Daniel Villafuerte Solís (Cesmecca)
María Cristina Manca

Administrador Secretaria

César Trejo Gómez Higinia del Rayo Gómez Díaz

Director

Jorge Ignacio Angulo Barredo

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

Toda correspondencia dirigirse a: Instituto de Estudios Indígenas-UNACH
Dr. Felipe Flores, No. 14
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas
C.P. 29200
México.
iei2@montebello.unach.mx

ÍNDICE

Presentación	9
Tradicón, pluralismo y democracia: la transición político-electoral en las regiones predominantemente indígenas de Chiapas (1991-1998) <i>Willibald Sonnleitner</i>	13
¿Del indio-indito al indígena-sujeto? La evolución de la agenda indígena de 1970 a 1994 <i>Sophie Hvostoff</i>	57
Entre el desafío y la imaginación (o de cómo se esculpe el futuro en la Chiapas india) <i>Pilar R. Gil Tébar</i>	83
Un juzgado, dos culturas: estrategia retórica e interferencia cultural en una comunidad maya en transformación <i>Jan Rus</i>	99
El movimiento de mujeres en Chiapas. Haciendo historia <i>Anna María Garza Caligaris</i>	109

Identidad étnica: percepción de zoques, tzotziles y mestizos del municipio de Jitotol, Chiapas <i>Susana Villasana Benítez</i>	137
Perfil epidemiológico hospitalario de la vejez zoque <i>Laureano Reyes Gómez</i>	157
Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo <i>José Luis Escalona Victoria</i>	179
El santo patrón de Simojovel. Las disputas simbólicas entre la población indígena y "mestiza" <i>Sonia Toledo Tello</i>	213
El encuentro de los padres eternos: la romería a la Santísima Trinidad en Zapaluta <i>Antonio Gómez Hernández</i>	243
Los Valles Centrales durante la Colonia. Revisión bibliográfica <i>María Elena Fernández Galán Rodríguez</i>	261
Tríptico de resistencia: Manchés, Matagalpas, Xicaques y Talamancas al despuntar el siglo XVIII <i>Mario Humberto Ruz</i>	291
Una fuente vaticana inédita sobre la rebelión tzeltal de 1712: <i>La sucinta relación de fray Gabriel de Artiga al Prior General dominico (1713)</i> <i>David Eduardo Tavárez</i>	329
Guachibales y cowinas: culto a los ancestros, devoción a los santos <i>Dolores Aramoni Calderón</i>	347

La tortilla de maíz en oriente de Guatemala: estética y orden moral <i>Julián López García</i>	363
Aprovechamiento de recursos silvestres por los tzotziles de Chamula, Chiapas <i>Linda Norgrove1 y Raúl Perezgrovas</i>	383
Aprovechamiento de los recursos naturales como parte del sistema de vida de los campesinos serranos de Chiapas <i>Guadalupe Rodríguez, Lourdes Zaragoza, Linda Norgrove</i>	415
La mendicidad en una ciudad del sureste mexicano <i>Horacio Fábrega, Jr.</i>	437

PRESENTACIÓN

El Instituto de Estudios Indígenas cuenta con varios medios escritos para difundir sus productos de investigación, como son series de libros sobre temas afines, libros colectivos, folletos de divulgación, ediciones propias y libros en coedición con otras instituciones, entre otros. A 15 años de fundado, el IEI ha publicado ya más de una treintena de trabajos además de las múltiples colaboraciones de nuestros investigadores en distintos medios de investigación científica y de divulgación. Dentro de ellos, destaca el Anuario de Estudios Indígenas que, además de ser un medio para dar a conocer nuestros trabajos y el de otros invitados, es un foro, un medio abierto al conocimiento y discusión sobre los procesos estudiados y los que demandan la atención en nuestro entorno social y cultural, principalmente.

Así, el Anuario de Estudios Indígenas procura convocar contribuciones de investigadores invitados y, en general, de estudiosos que buscan el dialogo, la discusión y el debate mismo de lo que se trabaja y analiza, de lo que se propone. Un dialogo y un debate que permitan no sólo entender los procesos sino estar en disposición de ser un marco donde se manifiesten las diversas aristas de nuestra realidad, donde los llamados sujetos de estudio aparezcan, tengan oportunidad de aparecer, y encontrar a su vez, un medio donde participar y encontrar sus propias manifestaciones.

En esta octava entrega, encontraremos en este espacio académico, una variedad de temas que sin embargo, buscan confluír en el sentido antes señalado. El grupo de los primeros cinco artículos, aborda en general los procesos de construcción y transformación, tanto de la estructura y el entorno, como de la condición misma del indio como sujeto. Observamos en el primero de ellos, un intento por interpretar y analizar tanto los factores externos y propios de los momentos y cambios políticos, como las propias formas indígenas de asumírlas. Los procesos de construcción y participación del indio en su propia realidad, así como enfoques y propuestas de cómo interpretar y entender estos procesos son tratados en los capítulos “¿Del indio-indito al indígena-sujeto?...” y “Entre el desafío y la imaginación...”.

Los escenarios de la justicia, sus tratamientos, discursos y cambios son abordados en “Un juzgado, dos culturas...”. Entretanto, en “El movimiento de mujeres en Chiapas...”, la autora nos plantea una sugerente interpretación de la historia reciente del movimiento de mujeres, como particular énfasis a la condición de las mujeres indígenas, en el estado, al tiempo que convoca a mantener la discusión sobre las ideas y enfoques sobre ello y la atención sobre la dinámica de los procesos.

El tema de las identidades y las relaciones entre distintos grupos étnicos en un mismo espacio es descrito a través del tratamiento de un caso en: “Identidad étnica: percepción de zoques, tzotziles y mestizos de Jitotol, Chipas”; mientras que, estudiando también al pueblo zoque, en “Perfil epidemiológico hospitalario de la vejez zoque”, su autor presenta un problema actual muy poco atendido y analizado, abordando a la vez el propio proceso de la vejez en un pueblo indígena y la cuestión de las políticas y servicios de salud.

La cuestión clásica de Comunidad es retomada y discutida en “Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo”, donde el autor revisa y analiza el tema a través de los elementos de competencia y jerarquía, describiendo así un proceso manifiesto en la dinámica actual de la estructura y los pueblos indígenas en Chiapas. A su vez, en “El santo patrón de Simojovel...” la autora, estudia a través de las prácticas religiosas y su entramado simbólico, las relaciones y conflictos entre indígenas y mestizos. Y también dentro de los procesos religiosos, en “El encuentro de los padres eternos: la romería a la santísima trinidad en Zapaluta”, se

describe y analiza una peregrinación tojolabal y su papel en las relaciones regionales entre diversos grupos étnicos.

A continuación, se presentan cuatro trabajos sobre la época colonial e instituciones coloniales supervivientes. Primero, "Los valles centrales durante la colonia. Revisión bibliográfica", aporta justamente una amplia revisión y comentarios sobre fuentes que estudian o se refieren a esta región durante su desarrollo en esa época. El trabajo "Tríptico de resistencia: manchez, matagalpas xicaques y talamancas al despuntar el siglo XVIII", aborda sobre cuatro casos de grupos que resistieron a la conquista y la colonia hasta el siglo XVIII en Centroamérica. En "Una fuente vaticana inédita sobre la rebelión tzeltal de 1712 de Fray Gabriel de Artiga al Prior general dominico (1713)"; encontramos un documento hasta ahora inédito, traducido al italiano, sobre la rebelión de los tzeltales a principios del siglo XVIII, aportando explicaciones y referencias sobre el documento original. En "Guachibales y cowinas: culto a los ancestros, devoción a los santos", la autora destaca la permanencia o supervivencia, en algunas de sus formas, de instituciones religiosas y sociales zoques de principios de la colonia.

En "La tortilla de maíz en oriente de Guatemala. Estética y orden moral", el autor presenta una etnografía y análisis del uso y significado de la tortilla entre los chortis; y en "Aprovechamiento de recursos silvestres por los tzotziles de Chamula, Chiapas" y "Aprovechamiento de los recursos naturales como parte del sistema de vida de los campesinos serranos de Chiapas", encontramos la descripción sobre las actuales prácticas de aprovechamiento en dos regiones distintas del estado, bajo la óptica de la conservación de la biodiversidad como parte de las estrategias de subsistencia.

Finalmente, nos proponemos dar a conocer documentos de investigación inéditos o de edición original poco accesible o agotada, y con un permanente interés para la región. Presentamos ahora un reporte de una investigación realizada en 1969, sobre la mendicidad en San Cristóbal de Las Casas. Creemos que será de interés para facilitar la comparación con las condiciones actuales de este fenómeno tan presente y sintomático en esta ciudad.

the first of these is the fact that the
the second is the fact that the
the third is the fact that the
the fourth is the fact that the
the fifth is the fact that the
the sixth is the fact that the
the seventh is the fact that the
the eighth is the fact that the
the ninth is the fact that the
the tenth is the fact that the
the eleventh is the fact that the
the twelfth is the fact that the
the thirteenth is the fact that the
the fourteenth is the fact that the
the fifteenth is the fact that the
the sixteenth is the fact that the
the seventeenth is the fact that the
the eighteenth is the fact that the
the nineteenth is the fact that the
the twentieth is the fact that the
the twenty-first is the fact that the
the twenty-second is the fact that the
the twenty-third is the fact that the
the twenty-fourth is the fact that the
the twenty-fifth is the fact that the
the twenty-sixth is the fact that the
the twenty-seventh is the fact that the
the twenty-eighth is the fact that the
the twenty-ninth is the fact that the
the thirtieth is the fact that the
the thirty-first is the fact that the
the thirty-second is the fact that the
the thirty-third is the fact that the
the thirty-fourth is the fact that the
the thirty-fifth is the fact that the
the thirty-sixth is the fact that the
the thirty-seventh is the fact that the
the thirty-eighth is the fact that the
the thirty-ninth is the fact that the
the fortieth is the fact that the
the forty-first is the fact that the
the forty-second is the fact that the
the forty-third is the fact that the
the forty-fourth is the fact that the
the forty-fifth is the fact that the
the forty-sixth is the fact that the
the forty-seventh is the fact that the
the forty-eighth is the fact that the
the forty-ninth is the fact that the
the fiftieth is the fact that the
the fifty-first is the fact that the
the fifty-second is the fact that the
the fifty-third is the fact that the
the fifty-fourth is the fact that the
the fifty-fifth is the fact that the
the fifty-sixth is the fact that the
the fifty-seventh is the fact that the
the fifty-eighth is the fact that the
the fifty-ninth is the fact that the
the sixtieth is the fact that the
the sixty-first is the fact that the
the sixty-second is the fact that the
the sixty-third is the fact that the
the sixty-fourth is the fact that the
the sixty-fifth is the fact that the
the sixty-sixth is the fact that the
the sixty-seventh is the fact that the
the sixty-eighth is the fact that the
the sixty-ninth is the fact that the
the seventieth is the fact that the
the seventy-first is the fact that the
the seventy-second is the fact that the
the seventy-third is the fact that the
the seventy-fourth is the fact that the
the seventy-fifth is the fact that the
the seventy-sixth is the fact that the
the seventy-seventh is the fact that the
the seventy-eighth is the fact that the
the seventy-ninth is the fact that the
the eightieth is the fact that the
the eighty-first is the fact that the
the eighty-second is the fact that the
the eighty-third is the fact that the
the eighty-fourth is the fact that the
the eighty-fifth is the fact that the
the eighty-sixth is the fact that the
the eighty-seventh is the fact that the
the eighty-eighth is the fact that the
the eighty-ninth is the fact that the
the ninetieth is the fact that the
the ninety-first is the fact that the
the ninety-second is the fact that the
the ninety-third is the fact that the
the ninety-fourth is the fact that the
the ninety-fifth is the fact that the
the ninety-sixth is the fact that the
the ninety-seventh is the fact that the
the ninety-eighth is the fact that the
the ninety-ninth is the fact that the
the hundredth is the fact that the

TRADICIÓN, PLURALISMO Y DEMOCRACIA: LA TRANSICIÓN POLÍTICO-ELECTORAL EN LAS REGIONES PREDOMINANTEMENTE INDÍGENAS DE CHIAPAS (1991-1998)¹

WILLIBALD SONNLEITNER*

Introducción

La presente contribución parte de una interrogación que nos ocupará a lo largo de toda nuestra reflexión: ¿Existe hoy en día en Chiapas una incompatibilidad cultural entre las formas indígenas de organización política y la democracia electoral “occidental”?

Desde principios de los noventa, el estado de Chiapas se encuentra en un profundo proceso de cambio. En el ámbito propiamente político-institucional, se está transitando de un sistema de partido “prácticamente” único hacia un juego político multipartidista, plural y com-

¹ La mayoría de los materiales aquí expuestos provienen de la investigación IFE-CIESAS “*Los indígenas y las elecciones en Los Altos de Chiapas*”, coordinada por Edmundo Henríquez bajo la dirección académica del Dr. Juan Pedro Viqueira. Sus resultados serán publicados en un libro colectivo: J.P. Viqueira y W. Sonnleitner (eds.), *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, en dictamen. Quisiera agradecer sinceramente a todos los miembros del equipo por sus comentarios críticos y por su constante apoyo intelectual. Muchos de mis aciertos son indudablemente suyos, sin que los eventuales errores de interpretación puedan ser atribuidos a responsabilidad distinta que la mía.

petitivo, en el que la alternancia en los ayuntamientos se ha vuelto una realidad. Esta incipiente democratización *electoral* se observa en todas las regiones chiapanecas, aunque los 111 municipios —lejos de compartir una dinámica única— muestran una serie de tipos de transición muy diversos.

Dentro de esta perspectiva, nuestro objetivo es explorar las relaciones entre la pertenencia a algún grupo étnico-lingüístico y el tipo de comportamiento electoral que se observa en los niveles municipal y regional. Concretamente, transformaremos la pregunta inicial en una serie de hipótesis operativas, que confrontaremos una por una a la realidad empírica, mediante un análisis cuantitativo y comparativo de las diversas formas que ha tomado en los municipios indígenas chiapanecos la reciente democratización político-electoral.

En efecto, si a primera vista es posible distinguir ciertas tendencias generales que caracterizan respectivamente a las regiones indígenas y mestizas del estado, su dinámica no parece obedecer a una supuesta oposición de tipo étnico-lingüístico, sino a una serie de factores y procesos de muy diversa índole. De ahí la necesidad de cuestionar la tesis culturalista que contrapone la política “indígena” a la democracia “occidental”, para interrogarse sobre otros elementos susceptibles de explicar los diferentes tipos de transición político-electoral que se observan en el estado.

I. De la utopía comunitaria a la *Realpolitik* indígena (Marco teórico, objetivos y propuesta metodológica)

El propósito de la presente reflexión es interrogarse sobre la pertinencia empírica de la oposición cultural que se suele establecer entre las formas indígenas de organización política y la democracia electoral “occidental”. Como método se propone un análisis cuantitativo y comparativo de los resultados electorales entre 1991 y 1998, cuyas tendencias serán interpretadas ulteriormente a la luz de algunas hipótesis cualitativas, planteadas brevemente antes de pasar a la conclusión.

a) *La tesis culturalista de la dicotomía entre la política comunitaria
 "indígena" y la democracia electoral "occidental"*

Para empezar, cabe definir y contextualizar lo que entendemos precisamente por la "tesis culturalista" de la política indígena. Por mucho tiempo, se ha tendido a concebir la política de algunos grupos indígenas como un tipo de democracia directa, participativa y consensual. Esta visión se fundamenta en una imagen idílica de la comunidad "corporada", ampliamente teorizada por la antropología funcionalista de Harvard y de Chicago a partir de finales de los cincuenta.² Su idealización y reificación ha llevado a pensar la política indígena como algo esencialmente opuesto a la democracia pluralista "occidental".

En efecto, se supone frecuentemente que los indígenas viven en comunidades aisladas y armónicas, en las que los sistemas de cargos religiosos, los plebiscitos y las asambleas garantizan el consenso de todos sus miembros, así como la subordinación de los líderes a una especie de voluntad "comunitaria". Dentro de esta perspectiva, el pluralismo y los partidos políticos son vistos como fuentes potenciales de división, que pondrían en peligro la unidad de la comunidad. De tal forma, cuando el PRI obtenía 100% de los sufragios en los municipios indígenas, no faltaban quienes lo "explicaban" mediante la vigencia de formas *consensuales* de organización política. De manera análoga, los conflictos internos se siguen amputando a menudo a fuerzas "manipuladoras" —es decir necesariamente *externas*— que amenazan la supuesta *unanimidad comunitaria*.

Sin embargo, ni el funcionalismo ni los procesos electorales daban cuenta de la diferenciación sociopolítica que estratificaba a las comunidades indígenas, y que se agudizó sobre todo a partir de los años sesenta. Bajo las presiones conjuntas de la explosión demográfica, de la regionalización y de la expansión de los mercados, así como de la creciente integración política y cultural, dichas comunidades no cesaron de transformarse. Las actividades económicas y las fuentes de poder se diversificaron, creando nuevas élites en el seno de los parajes, que a su vez empezaron a ser hegemonizados por las cabeceras municipales. Los altos porcentajes obtenidos por el partido en el

² Para una amplia bibliografía sobre el tema, véase la compilación de E.Z. Vogt, *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years 1957-1977*, Harvard University Press, Massachusetts, 1978.

poder durante las últimas décadas no remitían, pues, a consensos comunitarios, sino que más bien disimulaban el incipiente pluralismo social, político y cultural que se iba forjando a raíz de las transformaciones mencionadas.³

Esta situación cambió drásticamente con la incipiente democratización electoral que sacudió al sistema político mexicano a finales de los ochenta. Con la consolidación de los partidos de oposición a nivel nacional y con el progresivo reconocimiento de sus éxitos electorales, la aparente “unanidad” fue cediendo terreno. Así, los conflictos internos que por mucho tiempo habían quedado marginados del espacio público nacional se empezaron a manifestar en los procesos electorales, y los partidos políticos se transformaron poco a poco en medios para canalizarlos y procesarlos. De esta manera, el multipartidismo empezó a cambiar el significado mismo de las contiendas electorales, incidiendo de manera creciente en la selección y en la designación de los gobernantes.⁴

b. Una democratización electoral incipiente pero inacabada

Los límites anteriormente mencionados de la tesis culturalista adquieren significados inesperados dentro de las nuevas mutaciones del sistema político mexicano, que aunque con un desfase de varios años, terminaron repercutiendo sobre la vida institucional chiapaneca.

Al respecto, la coyuntura excepcional abierta por el levantamiento zapatista en 1994 constituye sin lugar a dudas una ruptura histórica. En las elecciones presidenciales y legislativas federales, y en las estatales para gobernador, la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional cedió bajo las presiones democratizadoras de la sociedad.

³ Para un análisis sintético pero mucho más amplio de estas transformaciones, véase E. Henríquez Arellano, “Usos, costumbres y pluralismo en Los Altos de Chiapas”, en J.P. Viqueira y W. Sonnleitner (eds.), *Democracia en tierras indígenas*, *Op. Cit.* Sobre las formas indígenas de organización política en el periodo posrevolucionario, también existe un excelente trabajo de Jan Rus, “La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968”, en J.P. Viqueira y M.H. Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, Universidad de Guadalajara, CEMCA, México, D.F., 1995, pp. 251-278.

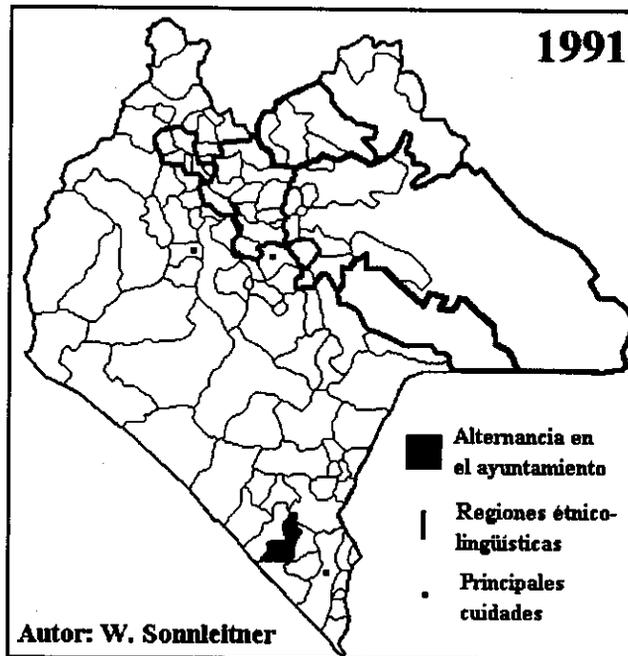
⁴ Esta tesis se sostiene y se desarrolla ampliamente en varios trabajos que fueron redactados como resultado de la investigación IFE-CIESAS “Los indígenas y las elecciones en Los Altos de Chiapas”. Véase especialmente las contribuciones de Juan Pedro Viqueira, E. Henríquez Arellano y W. Sonnleitner, en J.P. Viqueira y W. Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas... Op. Cit.* Así como un artículo más sintético: W. Sonnleitner y E. Henríquez Arellano, “Juan Pérez Jolote est-lui aussi-citoyen mexicain. Tradition, formes indiennes d'organisation politique et pluralisme electoral dans Los Altos du Chiapas”, en *TRACE, Revue du CEMCA*, en prensa.

Aunque de manera conflictiva —a veces inclusive violenta— la vida política chiapaneca sufrió un cambio profundo de su sistema institucional y empezó a transitar hacia un juego electoral multipartidista, plural y competitivo.

Esta incipiente democratización electoral está ciertamente inacabada, y sigue enfrentando enormes retos en Chiapas. Sin embargo, las mutaciones institucionales son demasiado profundas para ser pasadas por alto. La multiplicación de las alternancias municipales constituye un excelente indicador del fenómeno. Si en 1991, la oposición apenas conquistó un sólo ayuntamiento por la vía electoral, en 1995 los comicios locales permitieron 25 alternancias democráticas en las presidencias municipales, y esta cifra aumentó inclusive a 38 en 1998 (Mapas 1, 2 y 3).⁵

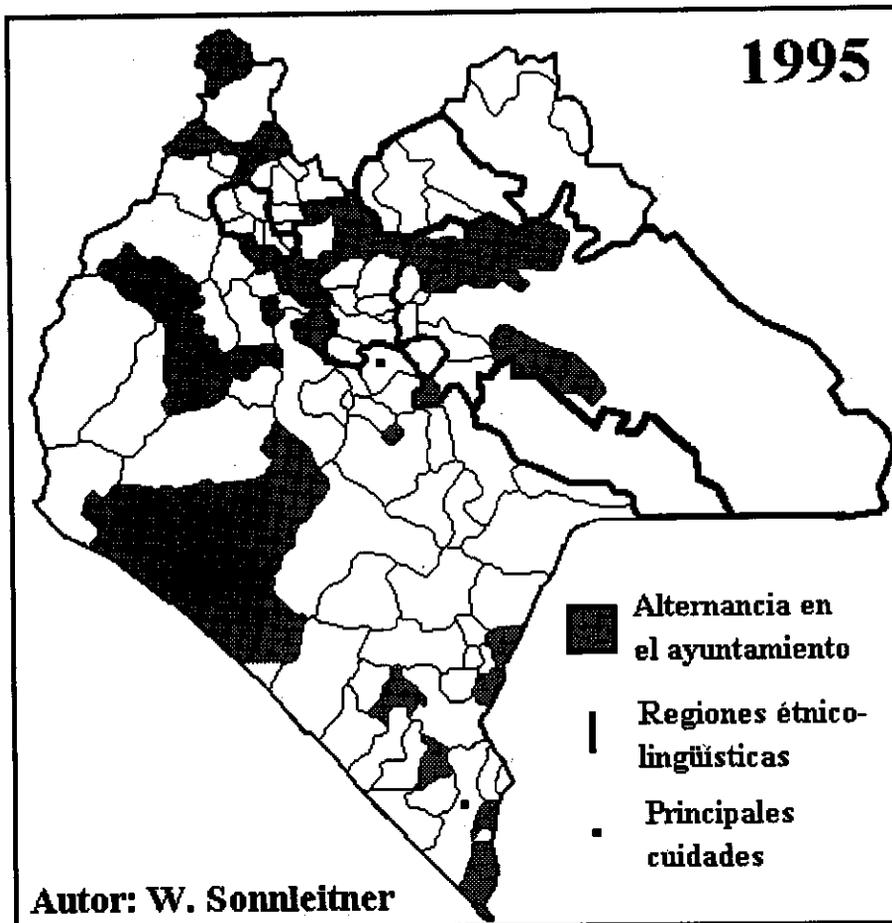
Mapas 1, 2, 3: Alternancias electorales en los ayuntamientos (1991-1998)

Mapa 1

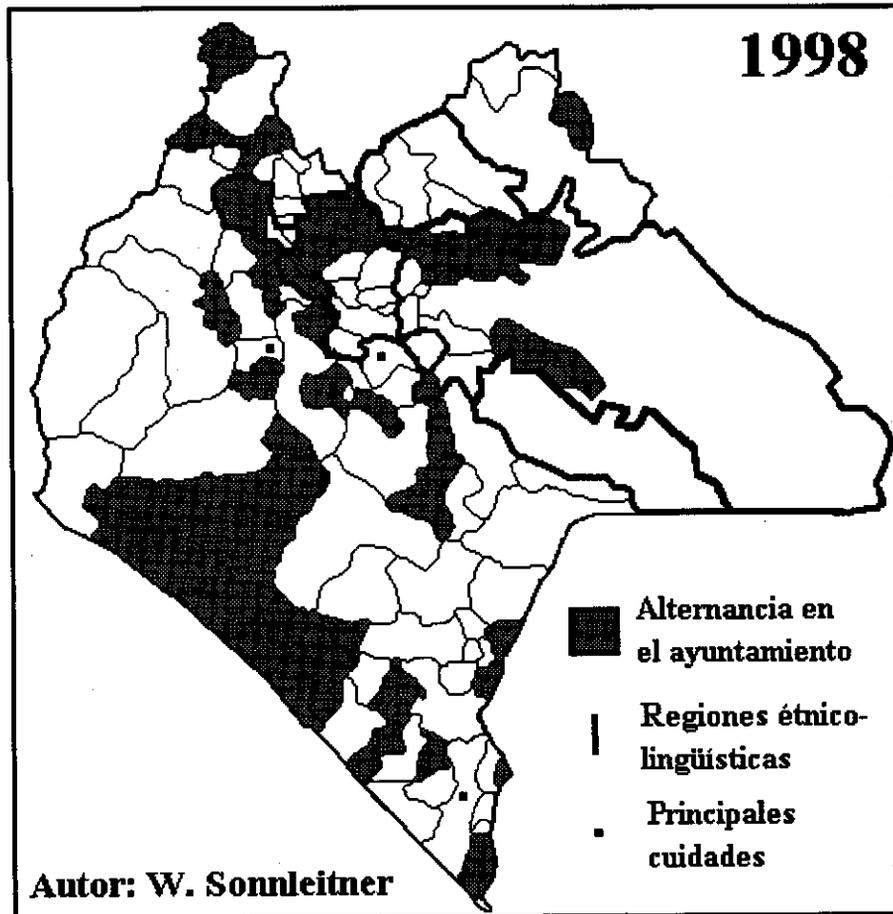


⁵ Para un análisis mucho más completo de dichas transformaciones electorales, véase W. Sonnleitner, "Promesas y desencantos de una democratización incipiente pero inacabada", en J.P. Viqueira y W. Sonnleitner, *Democracia en tierras indígenas... Op. Cit.*

Mapa 2



Mapa 3



Eso no significa de manera alguna que la situación actual pueda incitar al optimismo. En primera estancia porque el conflicto armado no ha podido resolverse y ha seriamente erosionado las vías institucionales para resolver las crecientes tensiones políticas y sociales. En ciertos municipios de la llamada zona de conflicto se vive una verdadera guerra civil no declarada, que tiende a neutralizar de manera violenta y dramática cualquier esfuerzo democratizador. Pero la frágil legitimidad de las elecciones también sufre del déficit histórico en la cultura democrática de los principales actores sociales y políticos del estado. Si la mayoría de ellos tradicionalmente enarbó las banderas de la democracia, existen divergencias abismales en torno a la definición misma de este concepto, sin mencionar la poca experiencia de su práctica y ejercicio.

No obstante, con todas sus deficiencias la incipiente democratización *electoral* no se limita a las regiones mestizas de Chiapas, sino que también se observa en la gran mayoría de los municipios indígenas que han podido escapar a la dinámica de la guerra. Sin que esto permita concluir sobre los significados concretos que adquiere el multipartidismo en las comunidades indígenas, su irrupción y presencia son hechos empíricos que difícilmente pueden ser cuestionados. Pero, ¿cómo podemos evaluar la amplitud y las características del fenómeno?

c) Propuesta metodológica

Existen por lo menos dos maneras de profundizar el estudio de la democratización electoral en los municipios indígenas de Chiapas. La primera consiste en analizar la transición hacia el multipartidismo desde una perspectiva macrosociológica y comparativa, para tratar de caracterizar las distintas dinámicas a nivel regional y municipal, con el fin de cuantificar su magnitud y reconstituir su evolución en el tiempo. La segunda tiene que explicar las causas y los significados concretos de los procesos descritos, lo que implica enfoques más cualitativos y antropológicos.

Por razones de espacio, en la presente contribución privilegiaremos ampliamente la primera dimensión, sin renunciar del todo a

formular algunas hipótesis sobre las posibles razones de la democratización electoral en las regiones indígenas chiapanecas.

Como *indicadores sintéticos* de la transición político-electoral tomaremos el porcentaje del voto que obtuvo el PRI entre 1991 y 1998 en los distintos municipios y regiones indígenas, calculado tanto sobre el número de sufragios válidos como sobre el número de ciudadanos inscritos en las listas nominales. El primer índice describe la distribución del voto emitido, y nos da una buena idea de la manera en la que se transitó de un sistema de partido prácticamente único a un juego político-electoral multipartidista, plural y competitivo. Por citar solamente un ejemplo, mientras el Partido Revolucionario Institucional (PRI) solía obtener cerca del 90% del voto válido en el estado hasta finales de los ochenta, a partir de 1994 tiene que compartir más de la mitad del electorado chiapaneco con los otros partidos de oposición. A su vez, el segundo porcentaje nos indica la proporción efectiva de ciudadanos que moviliza el primer partido en el estado, e introduce dentro del análisis el delicado problema del abstencionismo, termómetro por excelencia de la legitimidad electoral. Como es bien sabido, esta última sigue siendo particularmente frágil en Chiapas, ya que la participación ciudadana es significativamente inferior a la que se registra en otras partes de México. Así, la combinación de ambos indicadores ofrece una visión bastante completa de la reciente democratización electoral y de sus principales limitaciones en los 111 municipios del estado.⁶

¿Como proceder concretamente?

Para empezar, proponemos una definición mínima de la tesis "culturalista" sobre la política indígena, tesis que transformaremos en tres hipótesis operacionales, susceptibles de ser verificadas o rechazadas mediante el análisis comparativo y cuantitativo de los resultados electorales entre 1991 y 1998.

⁶ Huelga decir que los comportamientos políticos reales son demasiado multifacéticos y complejos para poder ser reducidos a dos indicadores sintéticos. Los porcentajes retenidos dan una buena idea de la apertura del espacio político-electoral a los partidos de oposición, pero no dicen nada sobre las nuevas configuraciones multipartidistas que se están forjando en los distintos municipios chiapanecos. Sin embargo, lo que aquí se quiere analizar no son estas configuraciones sino la validez empírica de un hipotético consenso comunitario que —en caso de existir— se tendría que expresar de alguna manera específica en las preferencias político-electorales de los ciudadanos indígenas, diferenciándolos claramente de los mestizos.

Desde la perspectiva adoptada, el núcleo duro de dicha tesis puede ser formulado de la manera siguiente:

Existe una diferencia sustancial entre la **política indígena** y la **democracia "occidental"**, diferencia irreductible que las opone y que las hace incompatibles entre ellas. En efecto, la primera se fundamenta en una concepción **comunitaria y consensual** de lo político, que se manifiesta mediante las prácticas del acuerdo, de la asamblea y del plebiscito. En cambio, la segunda exige el reconocimiento del **pluralismo**, es decir el respeto y la integración de las minorías gobernadas a la vida pública en tanto **oposición política**.

De ahí se desprenden por lo menos tres hipótesis de trabajo, cuya verificación podría corroborar la validez de la tesis culturalista:

1. Tiene que existir *una diferencia significativa entre los comportamientos político-electorales de la zona predominantemente indígena y del resto mestizo del estado.*
2. Tiene que haber algún o por lo menos algunos *tipos específicos de comportamiento electoral que caractericen esta zona predominantemente indígena.* Ciertamente, dentro de ella pueden existir varios tipos en función de las distintas regiones étnico-lingüísticas que la componen. Sin embargo, para no invalidar la tesis culturalista, *todos ellos tienen que compartir algunos rasgos mínimos, que la distingan claramente de la zona mestiza.*
3. Finalmente, tiene que existir *una correlación significativa entre los comportamientos político-electorales de las comunidades y municipios indígenas que pertenecen al mismo grupo étnico-lingüístico*, y a su vez, éstos comportamientos tienen que compartir características y dinámicas distintas a las que se pueden observar en otras regiones étnico-lingüísticas del estado, pero sobre todo, en la zona mestiza.

De no ser así, la tesis de una diferencia o de una oposición cultural entre la política indígena y la democracia occidental tendría que ser rechazada, o por lo menos, sustancialmente reformulada.⁷

⁷ A estas propuestas se les podría objetar que los resultados electorales no constituyen un buen indicador de los comportamientos políticos efectivos de los indígenas. Sin lugar a dudas, la significación de las elecciones y de las adscripciones partidistas en las comunidades indígenas está lejos de corresponder a los tipos ideales de la democracia y del elector "racional", pero esto también es cierto en las regiones mestizas de México y en los países con

El problema de la delimitación geográfica: ¿Una zona o varias regiones "predominantemente" indígenas?

La delimitación empírica de las regiones indígenas plantea otros problemas metodológicos de gran importancia. Como lo ha mostrado Juan Pedro Viqueira en diversos trabajos, existe una multiplicidad de regionalizaciones posibles de Chiapas, que dependen esencialmente de los propósitos y de los criterios retenidos por los diversos autores.⁸ El mismo autor también ha señalado que históricamente el criterio lingüístico carece de capacidad explicativa en la constitución de las regiones de Chiapas, y esto desde los tiempos préhispanicos.⁹

Sin ignorar estas advertencias pero para cumplir con los objetivos de la presente contribución, privilegiaremos inicialmente la pertenencia étnico-lingüística para poder evaluar su eventual relación con los distintos tipos de comportamiento electoral en los municipios mayoritariamente indígenas del estado. Por lo tanto, más que establecer una regionalización definitiva *a priori*, iremos construyendo y cuestionando los posibles criterios, con el fin de obtener —como resultado— las distintas regiones indígenas que comparten efectivamente patrones comunes de transición político-electoral.

Para estos fines saldremos de una definición mínima de la zona predominantemente indígena (ZPI). De entrada, descartaremos por razones de espacio el delicado debate epistemológico de lo que es o debe ser un indio, y nos atenderemos a las estadísticas oficiales del INEGI. Estas registraban la presencia de cinco grupos importantes de "hablantes de lenguas indígenas" que constituyen hoy en día mayorías numéricas en 35 de los 111 municipios chiapanecos.¹⁰

sistemas democráticos consolidados. Desde nuestra perspectiva, lo que aquí está en juego es si hoy en día la política de los indígenas chiapanecos obedece realmente a *principios consensuales de unanimidad comunitaria*, o si se está abriendo en los hechos al multipartidismo y al pluralismo político. Nuestra premisa es que cuando varios partidos de oposición consolidan su presencia en un municipio indígena (o mestizo), esto no puede ser interpretado como un fenómeno exclusivamente "externo" o "ajeno", sino que nos remite —por lo menos en parte— a dinámicas *propias e internas* de la vida política municipal.

⁸ J.P. Viqueira, "Chiapas y sus regiones" y "Los Altos de Chiapas: Una introducción general", en J.P. Viqueira y M.H. Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, *Op. Cit.*, así como J.P. Viqueira, "Los límites del mestizaje cultural en Chiapas", en *América Indígena*, 1-2-1994, pp. 279-303.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Para ser más precisos, en su último censo de 1990, el INEGI reporta la existencia significativa de siete familias lingüísticas mesoamericanas con una presencia significativa (tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal, zoque, kanjobal y mame), es decir una población de 716 mil 012 personas (26.9% de la población total del estado mayor a 5 años) que se distribuye en siete grupos de entre 258 mil 153 y 8 mil 726 individuos. (Fuente: INEGI, *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.) Descartaremos del presente análisis los kanjobales y los mames, ya que en términos propiamente lingüísticos estos no son mayoritarios en ninguno de los municipios chiapanecos. Sin

29 de ellos pertenecen a la familia mayanese y fueron afectados directamente por el conflicto armado. Precisamente, se trata de cuatro municipios predominantemente *choles* (Sabanilla, Salto de Agua, Tila y Tumbalá), de once *tzeltales* (Altamirano¹¹, Amatenango del Valle, Chanal, Chilón, Ocosingo, Oxchuc, Pantelhó¹², San Juan Cancuc, Sitalá, Tenejapa y Yajalón), de uno *tojolabal* (Las Margaritas) y de trece *tzotziles* (El Bosque, Bochil, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huitiupán, Huixtán, Jitotol, Larráinzar, Mitontic, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Simojovel y Zinacantán). Como se puede observar en el Mapa 4, estos municipios mayanese están esencialmente ubicados en las regiones Altos, Norte y Selva. Con las notables excepciones de Bochil, Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán —adscritos a la diócesis de Tuxtla Gutiérrez— todos los municipios pertenecen a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Por otra parte tenemos una quinta región indígena, compuesta por seis municipios de las Montañas Zoques, en los que la mayoría de los habitantes habla esta lengua mesoamericana: Chapultenango, Francisco León, Ocotepec, Pantepec, Rayón y Tapalapa. El conjunto de ellos forma parte de la diócesis de Tuxtla Gutiérrez (*Mapa 4*).

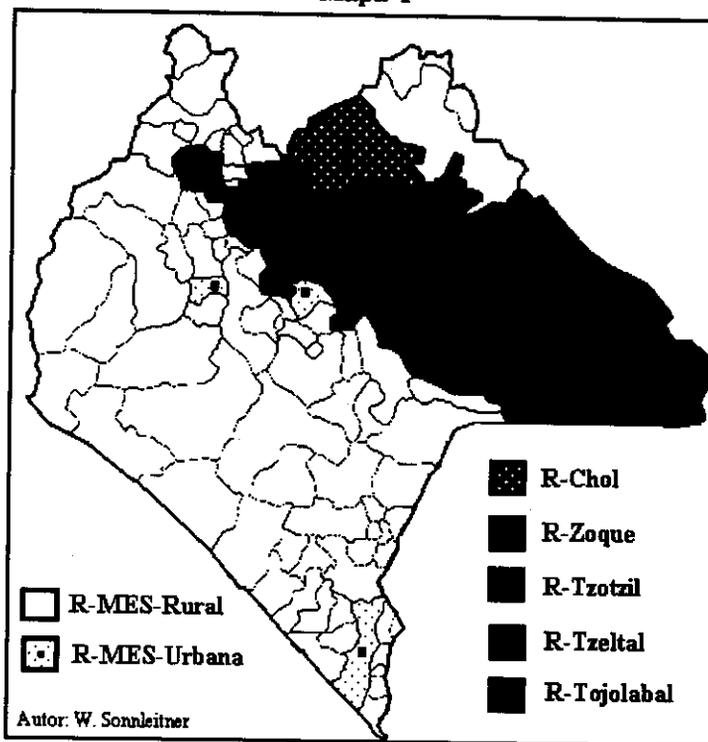
Para resumir, a partir del criterio étnico-lingüístico retenido podemos distinguir inicialmente cinco regiones *predominantemente indígenas* en Chiapas: la *tzotzil* (R-Tzotzil), la *chol* (R-Chol), la *tzeltal* (R-Tzeltal) y la *tojolabal* (R-Tojolabal) —todas ellas situadas dentro de la zona de conflicto (R-Maya-ZC)—, así como la región zoque (R-Zoque).

embargo, es necesario advertir sobre los límites de los censos oficiales. De manera general, resulta sumamente difícil conocer el número exacto de indígenas en Chiapas. Las estadísticas no solamente dependen estrechamente del contexto concreto en el que se realizan las encuestas sino, sobre todo, de los criterios retenidos. Es sabido que el criterio lingüístico aplicado por el INEGI tiende a subestimar ligeramente el porcentaje real de indígenas, lo que nos incita a incluir dentro de nuestras regionalizaciones un municipio tzotzil (Pueblo Nuevo Solistahuacán) y un municipio zoque (Rayón) que según los censos solamente registran 48.7% y 49.5% de hablantes de lenguas mesoamericanas. Los casos de Ixhuatán (43%) y Palenque (41.8%) son un poco más problemáticos, y según los criterios retenidos, podrían ser integrados a nuestra "zona predominantemente indígena". En este análisis optamos por descartarlos. En Palenque, son los comportamientos electorales de la cabecera y del norte los que caracterizan, por encima de las comunidades indígenas, las tendencias del municipio. En Ixhuatán, las tendencias electorales son muy similares a las que se registran en otros bastiones priistas de la zona indígena, pero este comportamiento también caracteriza a los "no hablantes de lenguas indígenas" del municipio (57% según el criterio lingüístico del INEGI), mestizos que distorsionarían los promedios propiamente indígenas de la ZPI.

¹¹ En Altamirano se registra la presencia tanto de tzeltales (39.7%) como de tojolabales (33.8%) y mestizos (26.5%). Privilegiando el criterio étnico-lingüístico e independientemente de su comportamiento electoral, lo incluiremos inicialmente en la región tzeltal.

¹² En Pantelhó, la población se divide de manera bastante equilibrada entre hablantes de lengua tzeltal (47.97%) y tzotzil (45.4%). Optamos por integrar este municipio inicialmente a la región tzeltal por las razones anteriormente expuestas.

Mapa 4



Delimitación geográfica de las regiones mayas (R-Maya-ZC = R-Tzotzil+R-Chol+R-Tzeltal+R-Tojolabal), de la región zoque (R-Zoque) y de la «Zona Predominantemente Indígena» (ZPI = R-Maya-ZC+R-Zoque+R-Mam), así como de las regiones mestizas urbana (R-MES-Urbana) y rural (R-MES-Rural)

En términos genéricos, hablaremos de una “zona predominantemente indígena” (ZPI) —que contiene los 35 municipios de todas las regiones mencionadas— y que nos servirá como referencia general frente a la zona mestiza (Z-MES), integrada por las tres principales ciudades chiapanecas (R-MES-Urbana) y por los 73 municipios rurales predominantemente mestizos (R-MES-Rural) del resto del estado (Ver Mapa 4).

Pasemos ahora al análisis de los comportamientos electorales en estas cinco regiones predominantemente indígenas del estado de Chiapas.

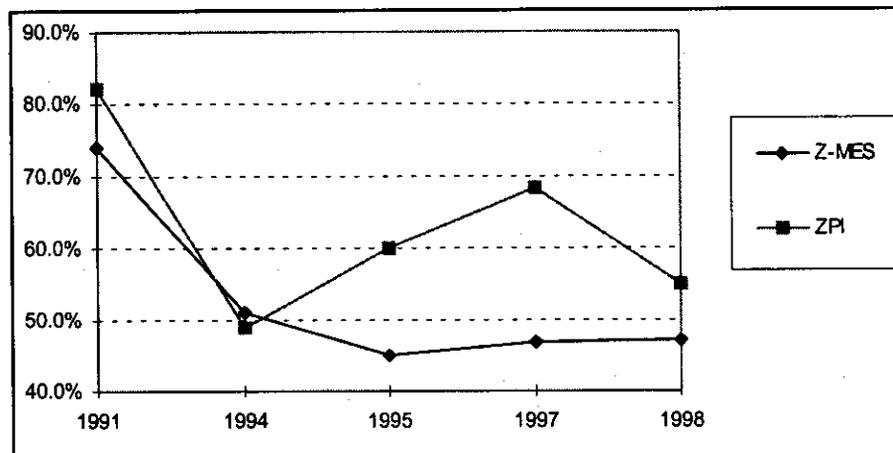
II. Tres niveles de análisis: La transición político-electoral en la zona, en las regiones y en los municipios predominantemente indígenas

a) *¿Municipios indígenas versus municipios mestizos? Los límites de una dicotomía cultural políticamente mistificada*

Empecemos con la hipótesis sobre la oposición entre los comportamientos electorales de las zonas indígena y mestiza. En la Gráfica 1 representamos los promedios registrados en ambas zonas.

A primera vista, observamos dos tipos de transición político-electoral bastante distintos. Después de disminuir drásticamente entre 1991 y 1994 (de 74.1% a 51% en la Z-MES y de 82.1% a 48.8% (!!!) en la ZPI), el voto válido priista se estabiliza alrededor de 47% en la Z-MES, pero parece recuperarse sorprendentemente en la ZPI, alcanzando 60% en las municipales de 1995 y 68.5% en las legislativas federales de 1997, para disminuir nuevamente a 54.9% en las locales de 1998. Ambas tendencias ilustran claramente el fenómeno de transi-

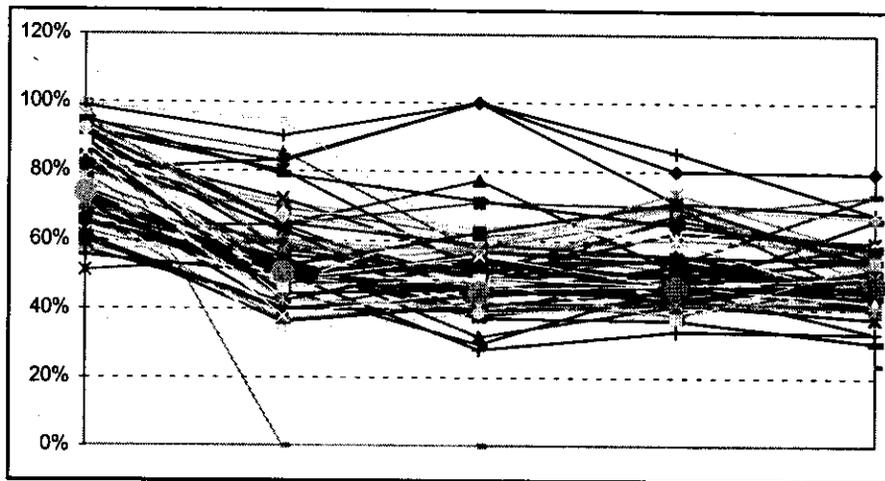
Gráfica 1



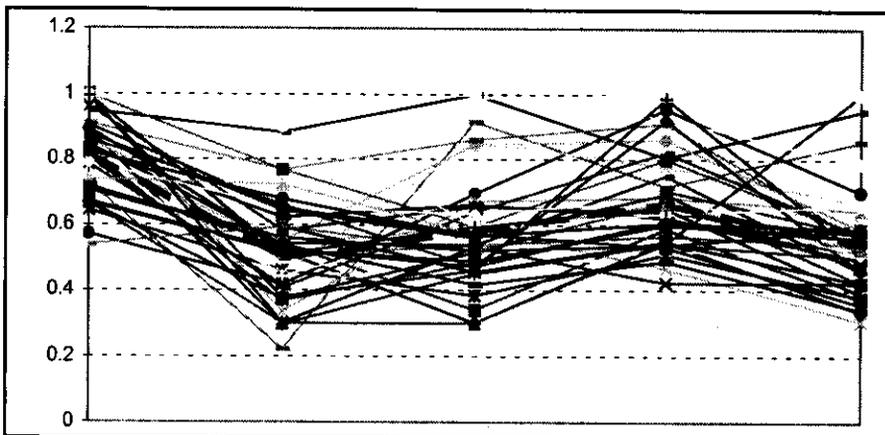
ción que inicia en 1994, ya que el monopolio electoral del otrora partido hegemónico desaparece definitivamente a partir de esa fecha. Sin embargo, falta por explicar la particularidad de la ZPI, sobre todo en 1995 y 1997.

La desagregación de estos dos promedios no resuelve el problema, ya que tanto la ZPI como la Z-MES se caracterizan por una marcada y caótica dispersión de sus tendencias electorales municipales respectivas (Gráficas 2 y 3).

Gráfica 2. La zona mestiza



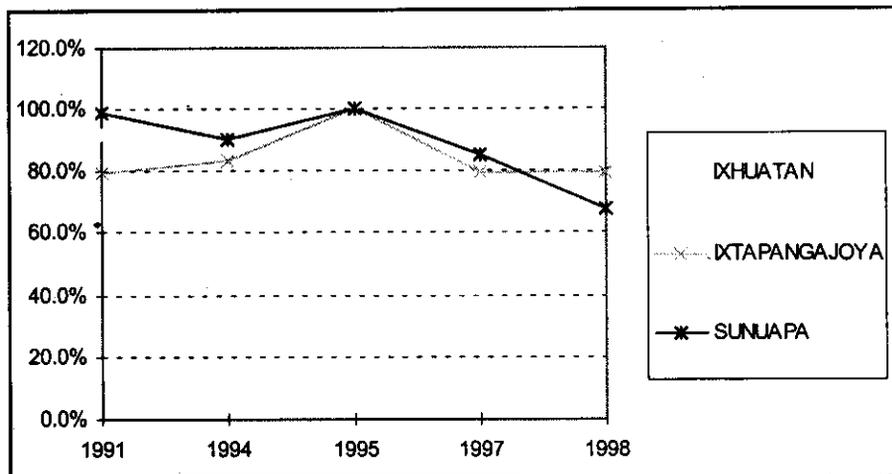
Gráfica 3. La ZPI



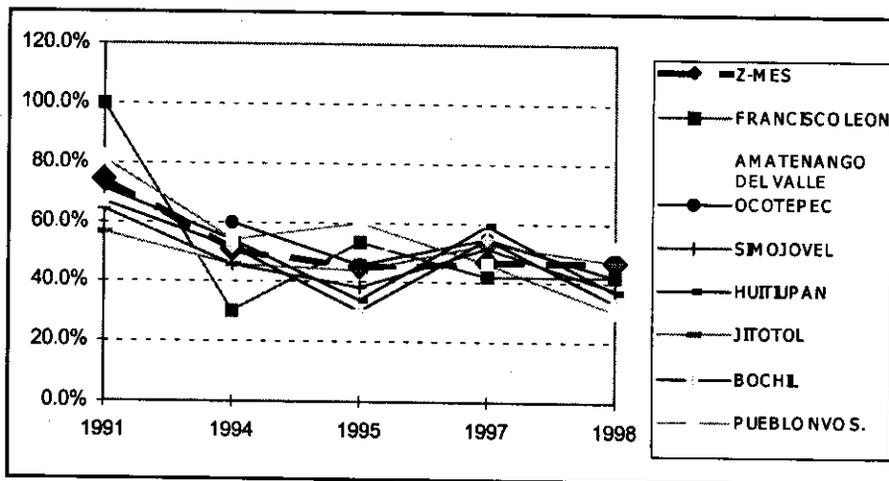
Sin embargo, llama la atención que los municipios más “reacios” a la transición multipartidista no son ni necesaria ni exclusivamente indígenas, como lo muestran los casos de Ixhuatán, Ixtapangajoya y Sunuapa, donde predomina claramente la población mestiza (57%, 88,7% y 99.5% de los habitantes mayores de 5 años de edad respectivamente) (*Gráfica 4*).

En cambio, varios municipios indígenas (Amatenango de la Frontera, Bochil, Francisco León, Huituipán, Jitotol, Ocoatepec, Pueblo Nuevo Solistahuacán y Simojovel) muestran transiciones muy marcadas hacia el multipartidismo, incluso más precoces o avanzadas que las que se registran en promedio en la zona mestiza, sobre todo en las elecciones municipales de 1995 y 1998 (*Gráfica 5*).

Gráfica 4



Gráfica 5



De ahí la necesidad de rechazar la primera hipótesis, y de llevar el análisis más allá de la oposición indio-ladino.

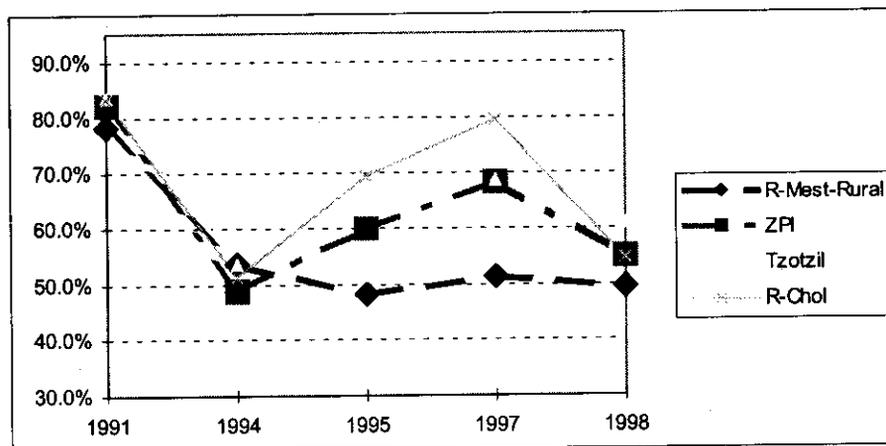
b) Los resultados electorales en las regiones predominantemente indígenas: Una transición compleja, sumamente heterogénea

La segunda hipótesis se refiere a la incidencia potencial de la pertenencia a alguna familia lingüística sobre el tipo de transición político-electoral. Para verificarla, hemos construido los promedios de las cinco principales regiones "étnicas" del estado (tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal y zoque), representadas en el Mapa 4.

Como tendencias de referencia (—) retendremos los promedios registrados en la ZPI y en los municipios mestizos rurales (R-MES-Rural), para eliminar la eventual distorsión de los comportamientos electorales urbanos de las tres principales ciudades del estado (Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y San Cristóbal de Las Casas).

¿Qué tipos de transición caracterizan estas seis regiones indígenas? Empecemos con las dos regiones que, de alguna manera, explican la especificidad de la zona predominantemente indígena: la chol y la tzotzil (Gráfica 6).

Gráfica 6



Ambas muestran inicialmente una caída espectacular del voto priísta, que disminuye súbitamente de 83.4% y de 83.1% en 1991 a 53.6% (R-Tzotzil) y a 51% (R-Chol) en 1994, según una dinámica compartida por todas las regiones del estado. Sin embargo —a diferencia de éstas— el porcentaje del PRI vuelve a recuperarse sorprendentemente en 1995 (67.6% en la R-Tzotzil y 69.4% en la R-Chol) para alcanzar 79.5% en esta última en 1997, antes de volver a bajar a 61% (R-Tzotzil) y a 54.4% (R-Chol) en 1998, los dos promedios más elevados de las todas las regiones aquí consideradas.

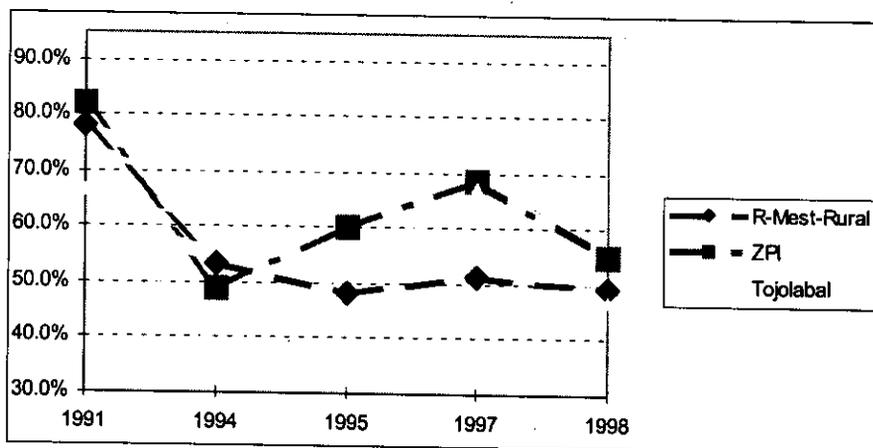
En cambio, la transición es completamente distinta en la región tojolabal (Gráfica 7).

Aquí, la transición entre 1991 y 1994 también es muy espectacular, pero sobre todo, más precoz y más profunda que en la R-MES-Rural, ya que el porcentaje priísta cae de 66.6% a 37% (!!!), contra 78.1% y 53.5% en los municipios mestizos rurales. Un año más tarde, en las locales de 1995, el Revolucionario Institucional se recupera ligeramente (51.9%), registrando un repunte extraordinario en las legislativas federales de 1997 (67.1%), antes de volver a perder más de la mitad del voto válido en las municipales de 1998 (47%). Sin embar-

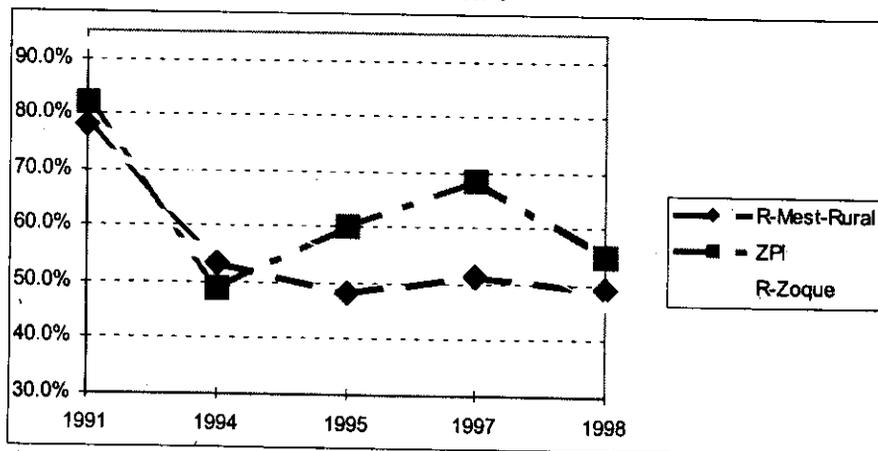
go, el pico de 1997 tiene que ser relativizado, ya que se debe a la quema de 19 casillas en Las Margaritas (25% del total), que aumenta artificialmente el abstencionismo (de 62% a 72%) y afecta principalmente el voto perredista, favoreciendo aritméticamente al tricolor. Un fenómeno, sea dicho de paso, bastante generalizado en la zona de conflicto, donde el 6 de julio desaparecen 203 de las 207 casillas no instaladas o quemadas en el estado.

En cuanto a la región zoque, ésta también muestra una transición distinta a la tendencia promedio de la ZPI (Gráfica 8).

Gráfica 7



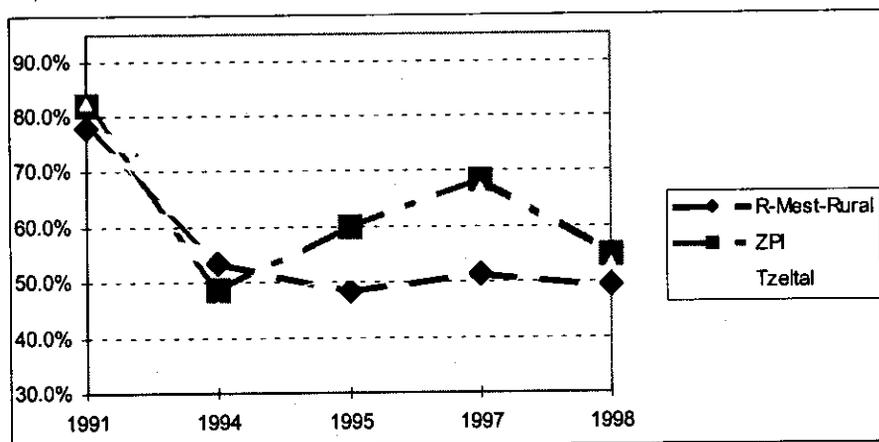
Gráfica 8



Destaquemos que si la disminución inicial que se registra en estos seis municipios entre 1991 y 1994 es menos radical que en todas las otras regiones (incluido la R-MES-Rural), aquí el voto priísta sigue deteriorándose en 1995 (54.2%) para —después de una ligera recuperación en 1997 (58%)— volver a caer a tan sólo 46.5% (!!!). Este fenómeno puede ser relacionado por lo menos en parte con la incidencia negativa que tiene el deterioro de la situación política en la zona de conflicto, deterioro que se refleja en todas las otras regiones indígenas en 1995 y 1997. En efecto, si el impacto catalizador del levantamiento zapatista en 1994 es menos importante en la R-Zoque, la radicalización que se produce en los municipios directamente implicados en el conflicto armado tampoco afecta de igual manera la consolidación del multipartidismo en estos seis municipios indígenas.

Finalmente, la tendencia que caracteriza la región tzeltal se sitúa entre los promedios de la ZPI y de la R-MES-Rural (Gráfica 9).

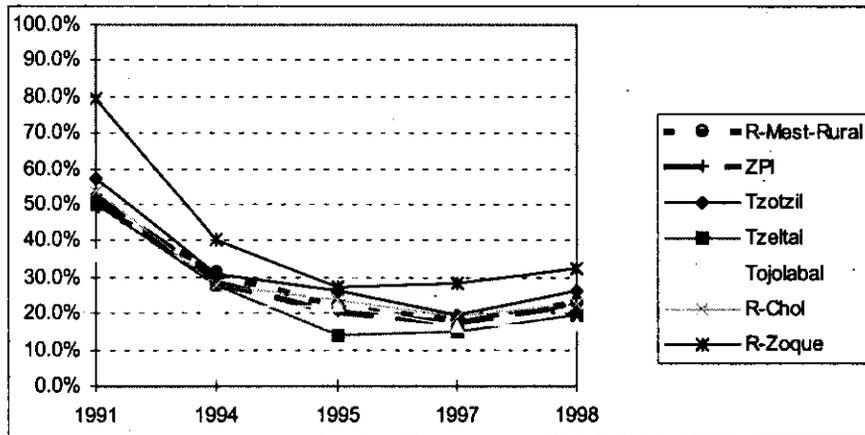
Gráfica 9



Entre 1991 y 1994, el PRI cae de 82.5% a solamente 45.7%, se recupera a 51.6% en 1995 (es decir, tres puntos superior al promedio de la R-MES-Rural pero ocho puntos inferior al de la ZPI) y se vuelve a emparejar con la ZPI en 1997 (66.7% contra 68.5%) y en 1998 (53.3%), siendo dos puntos menor que el promedio indígena pero cuatro puntos superior al de los municipios mestizos rurales.

Sin embargo, si bien es cierto que los porcentajes de votos válidos tienden a mostrar la existencia de varias dinámicas regionales de transición político-electoral, éstas tienden a emparejarse o a desaparecer por completo cuando tomamos como indicador el número de votos sobre los ciudadanos inscritos en la lista nominal. Como lo muestra la Gráfica 10, todas las regiones —indígenas como mestizas— comparten una dinámica común.

Gráfica 10



Los municipios tzotziles y choles —que mostraban las características “indígenas” más marcadas en las tendencias calculadas sobre el voto válido— coinciden incluso de manera sorprendente con los promedios de los municipios mestizos rurales. Tan sólo las regiones zoque, tzeltal y tojolabal guardan cierta particularidad, ya que el PRI parece resistir mejor en la primera, mientras que cae más anticipadamente en las últimas dos.

Este contraste indica que las tendencias regionales anteriormente descritas se relacionan en buena parte con el incremento excepcional del abstencionismo en 1995 y en 1997 (cuando desaparecen 203 casillas en la zona de conflicto), abstencionismo que desfavorece en mayor medida a los partidos de oposición y produce una recuperación del PRI en términos relativos, ya que en términos absolutos el electo-

rado tricolor no cesa de disminuir entre 1991 y 1995, para estabilizarse a partir de entonces con alrededor de una cuarta parte de la lista nominal.

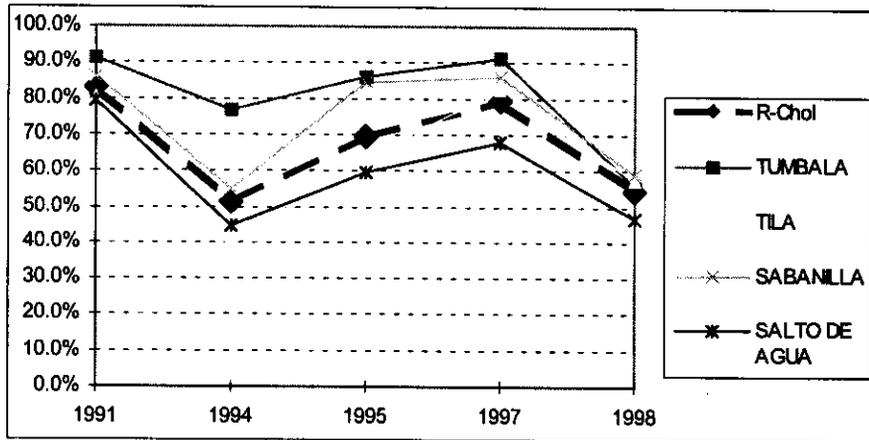
En resumidas cuentas, las regiones indígenas que integran la ZPI se caracterizan a primera vista por tendencias específicas, relacionadas tanto con la distribución del voto válido como con los vaivenes de la participación electoral de los sectores opositores. No obstante, no parece existir un patrón común que las distinga de los municipios mestizos del resto del estado, lo que incita a cuestionar la incidencia potencial de la pertenencia étnico-lingüística sobre los comportamientos electorales entre 1991 y 1998. Pero, ¿qué sucede concretamente dentro de las regiones indígenas que acabamos de analizar?

c) Las regiones étnico-lingüísticas y los comportamientos electorales municipales: Redimensionando las dinámicas de la transición política chiapaneca

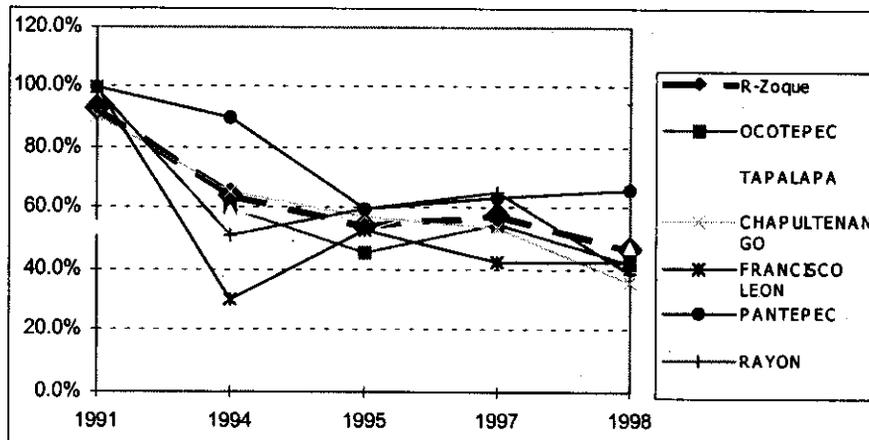
La tercera hipótesis de trabajo sugiere *una correlación significativa entre la pertenencia a un grupo étnico-lingüístico y cierto tipo de comportamiento político-electoral a nivel municipal*. Para poder verificarla, hemos desagregado los cinco promedios anteriormente analizados en función de las tendencias municipales que los integran.

Empecemos con las dos regiones indígenas que muestran la menor dispersión entre sus municipios miembros: la zoque y la chol. Dicha dispersión no parece ser significativa en el caso de los cuatro municipios choles situados en el norte de la zona de conflicto (Gráfica 11). En esta región indígena, la transición es particularmente brusca: después de caer súbitamente en todos los municipios entre 1991 y 1994, el voto priísta parece recuperarse sorprendentemente en 1995 y sobre todo en 1997 (alcanzando niveles similares a 1991 e incluso superiores en el caso de Tila) antes de volver a decaer considerablemente en las municipales de 1998, con poco más de la mitad del voto válido en Tila (57.4%), Tumbalá (55.8%) y Sabanilla (58.9%), pero con poco menos en Salto de Agua (46.7%). Por lo tanto, el promedio regional es realmente representativo de los cuatro municipios choles, lo que nos remite a la existencia de un tipo compartido de transición político-electoral.

Gráfica 11



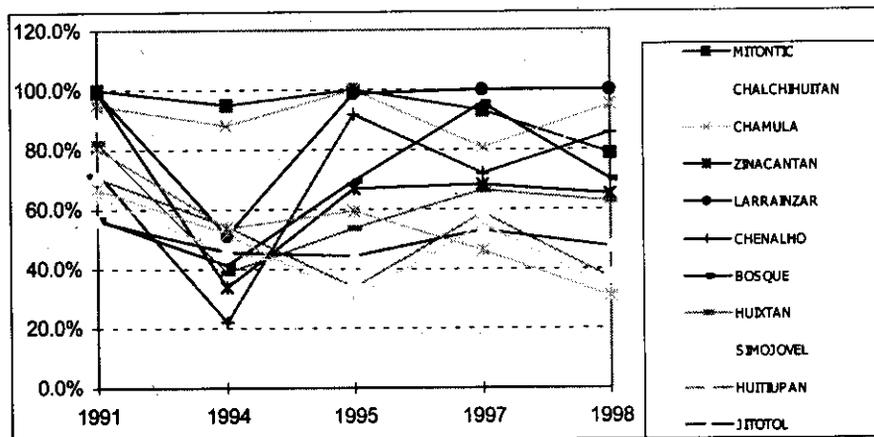
Gráfica 12



Algo parecido se observa en los seis municipios que integran la región zoque (Gráfica 12). En su conjunto, la R-Zoque muestra una transición muy peculiar, ya que ésta es menos radical pero más constante y sostenida que en la zona de conflicto. Esta tendencia es particularmente clara en Ocoatepec, Chapultenango y Pantepec, siendo un poco más brusca en Francisco León y Rayón, pero más precoz y regular en Tapalapa.

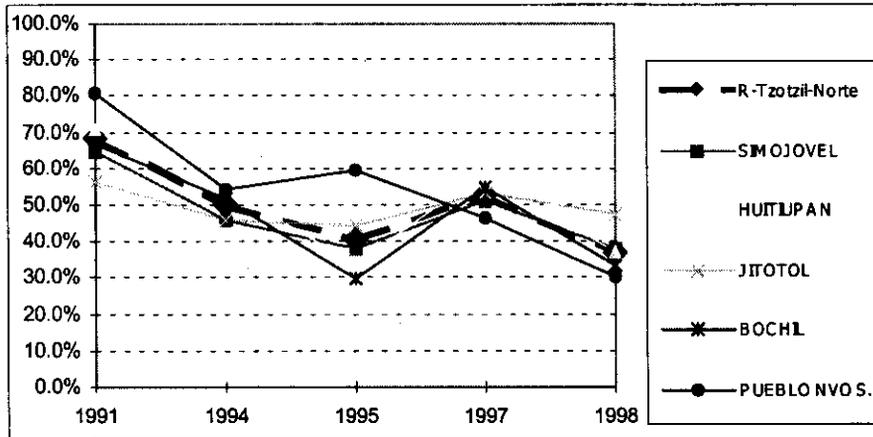
En cambio, la situación es completamente distinta en la región tzotzil, integrada por 13 municipios donde los hablantes de esta lengua mayanse constituyen claramente mayorías. Cómo lo ilustra la Gráfica 13, la dispersión entre las tendencias municipales es tal que resulta imposible identificar una dinámica regional compartida. De ahí la necesidad de distinguir por lo menos dos tipos distintos de transición político-electoral: uno "norteño" y uno "alteño".

Gráfica 13



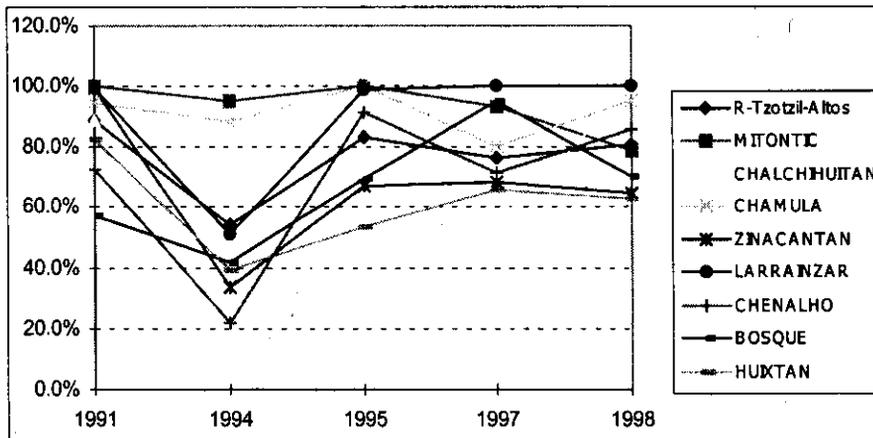
El primero caracteriza los cinco municipios tzotziles del Norte, que muestran todas tendencias sorprendentemente similares al promedio de la R-MES-Rural, registrando incluso transiciones más precoces (Jitotol) y acentuadas (Bochil, Huituípán, Pueblo Nuevo Solistahuacán y Simojovel) que muchos ayuntamientos mestizos (Gráfica 14).

Gráfica 14



El segundo grupo, integrado por los ocho municipios restantes, se sitúa en los antípodas de la región tzotzil norteña. Aquí, la incipiente democratización electoral que se anunciaba entre 1991 y 1994 no llega a consolidarse, ya que lejos de seguir transitando hacia un juego multipartidista, a partir de 1995 el PRI recupera su hegemonía electoral en la gran mayoría de ellos. Este fenómeno es particularmente claro en Chamula, Chenalhó, Larráinzar y Mitontic, aunque en menor medida también caracteriza las tendencias de Zinacantán y Huixtán (Gráfica 15).

Gráfica 15



Los casos de El Bosque y Chalchihuitán presentan peculiaridades que merecen ser destacadas. En el primer municipio, la oposición registraba una presencia muy significativa desde 1991 (43%) que parecía consolidarse en 1994 (58%). Sin embargo, tanto en las municipales de 1995 como en las de 1998, el PRI recupera cerca de 70% del voto válido, e incluso más del 95% en las legislativas federales de 1997. En Chalchihuitán, la transición es más tardía, pero tanto en 1994, como en 1995 y en 1997, la oposición recibe cerca o más de la mitad del sufragio válido. El repunte extraordinario que el PRI registra aquí en 1998 tiene razones muy peculiares, a las que volveremos ulteriormente.

Por el momento, basta con señalar que el criterio lingüístico resulta totalmente inadecuado para aprehender los tipos de transición político-electoral que caracterizan los 13 municipios tzotziles, ya que éstos parecen obedecer a dos o más dinámicas subregionales fundamentalmente distintas: una “norteña” (R-Tzotzil-Norte), de clara transición hacia un sistema multipartidista; y otra “alteña” (R-Tzotzil-Altos) —mucho menos homogénea— donde el PRI se recupera sorprendentemente a partir de 1995, aunque con ritmos y amplitudes distintas en cada uno de los municipios.

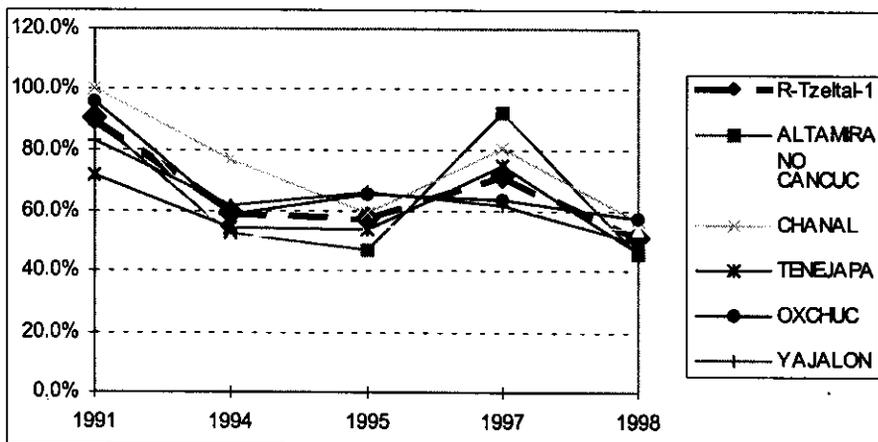
Los once municipios tzeltales plantean un problema similar, ya que lejos de compartir una dinámica común, presentan una considerable dispersión entre ellos. Por una parte, tenemos seis municipios que muestran transiciones más o menos moderadas pero constantes entre 1991 y 1998: San Juan Cancuc, Oxchuc, Yajalón, Altamirano, Chanal y Tenejapa (Gráfica 16).

Los picos que se observan en 1997 en Altamirano, Chanal y Tenejapa se deben a la desaparición de 18 de las 53 casillas de estos tres municipios (34%), a menudo en secciones con fuerte presencia de la oposición.

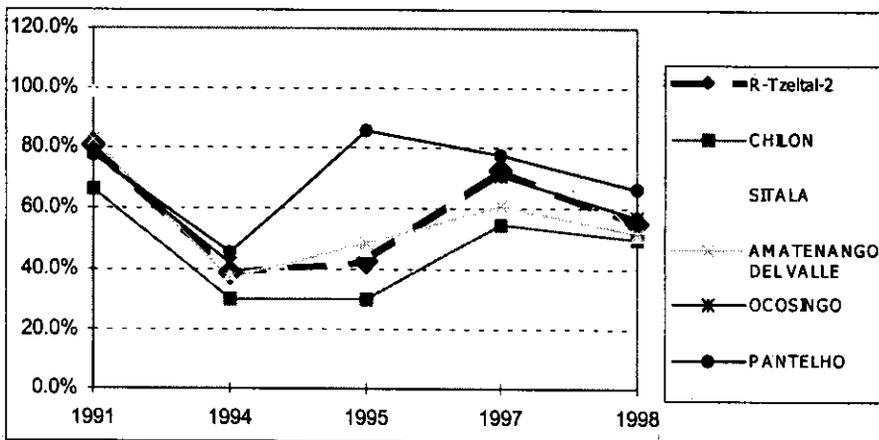
Los otros cinco municipios obedecen a una dinámica sustancialmente diferente (Gráfica 17). Después de registrar una caída generalizada en 1994, el voto priísta se recupera con ritmos distintos entre 1995 y 1997, para volver a bajar ligeramente en 1998, pero a niveles muy superiores a los de 1994. Este fenómeno es particularmente marcado en Pantelhó y en Ocosingo (donde los comicios locales de 1995 no se llevan a cabo), cuyas tendencias recuerdan los promedios de la R-Tzotzil-Altos. En Chilón, Sitalá y Amatenango del Valle

se observa algo similar, pero si en 1998 el PRI también se recupera respecto a 1994, la oposición se consolida mucho mejor, recibiendo en su conjunto cerca de la mitad del sufragio en las municipales de 1995 y 1998.

Gráfica 16



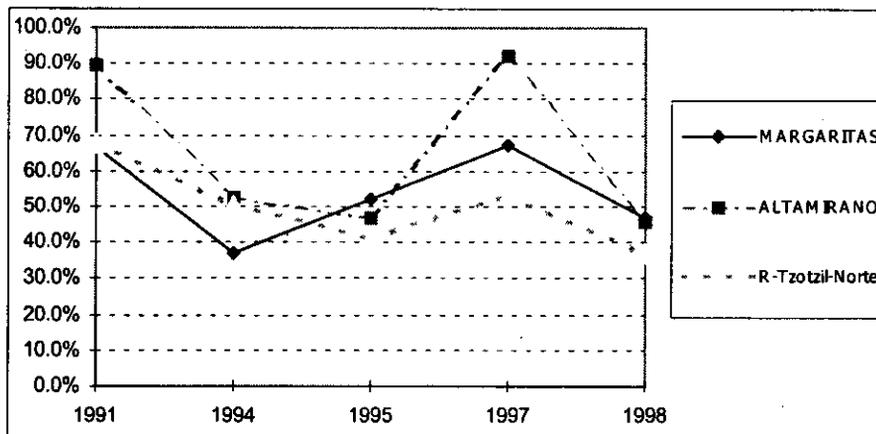
Gráfica 17



En pocas palabras, el criterio étnico-lingüístico tampoco parece operativo en el caso de los municipios tzeltales. Mientras la transición político-electoral se produce de manera más moderada y constante en San Juan Cancuc, Oxchuc, Yajalón, Altamirano, Chanal y Tenejapa, parece más brusca e inacabada en Chilón, Sitalá y Amatenango del Valle, pero sobre todo en Pantelhó y en Ocosingo, dos bastiones importantes del EZLN. Recordemos también que en Altamirano, la mayoría tzeltal (39.7% de la población mayor a cinco años) comparte el territorio con un grupo importante de tojolabales (33.8%), lo que nos incita a contrastar su transición con la tendencia del municipio predominantemente tojolabal de Las Margaritas.

En efecto, como lo muestra la Gráfica 18, las transiciones en ambos municipios son bastante similares, sobre todo en 1995 y en 1998, cuando la oposición capta prácticamente la mitad del voto válido. Esta semejanza está lejos de ser fortuita, y aunque podría ser relacionada con eventuales afinidades “étnicas”, nos remite sobre todo a la acción política de una organización social que también explica la especificidad de los comportamientos electorales en la R-Tzotzil-Norte: la *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC), aquí representada por su sección “Fronteriza”.

Gráfica 18



Estas “coincidencias” nos incitan a interesarnos de cerca a los actores colectivos que actúan concretamente en los municipios indígenas, ya que su influencia parece ser mucho más significativa que la incidencia hipotética del criterio étnico-lingüístico.

III. Algunas consideraciones “cualitativas” sobre la transición chiapaneca: La preeminencia de las dinámicas regionales sobre las pertenencias étnico-lingüísticas

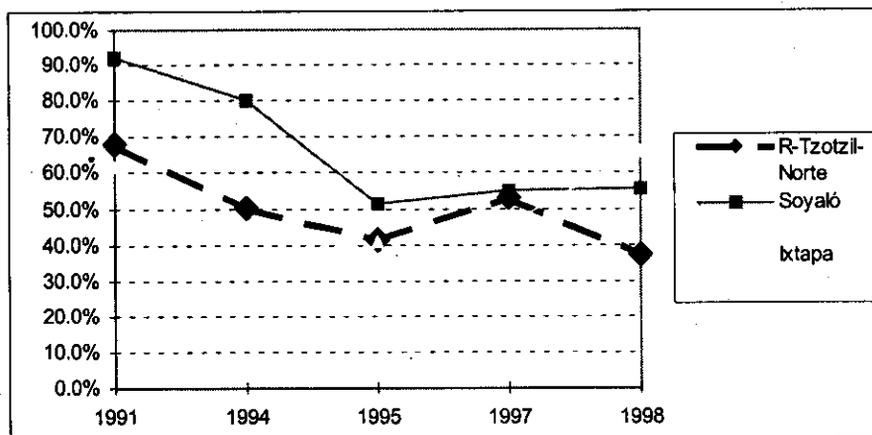
El análisis de las tendencias cuantitativas anteriormente esbozado nos incita a cuestionar rotundamente la validez de la tesis culturalista, por lo menos en lo que se refiere a una hipotética correlación entre las pertenencias lingüísticas y los tipos empíricamente observables de transición política. Más que a criterios culturales, los comportamientos electorales de los municipios chiapanecos obedecen a dinámicas regionales, que lejos de coincidir con las divisiones “étnicas”, tienen que ser relacionadas con la acción de actores políticos y sociales de carne y hueso. De ahí la necesidad de ir más allá del nivel macrosociológico, para interrogarse sobre los significados concretos de los resultados electorales en los niveles regional, municipal y local.

La preeminencia de las dinámicas regionales sobre las pertenencias étnico-lingüísticas aparece claramente en los municipios tzotziles, tojolabales y tzeltales. Al respecto, la región tzotzil resulta paradigmática. Como lo mostramos en las Gráficas 14 y 15, la considerable dispersión de los tipos municipales de transición nos incita a dividirla en por lo menos dos subregiones: una norteña y una alteña. Pero de hecho, las dinámicas respectivas de estas dos regiones tampoco coinciden con la frontera indio-ladino, sino que nos remiten a otros factores y actores colectivos. Así, los municipios predominantemente mestizos de Soyaló e Ixtapa —donde los hablantes de lenguas indígenas apenas constituyen 30% y 20.6% de la población total (es decir menos que en San Cristóbal de Las Casas)— muestran ambas tendencias bastante similares a la R-Tzotzil-Norte (Gráfica 19).

La razón de esta “coincidencia” es muy simple: estos dos municipios mestizos forman parte, junto con los cinco municipios tzotziles norteños, de la zona de influencia de la CIOAC, una de las pocas organizaciones sociales históricas en Chiapas que nunca rechazó la lucha

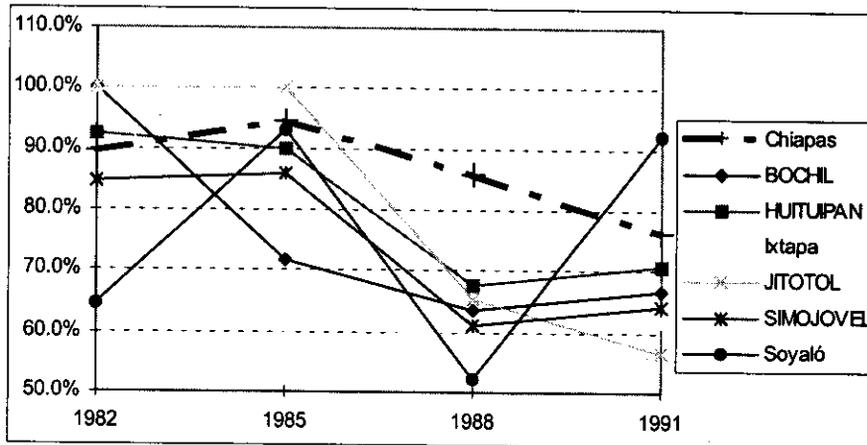
electoral. Por el contrario, tanto en su ideología como en su estrategia, los militantes “campesinistas” de dicha organización estuvieron estrechamente ligados desde finales de los setenta a varios partidos de izquierda, cuyas siglas cambiaron con el transcurso del tiempo y de las coyunturas: Partido Comunista Mexicano (PCM), Partido Socialista Unificado de México (PSUM), Partido Mexicano Socialista (PMS), Partido de la Revolución Democrática (PRD). Por eso, no sorprende que algunos de estos municipios muestran una transición muy precoz respecto al resto del estado, ya que desde los ochenta la oposición obtiene más de 30% del voto válido en las elecciones municipales de Soyaló (1982), Ixtapa (1985), Bochil, Huituipán, Ixtapa, Jitotol, Simojovel y Soyaló (1988), así como de Bochil, Jitotol, Ixtapa y Simojovel (1991) (Gráfica 20).¹³

Gráfica 19



¹³ Los resultados de las elecciones municipales entre 1982 y 1991 provienen de la importante base de datos que Alain de Remes está recopilando actualmente y que será editada en forma de CD-ROM por el CIDE. Queremos aprovechar esta oportunidad para agradecerle sinceramente por haber tenido la amabilidad de anticiparnos estas cifras.

Gráfica 20



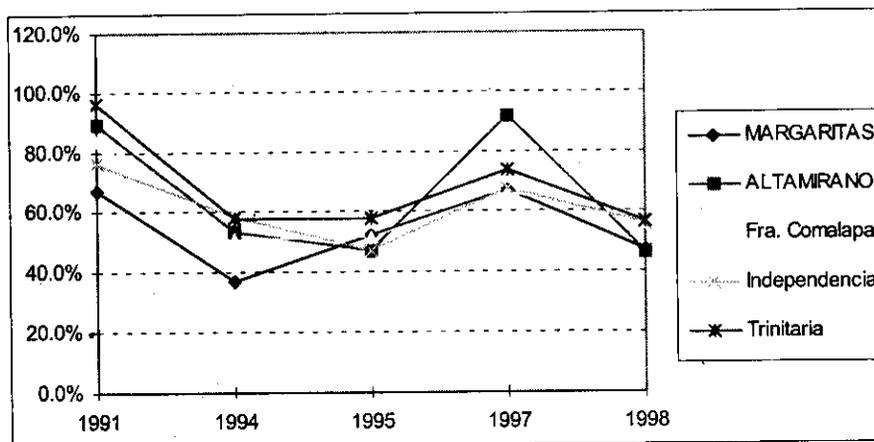
Con el cambio del contexto político nacional en 1994, la fuerza que había adquirido la CIOAC entre los trabajadores rurales sin tierra y su considerable capacidad organizativa permitieron que finalmente sus militantes conquistaran por la vía democrática las presidencias municipales de Bochil, Huituipán, Ixtapa y Jitotol en las elecciones locales de 1995, ya bajo las siglas del PRD. En Soyaló las protestas poselectorales también desembocaron en la destitución del edil priísta electo y en la formación de un Consejo Municipal mixto que fue reconocido por el Congreso Estatal, mientras que en Simojovel, el voto perredista fue significativamente afectado por el abstencionismo de los zapatistas, y fueron los sectores cercanos al PT los que conquistaron el ayuntamiento.¹⁴ Tres años después, en los comicios municipales de 1988, el PRD volvió a ganar en Jitotol y en Pueblo Nuevo Solistahuacán, pero tuvo que ceder al PRI las presidencias de Bochil, Huituipán, Ixtapa, Simojovel y Soyaló en contiendas generalmente muy reñidas.¹⁵

¹⁴ Para un relato de la experiencia de la CIOAC desde la perspectiva de quienes participaron activamente en ella, véase la contribución de Miguel González Hernández y Elvia Quintanar Quintanar, "La Construcción de la región autónoma Norte y el ejercicio del gobierno municipal", en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, IWGIA, Documento No. 28, Copenhague, Dinamarca, 1999, pp. 210-233.

¹⁵ La diferencia porcentual entre el PRI y el PRD fue particularmente apretada en Huituipán (2.7%), en Pueblo Nuevo Solistahuacán (-3.7%), en Jitotol (-5.2%) y en Simojovel (8.3%). En Bochil, no fueron los militantes del PRD (21.7%), sino un grupo afiliado al PVEM (25.9%) el que amenazó la victoria del PRI (33.4%).

Pero la ya mencionada preeminencia de lo regional sobre lo étnico-lingüístico también es particularmente clara en el caso de algunos municipios selváticos y fronterizos, entre ellos el predominantemente tojolabal de Las Margaritas, el tzetal-tojolabal de Altamirano y los predominantemente mestizos de Frontera Comalapa, La Independencia y La Trinitaria. Recordemos que en estos últimos tres municipios, los hablantes de lenguas indígenas constituyen realmente minorías respecto a los mestizos: tan sólo 3.5%, 4% y 13.5% de la población total respectivamente (Gráfica 21).

Gráfica 21

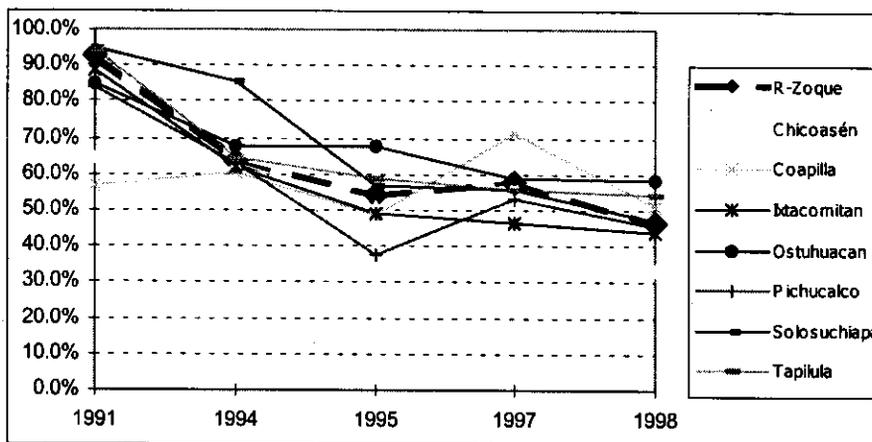


Por la tanto, más que con una hipotética dinámica tojolabal, la precoz transición política que comparten estos cinco municipios tiene que ser relacionada con la fuerte presencia de la CIOAC-Fronteriza, cuyos dirigentes han podido ser tojolabales, pero también ladinos. En La Independencia, pero sobre todo en Las Margaritas, las contiendas electorales han sido competidas por lo menos desde 1982 —ya que entonces la oposición registró 28% y 36% del voto válido respectivamente, y ulteriormente incluso 45% en las municipales de 1988 y de 1991 (Las Margaritas)— aunque en aquellos tiempos el sistema político hacía impensables las alternancias democráticas, y la oposición solía recurrir a otras formas de acción para manifestarse. Entre ellas

destaca una de las primeras experiencias “autonomistas” de Chiapas, encabezada por algunos dirigentes indígenas cercanos a la CIOAC-Fronteriza, quienes promovieron un Consejo Tojolabal en Las Margaritas entre 1986 y 1989.¹⁶

Algo similar se observa en siete de los municipios predominantemente mestizos que rodean la región zoque, y cuyas tendencias nos remiten a una dinámica electoral supramunicipal que trasciende claramente las fronteras lingüísticas. En efecto, si bien los hablantes de lengua zoque son sumamente minoritarios en Ixtacomitán (19%), Tapilula (11.4%), Ostuhuacán (7.6%), Solosuchiapa (6.7%), Coapilla (2%), Pichucalco (1.3%) y Chicoasén (0.13%), la transición en estos siete municipios se asemeja de manera sorprendente al promedio registrado en los seis municipios predominantemente zoques (Gráfica 22). Hasta la fecha, ignoramos las razones “cualitativas” de esta coincidencia. Sin embargo, dudamos seriamente de que las pertenencias “étnicas” pueden explicar el fenómeno de manera coherente.

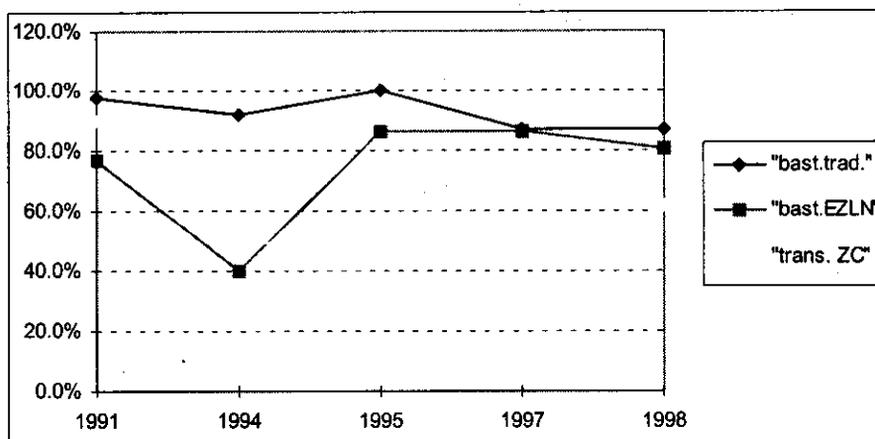
Gráfica 22



¹⁶ Un interesante relato “desde el interior” de esta experiencia fue escrito por el joven dirigente tojolabal Antonio Hernández Cruz, “Autonomía tojolab'al: génesis de un proceso”, en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena, Op. Cit.*, pp. 171-191.

Para terminar, retomaremos brevemente algunas conclusiones de una reciente investigación sobre las elecciones en Los Altos de Chiapas para elucidar las razones de la especificidad del comportamiento electoral en algunos municipios tzotziles y tzeltales alteños.¹⁷ En efecto, incluso dentro de esta región socioeconómicamente bastante homogénea se registran por lo menos tres tipos distintos de transición electoral, ajenos a las fronteras étnico-lingüísticas que la dividen: uno “tradicionalista” (Chamula y Mitontic), uno “zapatista” (El Bosque, Chenalhó, Larráinzar y Pantelhó) y uno de “transición rural” (Amatenango del Valle, Chalchihuitán, Chanal, Huixtán, Oxchuc, San Juan Cancuc, Tenejapa y Zinacantán) (Gráfica 23).

Gráfica 23

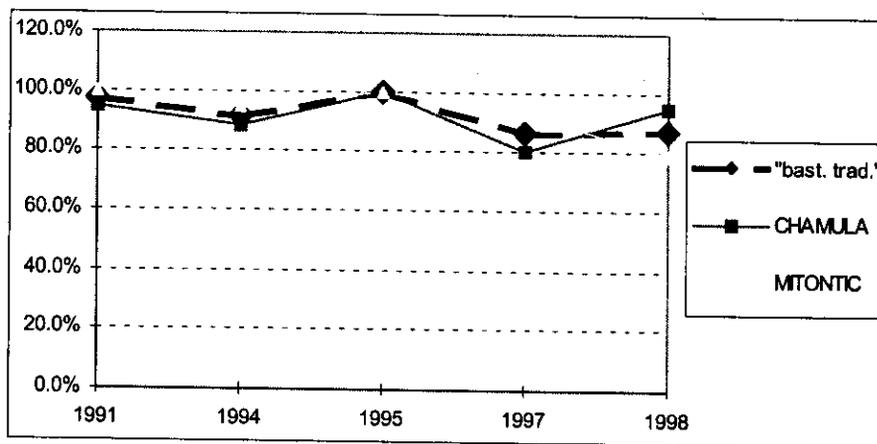


Por una parte, tenemos los casos de Chamula y Mitontic, donde la tormenta zapatista no parece haber afectado la hegemonía incontestada del PRI, por lo menos hasta 1995 (Gráfica 24). A partir de entonces, los cacicazgos locales empiezan a ser seriamente cuestionados por sectores de disidentes cada vez mejor organizados. En 1997, el día de la jornada electoral, un grupo de rebeldes incluso quema una casilla en Mitontic, donde un año después, las dos principales familias termi-

¹⁷ J.P. Viqueira y W. Sonnleitner (eds.): *Democracia en tierras indígenas...* Op. Cit.

nan aceptando —por vez primera en la historia de este pequeño municipio— la presencia de partidos de oposición, participando activamente en las primeras campañas y contiendas electorales. Los próximos comicios del año 2000 mostrarán si se trató de un evento excepcional o si los sectores de la joven oposición *miguelera* lograrán consolidarse en el “pulgarcito” tzotzil de Los Altos de Chiapas.¹⁸

Gráfica 24



En Chamula, la hegemonía tricolor también parece resistir, aunque las cifras electorales no logran disimular la gravedad de los conflictos que desgarran al municipio más importante de la región tzotzil-Altos. El 4 de octubre de 1998, San Juan se transformó en la noticia de la última jornada electoral: mientras los periodistas especulaban sobre una operación espectacular del EZLN para boicotear los comicios, fueron los tradicionalistas de San Juan Chamula quienes impidieron la instalación de las 43 casillas del municipio, desencadenando un conflicto que aún no se resuelve.¹⁹ En efecto, si la situación se calmó durante algunas semanas después de la repetición de los comicios el

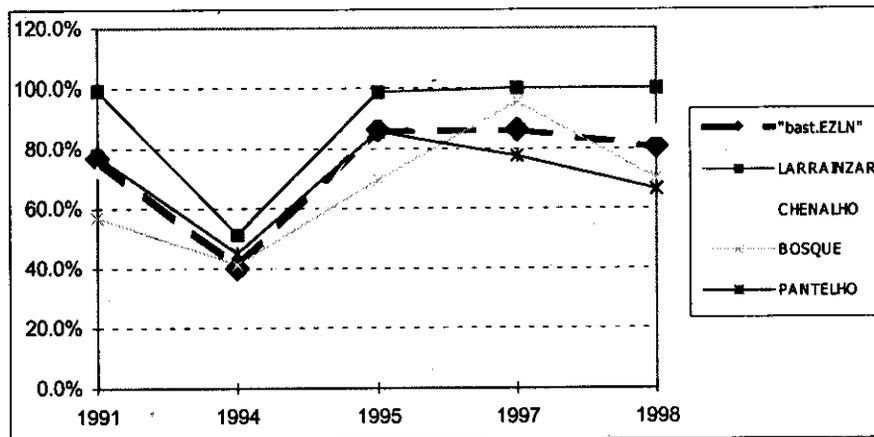
¹⁸ Para un interesante análisis de la historia política reciente de este pequeño municipio tzotzil de Los Altos de Chiapas, véase E. Henríquez Arellano, “Los hijos de López. La transformación de los usos y costumbres en Mitontic”, Ponencia presentada en CIESAS-Sureste en el Foro Sureste sobre Derechos Indígenas organizado por el INI y el CIESAS entre el 6 y 7 de noviembre de 1998 en San Cristóbal de Las Casas.

¹⁹ El boicot de San Juan llevó a la anulación de las elecciones para el ayuntamiento de Chamula y para la diputación del distrito estatal XXII. Para dos relatos de este memorable episodio, véase E. Henríquez Arellano, “Usos, costumbres y pluralismo...” *Op. Cit.*; así como W. Sonnleitner, “Multipartidismo y formas indígenas de organización política en Los Altos de Chiapas”, *Anuario 1998*, CESMECA-UNICACH, en prensa.

6 de diciembre de 1998, la tensión volvió a crecer a principios del presente año, cuando el nuevo ayuntamiento se opuso a la integración de los tres regidores plurinominales que correspondían legalmente al PAN. Los cuestionamientos a que ha sido sujeto el alcalde actual de San Juan Chamula tampoco permiten descartar que éste sea destituido en un futuro próximo por sus adversarios. En cualquier caso, si la alianza entre los tradicionalistas y el PRI aún no se rompió definitivamente, la “sorpresa de Chamula” bien podría incitar a la clase política mestiza a revisar su estrategia para las próximas elecciones, abriendo nuevos espacios para las fuerzas disidentes, cada vez mejor organizadas.

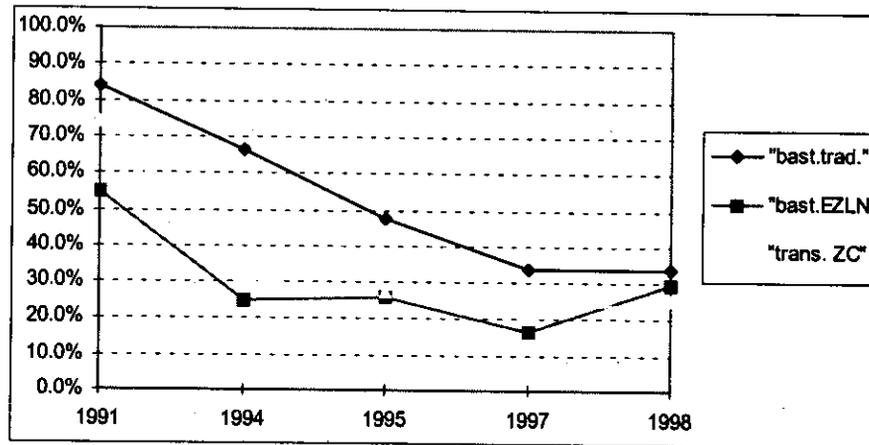
Pero el PRI no solamente registra resultados excepcionales en estos dos bastiones “tradicionalistas” (Mitontic y Chamula), ya que sus porcentajes al parecer también son extraordinariamente elevados en El Bosque, Chenalhó, Larráinzar y Pantelhó, es decir, precisamente en los cuatro municipios alteños donde el EZLN no solamente cuenta con bases importantes, sino que incluso reivindica municipios “autónomos rebeldes” (Gráfica 25). Aquí, la paradoja se resuelve fácilmente. En efecto, como ya lo mencionamos anteriormente, la aparente recuperación del voto válido priísta a partir de 1995 se explica por el incremento excepcional del abstencionismo que, una vez más, perjudica casi exclusivamente al PRD, ya que los simpatizantes zapatistas deciden no participar en los comicios.

Gráfica 25



Este fenómeno es particularmente claro en Chenalhó y en Larráinzar, donde en 1997 el tricolor registra resultados excepcionales a pesar de movilizar apenas 19% y 13% del electorado inscrito en la lista nominal. Pero el abstencionismo "zapatista" también explica los vaivenes de la transición en El Bosque y en Pantelhó. Esto aparece claramente cuando contrastamos las tendencias calculadas sobre el voto válido con los porcentajes del voto sobre inscritos en la lista nominal, lo que permite corregir la evolución del sufragio por la disminución de la participación electoral efectiva. Como lo muestra la Gráfica 26, en términos absolutos los municipios "zapatistas" dejan de aparentarse a los bastiones "tradicionalistas", y recubren una dinámica muy similar a la que se observa en los municipios indígenas "en transición".

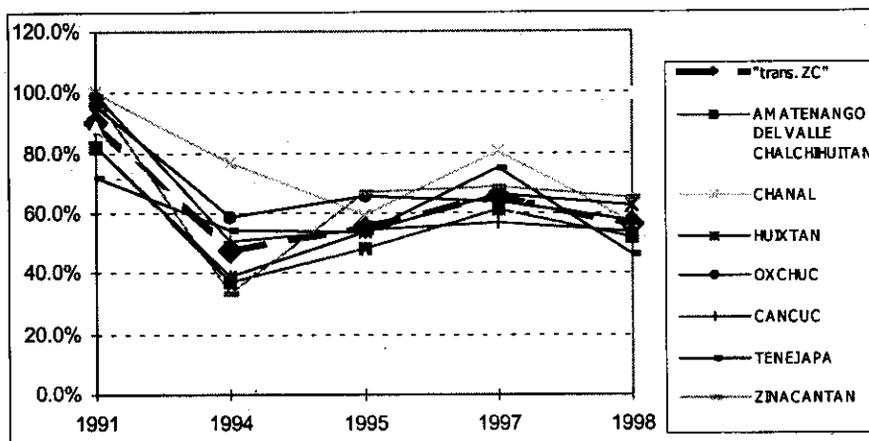
Gráfica 26



En cambio —y a pesar del conflicto armado— tanto los municipios tzotziles de Chalchihuitán, Huixtán y Zinacantán como los tzeltales de Amatenango del Valle, Chanal, Oxchuc, San Juan Cancuc y Tenejapa muestran claramente transiciones hacia el multipartidismo, ya que en todos estos municipios los partidos de oposición registran avances muy significativos a partir de 1994, obteniendo más de la tercera parte

del sufragio en los comicios locales de 1995 y 1998 (Gráfica 27). Respecto al repunte excepcional que se observa en 1998 en Chalchihuitán, éste fenómeno tampoco desmiente la consolidación de la oposición en el municipio, sino que tiene una explicación muy particular.

Gráfica 27



En efecto, los tres partidos (PRI, PT, y PRD) con presencia significativa en este municipio pactaron recientemente un acuerdo político memorable. Para evitar hechos de violencia como los que ocurrieron en los municipios vecinos de Chenalhó (masacre de Acteal) y El Bosque (desmantelamiento violento del "municipio autónomo rebelde de San Juan de La Libertad"), las facciones decidieron formar una planilla de "unidad municipal" mediante la organización de un plebiscito. En éste compitieron los tres partidos, y los cargos del ayuntamiento se repartieron según el número de seguidores que cada candidato logró movilizar. Así, la presidencia municipal se conformó de manera plural antes de los comicios oficiales, ya que se había concertado que los partidos se abstendrían de registrar candidatos propios para las elecciones. Inicialmente, incluso se había planteado que la "planilla única" tampoco sería registrada. Sin embargo, por diversas razones esto no fue posible y finalmente los comités municipales del PRI, del PT y del PRD llegaron al acuerdo que la planilla mixta sería registrada bajo las

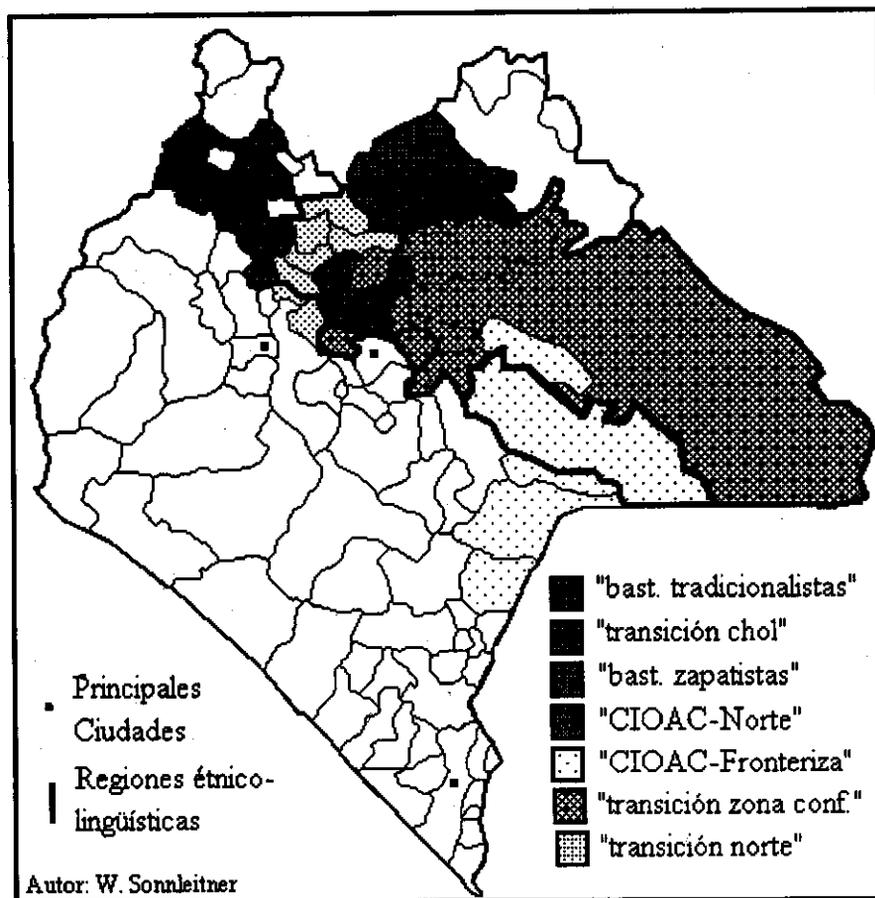
siglas del partido que reuniera el mayor número de seguidores en el plebiscito. El 13 de junio éste se llevó a cabo y fue el candidato del tricolor quien obtuvo la mayoría, y por lo tanto la presidencia del ayuntamiento y el registro oficial de la planilla mixta.²⁰

De ahí que el 4 de octubre de 1998 el PRI registró efectivamente 100% del sufragio, aunque apenas 1,261 de los 4,656 ciudadanos inscritos (27%) se desplazaron el día de la jornada electoral, y de ellos tan sólo 778 (16.7% !!!) ratificaron a la nueva planilla "proporcional". En cambio, 481 boletas fueron anuladas, lo que de alguna manera ilustra la fragilidad del acuerdo, que después de todo distó mucho de ser "consensual". En cualquier caso, lo realmente novedoso es que dentro del nuevo ayuntamiento (oficialmente priísta) están representados en los hechos tanto el PRD como el PT, que participan de manera colegial en las decisiones municipales, y firman colectivamente los actos oficiales, con el membrete y los sellos de sus partidos respectivos.

Para terminar, sintetizaremos provisionalmente los diversos tipos de transición político-electoral que caracterizan los municipios de la zona predominantemente indígena. En el Mapa 5 proponemos una posible regionalización, que puede ser contrastada con las fronteras lingüísticas inicialmente identificadas.

²⁰ Sobre este episodio existen dos versiones ligeramente distintas, que pueden ser contrastadas: la contribución de E. Henríquez Arellano, "Usos, costumbres y pluralismo...", *Op. Cit.* y una ponencia de Aracely Burguete Cal y Mayor, "Usos, costumbres, partidos y elecciones en Chalchihuitán, Altos de Chiapas", Ponencia presentada en CIESAS-Sureste en el Foro Sureste sobre Derechos Indígenas organizado por el INI y el CIESAS entre el 6 y 7 de noviembre de 1998 en San Cristóbal de Las Casas.

Mapa 5. Las regiones indígenas según el tipo de transición política observada (1991-1998)



En resumidas cuentas, privilegiando como criterio los distintos tipos de transición política, podemos distinguir por lo menos siete dinámicas regionales que están lejos de coincidir con las divisiones étnico-lingüísticas y que desbordan incluso claramente los confines de la zona predominantemente indígena.

Las primeras dos, que podríamos llamar “CIOAC-Fronteriza” y “CIOAC-Norteña”, se caracterizan ambas por la fuerte presencia de esta organización social de izquierda, lo que explica su transición más precoz y avanzada. A su vez, la tendencia más tardía, tímida y constante que caracteriza a los municipios zoques también es compartida por siete municipios mestizos “norteños” más. Tan sólo en la región chol las pertenencias étnico-lingüísticas parecen coincidir con las tendencias electorales, aunque su especificidad se debe en buena parte a la violencia extrema que ha generado el conflicto armado en estos cuatro municipios indígenas. En cambio, tanto los municipios tzeltales como los tzotziles muestran una gran dispersión en sus transiciones políticas, lo que nos incita a reagruparlos en tres categorías genéricas que hasta cierto punto recubren una dimensión territorial. En Los Altos, dos municipios “tradicionalistas” resistieron al cambio hasta 1997, impidiendo la presencia de grupos de oposición y reprimiendo violentamente a los disidentes políticos y religiosos, lo que explica su especificidad electoral. Cuatro municipios más de la misma región — que registran todos una fuerte presencia de rebeldes zapatistas— parecían transitar drásticamente hacia el multipartidismo, pero a raíz del abstencionismo ulterior de los sectores de oposición, esta transición fue interrumpida, sobre todo en 1995 y en 1997. Finalmente, a pesar de la deterioración generalizada de la situación en la zona de conflicto, los partidos de oposición lograron abrirse el camino en los 12 municipios restantes, con ritmos y resultados distintos, pero en una clara ruptura con el sistema monopartidista del pasado.

Así, el análisis cuantitativo de las transiciones en las distintas regiones indígenas chiapanecas —que en este espacio apenas pudimos esbozar— nos remite a la existencia de múltiples dinámicas regionales y municipales ajenas a las divisiones “étnicas” del estado. Al mismo tiempo, lejos de responder de manera satisfactoria a todas las interrogantes, las tendencias electorales estudiadas invitan a replantear nuevas preguntas desde perspectivas más cualitativas y antropológicas, que permitan explicar sus significados concretos a partir de la complejidad y de las contradicciones inevitables e inherentes a toda sociedad humana.

Del “sujeto étnico” a los actores sociales y políticos (A modo de conclusión)

En pocas palabras, la tesis culturalista de una relación necesaria o determinante entre la pertenencia a algún grupo lingüístico y los comportamientos políticos que se manifiestan a través de la participación electoral tiene que ser rechazada de manera rotunda. Más que con dinámicas culturales o “étnicas”, los procesos de cambio que están transformando las relaciones políticas municipales y regionales en Chiapas tienen que ser relacionados con otro tipo de elementos y actores colectivos.

Entre ellos destacan tanto las organizaciones sociales y políticas como los distintos grupos de poder regionales, que han asumido actitudes de muy diversa índole ante el reciente proceso de democratización electoral. Mientras muchos de ellos empiezan a promover activamente la participación electoral o adoptan posiciones más pragmáticas para explorar las nuevas vías que abren las transformaciones institucionales, otros siguen rechazando los comicios por desconfianza, por razones ideológicas o por imperativos de orden estratégico.

En cualquier caso, hoy en día los partidos políticos empiezan a canalizar algunas de las tensiones y conflictos en los municipios indígenas del estado. Y si bien es cierto que la democracia sigue siendo una asignatura pendiente, el sistema de partido “prácticamente” único pertenece definitivamente al pasado. Tanto en México como en las regiones mestizas e indígenas de Chiapas.

Bibliografía citada:

- Burguete Cal y Mayor, Aracely (coord.)
1999 *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, IWGIA, Documento No. 28, Copenhague, Dinamarca.
- Burguete Cal y Mayor, Aracely.
1998 "Usos, costumbres, partidos y elecciones en Chalchihuitán, Altos de Chiapas", Ponencia presentada en CIESAS-Sureste en el Foro Sureste sobre Derechos Indígenas organizado por el INI y el CIESAS entre el 6 y 7 de noviembre de 1998 en San Cristóbal de Las Casas.
- González Hernández, Miguel y Elvia Quintanar Quintanar.
1999 "La Construcción de la región autónoma Norte y el ejercicio del gobierno municipal", en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, IWGIA, Documento No. 28, Copenhague, Dinamarca, 1999, pp. 210-233.
- Henríquez Arellano, Edmundo.
1998 "Los hijos de López. La transformación de los usos y costumbres en Mitontic", Ponencia presentada en CIESAS-Sureste en el Foro Sureste sobre Derechos Indígenas organizado por el INI y el CIESAS entre el 6 y 7 de noviembre de 1998 en San Cristóbal de Las Casas.
- Hernández Cruz, Antonio.
1999 "Autonomía tojolab'al: génesis de un proceso", en Aracely Burguete Cal y Mayor (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*, IWGIA, Documento No. 28, Copenhague, Dinamarca, 1999, pp. 171-191.
- INEGI.
1990 *Chiapas. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*.
Rus, Jan.
1995 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en J.P. Viqueira y M.H. Ruz, *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, Universidad de Guadalajara, CEMCA, México, D.F., 1995, pp. 251-278.

Sonnleitner, Willibald y Edmundo Henríquez Arellano.

"Juan Pérez Jolote est -lui aussi- citoyen mexicain. Tradition, formes indiennes d'organisation politique et pluralisme electoral dans Los Altos du Chiapas", en *TRACE, Revue du CEMCA*, en prensa.

Sonnleitner, Willibald.

1998 "Multipartidismo y formas indígenas de organización política en Los Altos de Chiapas", *Anuario 1998*, CESMECA-UNICACH, en prensa.

Viqueira, Juan Pedro y Mario Humberto Ruz.

1995 *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, Universidad de Guadalajara, CEMCA, México, D.F.

Viqueira, Juan Pedro.

1994 "Los límites del mestizaje cultural en Chiapas", en *América Indígena*, 1-2-1994, pp. 279-303.

Viqueira, Juan Pedro y Willibald Sonnleitner (eds.).

1998 *Democracia en tierras indígenas. Las elecciones en Los Altos de Chiapas (1991-1998)*, en dictamen. Este libro colectivo retoma los principales resultados de la investigación IFE-CIESAS "Los indígenas y las elecciones en Los Altos de Chiapas", coordinada por Edmundo Henríquez bajo la dirección académica del Dr. Juan Pedro Viqueira.

Vogt, Evon Z.

1978 *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years 1957-1977*, Harvard University Press, Massachusetts.

¿DEL INDIO-INDITO AL INDÍGENA-SUJETO? LA EVOLUCIÓN DE LA AGENDA INDÍGENA DE 1970 A 1994¹

SOPHIE HVOSTOFF*

Introducción

En poco más de dos décadas, la imagen pública del indígena mexicano parece haber cambiado de manera drástica y sorprendente. Mientras a principios de los setenta, la prensa aún lo representaba como un ser pobre, primitivo, atrasado —en el mejor de los casos— como un menor de edad, a partir de 1994 vemos surgir un indígena combativo, auténtico, emancipado. ¿Qué sucedió?

El objetivo de la presente reflexión es abordar esta mutación a través de lo que llamaremos la *agenda indígena mexicana*, entendida ésta como aquella esfera del espacio público en la que se enfrentan y se disputan las distintas definiciones y formulaciones de la cuestión indígena que aspiran a imponerse como legítimas.

¹ Este artículo retoma algunas conclusiones de una tesis de grado presentada en septiembre de 1998 en el *Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (La Sorbonne Nouvelle-Paris III)*. Quisiera agradecer especialmente al profesor Christian Gros por su constante apoyo académico, así como a Marielle Pépin-Lehalleur, Martine Dautier, Yvon Le Bot, Guillermo de la Peña y Jérôme Baschet por sus lecturas críticas y por sus valiosos comentarios.

* CREDAL-ERSIPAL/PROIMMSE-UNAM.

Sostendremos que en los últimos 25 años esta agenda se ha venido abriendo a nuevos actores emergentes, y que la transformación de la representación pública del indígena resulta esencialmente de su progresiva ampliación y de su creciente autonomización frente al estado. Sin embargo, ambos fenómenos tienen que ser entendidos como procesos históricos contingentes, contradictorios e inacabados. Por una parte, el movimiento indígena independiente no debe ser reificado ni idealizado. Por otra parte, la prensa mexicana, a pesar de haber conquistado espacios propios frente a los gobiernos federales y estatales, aún lucha por consolidar su joven autonomía. De ahí que las representaciones del indígena difundidas por la prensa puedan ser estudiadas dentro de un campo de poder simbólico —la *agenda indígena*— al que se enfrentan distintos actores con el fin de promover su propia definición de la cuestión indígena, y por ende, su proyecto respectivo de nación.

I. Del “*indio-indito*” al “*indígena-sujeto*” la representación Social como problema de estudio

Podríamos empezar nuestra reflexión contrastando dos tipos ideales de la representación mediática del indígena mexicano: aquél que se difundía en la prensa nacional en los años 1970 con la nueva imagen que vemos surgir del indígena en los noventa.

En estas tierras donde todavía se habla el huasteco y el náhuatl (...) el hombre está abandonado a su suerte y a su ignorancia. Es indispensable que las autoridades se preocupen por enviar a esta zona del país a técnicos agrícolas que enseñen a los campesinos a sembrar, y a trabajadoras sociales que les enseñen a urbanizarse, a vivir en comunidad.

Manuel Mejido (*Excélsior*, 23 abril de 1972).

Se les acusa de poner en peligro la integridad y la soberanía nacionales, con sus nuevas demandas reivindicativas, cuando son justamente los indígenas quienes construyen los diques para defender la soberanía y la independencia de México (...) Hoy ofrecen la novedad de la patria. Han renovado la ética de la convivencia, del esfuerzo común, de la justicia.

Hermann Bellinghausen (*La Jornada*, 20 diciembre de 1994).

Un lapso de tan sólo dos décadas separa estas dos descripciones periodísticas publicadas en dos de los más importantes rotativos nacionales mexicanos. Al leer la prensa, el “indio-indito” —pasivo, marginado, en fase de desaparecer— parece haberse transformado en un verdadero actor político, en el sujeto de su propia historia, y más aún, de la historia nacional.²

El “indio-indito”

La representación del indígena mexicano de los años setenta no dista mucho de la que se difundía 50 años antes. Es analfabeta, a menudo monolingüe. Siendo ignorante, lo que ocurre fuera de su comunidad no le interesa. Su dialecto, sus trajes y sus fiestas folklóricas se aparentan a un conjunto de sincretismos, cuyo origen sigue indeterminado hasta para los propios indígenas. Machista impenitente, nunca trata a su mujer como su igual. El Indio, desnutrido, sucio y enfermo, es pobre, por supuesto. Para terminar, es un alcohólico. Siempre. Hombres, ancianos, mujeres y niños: nadie parece capaz de resistir al llamado de la bebida. Manuel Mejido, reportero para el *Excelsior* entre 1970 y 1976, contabiliza incansablemente al filo de sus artículos las embriagueces colectivas y desesperadas de las diversas poblaciones indígenas: ingesta masiva del tesguino entre los Tarahumaras y los Pimas, del comiteco por los Zinacantecos, del posh entre los Chamulas, etc.³

Pero además de haber acumulado varios siglos de retraso, el Indio mexicano tampoco tiene futuro, y su única puerta de salida es su integración en la modernidad, su asimilación dentro de la cultura nacional. Dentro de esta perspectiva, la responsabilidad del Estado consiste en hacerse cargo del indígena para ayudarlo a superar su cultura arcaica que impide su desarrollo. Al igual que el campesino, su única opción es recurrir al Estado paternalista.

² Al respecto, cabe destacar que el término mismo para referirse a las poblaciones autóctonas ha cambiado con la valoración de su imagen. Mientras la palabra Indio —que sería la más correcta desde un punto de vista histórico— guarda un significado despreciativo y aun no ha podido ser recuperada plenamente por el movimiento indianista, el término genérico indígena, mucho más neutro y “políticamente correcto”, es a menudo utilizado como un eufemismo para escapar a las polémicas. En esta reflexión, utilizaremos ambos para insistir en la transformación de la representación pública del indio mexicano.

³ Ver Mejido, Manuel. *México Amargo*, Ed. Siglo XXI, México, 1973.

De hecho, son pocas las cosas que lo distinguen del campesino pobre; los periodistas confunden a menudo los dos términos. Siendo de origen rural por esencia, el Indio es explotado y reprimido por intermediarios sin escrúpulos: pequeños comerciantes y caciques locales. Sin embargo, las técnicas agrícolas del Indio son especialmente atrasadas, no alcanzan ni para su autosubsistencia, y hasta llegan a ser dañinas para el medio ambiente.

El “indígena-sujeto”

Pasaron apenas 20 años y el Indio mexicano parece ser otra persona. En 1994, igual que en 1970, la representación del indígena sigue siendo una categoría genérica y “definitoria”, pero más que estigmatizarlo, ésta empieza a ser valorada y intrumentalizada para reivindicar derechos específicos. Más que nada, el Indígena contemporáneo está recuperando su dignidad.

Esta transformación se vincula con múltiples mutaciones, las cuales pasan generalmente desapercibidas en los medios de comunicación. Una de las más importantes es la diversificación del estatuto socioeconómico del Indio. El Indígena de los años 1990 sabe leer y escribir. Aunque ahora los indígenas cultivan café para la exportación europea, para muchos de ellos la agricultura ya no es la actividad central de subsistencia. El Indio contemporáneo también vive en las ciudades, trabaja como ejecutivo en las instituciones gubernamentales o como obrero en las maquiladoras. En ciertas ocasiones ha podido liberarse de la carga que representaba la tradición: mezcla de manera innovadora sus costumbres con la modernidad, adapta sus trajes en función de las circunstancias o se convierte al protestantismo para evitar los abusos autoritarios de los tradicionalistas.

Por otro lado, su conducta ha mejorado sensiblemente. Al menos en las columnas de los diarios nacionales, el indígena ha dejado de tomar y trata mejor a su mujer, protegiéndola de los peligros externos. A su vez, las indígenas se organizan, reivindican sus derechos, protestan y encabezan manifestaciones. En ocasiones hasta toman las armas.

Como pueblos, los Indios participan ahora en el debate político y manejan un discurso estructurado acerca de sus identidades. Se

organizan tanto al nivel regional como al nivel nacional y hasta internacional. Reivindican más que nada un lugar autónomo dentro la sociedad mexicana, y reclaman una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado "etnocida" o centralizador.

Para terminar, si el Indio imaginario aún no ha podido superar totalmente su condición de campesino pobre y aislado, sí ha logrado sublimarla. En efecto, personifica la conducta comunitaria y democrática por excelencia. Así es como se ha erigido como un sujeto autónomo que representa una nueva concepción de la política y de la nación. Dentro de un sistema en crisis, el Indio aparece a veces incluso como salvador o "constructor de la nación". Las peticiones de justicia, de reconocimiento cultural, de participación política y más recientemente, de autonomía, se vinculan estrechamente con la idea que el mexicano se forma hoy en día del Indígena. Por una curiosa inversión de los conceptos, existe una tendencia creciente hacia su idealización. ¿Cómo explicar semejante metamorfosis?

De la crisis del indigenismo a la reformulación de la cuestión nacional: Evolución de la agenda Indígena mexicana

Detrás de la representación del Indígena en los medios de comunicación se entrevé una puesta significativa: su lugar dentro de la sociedad mexicana. En efecto la mutación de la formulación pública de la cuestión indígena remite directamente al problema de las políticas indigenistas gubernamentales y, más allá, al de la relación entre los pueblos indígenas y la nación mexicana. Al dejar de ser un asunto técnico "de especialistas" para transformarse en un debate político de primera importancia nacional, la cuestión indígena se abre a nuevos protagonistas quienes, a su vez, aspiran a promover públicamente sus representaciones respectivas del indígena.

La *agenda indígena* tal como la concebimos remite precisamente a las configuraciones cambiantes de un espacio simbólico en el que se negocian las representaciones sociales. En su concepción más general designa el conjunto de procesos que explican por qué y cómo un tema es retomado por los medios de comunicación y llega a imponerse dentro del espacio público. El estudio de los procesos de agenda se interesa, pues, en las interacciones recíprocas que rigen las rela-

ciones entre todos los actores autorizados a expresarse públicamente sobre un asunto dado, y que por lo tanto contribuyen a la formulación de los problemas y debates.⁴

Por lo tanto, nos parece interesante acercarnos a la representación del indígena mexicano por medio de las relaciones que se establecen entre los principales actores de esa agenda. Esta perspectiva es más estimulante aún, puesto que hasta ahora no ha sido utilizada, a pesar de los numerosos estudios que en los últimos años se han hecho acerca de la cuestión indígena.

La ampliación de la agenda indígena: ¿Hacia el fin del monopolio del Estado de la definición del indígena?

La transformación de la representación del indígena revela un cambio histórico en México, que ocurre entre dos sexenios claves del periodo contemporáneo: el de Luis Echeverría y el de Carlos Salinas de Gortari. Aquellos dos mandatos presidenciales se distinguen, entre otras cosas, por el lugar político privilegiado que le otorgan a la cuestión indígena, así como por los esfuerzos de ambos gobiernos para tratar de orientar iniciativas independientes, pero sin renunciar completamente a su control sobre el proceso de organización social.

El sexenio de Luis Echeverría (1970-1976) ha sido caracterizado como el último intento de gobierno "populista", que llega a sancionar el agotamiento del modelo posrevolucionario. Bajo aquel mandato es también cuando aparecen las primeras organizaciones indígenas. A su vez, el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) coincide con la consolidación de la opción neoliberal, pero también con la firma y ratificación de la convención 169 de la *Organización Internacional del Trabajo* (OIT) en 1990 y un año después, con la revisión constitucional que reconoce el carácter pluriétnico de la nación mexicana.

⁴ Esta problemática, conocida como la "función de agenda" en la literatura sociológica norteamericana, fue desarrollada en torno a varias perspectivas analíticas. La primera, impulsada por autores como M. McCombs et D. Shaw, estudia la manera en la que los medios influyen las actitudes, representaciones y creencias políticas de la audiencia. La segunda, desarrollada por R. Cobb y C. Elder, se interesa en los procesos mediante los cuales los medios y la opinión pública inciden sobre la formalización y ejecución de las políticas gubernamentales. Ver McComb, M. y D. Shaw. "The Agenda-Setting function of Mass Media", en *Public Opinion Quarterly*, No. 36, 1972, pp. 176-187; así como Cobb, R. y C. Elder. "The Politics of Agenda-Building: an Alternative Perspective for Modern Democratic Theory", en *Journal of Politics*, No. 33, 1971.

Dentro de la perspectiva adoptada, la evolución histórica de la representación pública del Indígena implica principalmente cuatro actores, de los cuales cada uno ambiciona acceder al espacio público con el objetivo de promover su propia formulación de la cuestión indígena: el Estado, la corriente crítica de la antropología mexicana, las élites indígenas y los medios de comunicación nacionales.⁵

1. El Estado asimilacionista

El gobierno mexicano sigue siendo, a pesar de la crisis política a la que se enfrenta desde finales de los años 1960, el primer actor del indigenismo. Hay tres explicaciones principales de su preeminencia.

Primero, el Estado se beneficia de la larga "*curiosa y sintomática ceguera*" de la oposición política, cegada por los esquemas marxistas.⁶ Asimismo, mantiene una estrecha relación con el medio académico, más que nada a través del *Instituto Nacional Indigenista* (INI). Esta agencia intergubernamental creada en 1948, encargada de coordinar y aplicar políticas públicas a favor de las poblaciones indígenas, será durante mucho tiempo el vivero de los antropólogos mexicanos, pero también su principal oportunidad de trabajo. Por último, el Estado sigue gozando de lo que prácticamente sigue siendo un monopolio sobre la legitimidad de la intervención social.

Así es como, desde el "impulso populista" de Luis Echeverría hasta la "modernización liberal" de Carlos Salinas de Gortari, asistimos a una actualización permanente de las políticas gubernamentales en materia de cuestiones indígenas; se trata más específicamente de su adaptación paulatina a las transformaciones del contexto social.

⁵ Para simplificar el análisis descartaremos aquí a otros actores, quienes también se impusieron en el espacio público durante este periodo: los partidos políticos de oposición y la nebulosa de actores asociados con la "sociedad civil". Los primeros por mucho tiempo desconsideraron esta problemática. La integración de la cuestión indígena dentro de sus plataformas políticas es relativamente reciente y merecería un estudio aparte. En cuanto a la "sociedad civil", el concepto es demasiado problemático y polisémico para ser incluido tal cual en esta reflexión.

⁶ Citado en Bonfil Batalla, Guillermo. "Sobre la liberación del Indio", en *Nueva Antropología*, No 7, 1978, pp. 95-101.

2. Los antropólogos “guerrilleros” del pos 68

Los primeros ataques en contra del monopolio del Estado en la definición legítima del Indio mexicano aparecen entre ciertos antropólogos, provenientes de la llamada “corriente crítica”.

Históricamente, la antropología y el indigenismo mexicanos siempre han estado vinculados: como teorización de la posición de la sociedad nacional en cuanto a las poblaciones indígenas y como aplicación de las políticas públicas que se les destinan. Sin embargo, la generación de antropólogos que se afirma durante los sesenta introduce una profunda controversia dentro de la disciplina. Aquellos jóvenes universitarios, radicalizados luego de los eventos del 68, se unen alrededor de una misma denuncia: el carácter “colonialista” y lo obsoleto del modelo integracionista promovido por sus antecesores.

Esta divergencia de proyectos académicos y prácticos alimentará el debate entre antropólogos “orgánicos” y antropólogos “críticos” (a los que también se llamará “guerrilleros”) a lo largo de los años 1970 y 1980. Abrirá debates y espacios de discusión que al poco tiempo serán invadidos por los mismos indígenas.

3. La constitución de un actor indio autónomo

A su vez, los indígenas —excluidos tradicionalmente del debate indigenista— empiezan a dar y a escuchar su propia voz a partir de la segunda mitad de los años 1970. La valorización de la identidad étnica suena como un eco al “despertar indio” (Michel de Certeau) que puede observarse en toda la América Latina.⁷

Pero al contrario de las “reviviscencias” indígenas guatemaltecas, colombianas, ecuatorianas o brasileñas, el movimiento indígena mexicano aparece tardíamente en el escenario internacional. Concretamente, se estructura a finales de los ochenta, alrededor de una agenda política y comunicacional excepcional: la ratificación por México de la convención 169 de la OIT, el reconocimiento institucional del carácter

⁷ Para un análisis de este fenómeno continental, véase, entre muchos otros, los trabajos de Gros, Christian. *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social*, Editorial CEREC, Bogotá, 1991; así como Le Bot, Yvon. *Violence de la modernité en Amérique latine. Indianité, société et pouvoir*, Ed. Karthala, Paris, 1994.

pluricultural de la nación mexicana y la celebración del quinto centenario de la conquista de América.

Sin embargo, si privilegiamos el análisis regional, es posible distinguir tres procesos esenciales, que llevarán a partir de los inicios de los años 1970 a la formación de organizaciones indígenas locales y regionales independientes. Lo que primero se observa es la “etnicización” de las reivindicaciones agrarias de las poblaciones indígenas. Estas demandas, que hasta ese entonces eran defendidas por organizaciones campesinas, tienden a ser recuperadas por movimientos que reivindican de manera más explícita su identidad étnica. Por otra parte, ese mismo periodo corresponde a la emancipación progresiva de las organizaciones indígenas, creadas por y tradicionalmente integradas a las estructuras corporatistas del gobierno mexicano mediante el INI o la *Confederación Nacional Campesina* (CNC). En fin, el perfil socioeconómico del Indígena mexicano tiende a diversificarse. Este conquista nuevos espacios sociales y profesionales que hasta aquél entonces se reservaban a los sectores mestizos de la población y se vuelve más urbano.⁸

Las estrategias y los objetivos de las diversas organizaciones que componen el espectro del movimiento indígena mexicano obedecen, pues, a lógicas particulares, que sería reductor asimilar precipitadamente. Sin embargo, todas ellas reivindican un lugar y una participación activa en la formulación de las políticas indigenistas.

4. La “autonomización” de la prensa mexicana

Para terminar, la considerable discrepancia que separa las dos representaciones periodísticas del indígena nos remite a la transformación de la prensa nacional mexicana.⁹ Ésta se va a autonomizar progresiva-

⁸ Ver Burguete Cal y Mayor, Araceli. “Proceso hacia el empoderamiento indígena: la dimensión estructural de la autonomía regional en los Altos de Chiapas”, intervención en el marco del seminario *Campesinos y campesinas en Chiapas*, 16-17 de octubre de 1997, ECOSUR, San Cristóbal de las Casas.

⁹ Nos referiremos particularmente a cinco cotidianos nacionales: *Excélsior*, *El Universal*, *El Nacional*, *Unomasuno* (a partir de 1977) y *La Jornada* (a partir de 1984). El *Excélsior*, fundado en 1917, evita la originalidad editorial hasta los años 1970. Cooperativa bajo la dirección de Julio Scherer García (quien tiene que abandonar la dirección del periódico en 1976 bajo la presión del gobierno), este periódico adopta en aquel entonces una posición más crítica frente al poder. Hoy el *Excélsior* maneja una línea editorial relativamente plural pero conservadora. *El Universal* fue fundado en 1919. Su línea política sigue siendo cercana al gobierno. Los problemas financieros que enfrentó a finales de los 1960 fueron resueltos gracias a varios préstamos concedidos por la administración de G. Díaz Ordaz, haciéndolo aún más dependiente. *El Nacional* fue el órgano oficial del Partido Nacional

mente del poder gubernamental y, más que nada, lograr a pluralizar su discurso. Al contrario de la prensa europea o estadounidense y canadiense, sería abusivo decir que hoy en día la prensa mexicana ha conquistado una autonomía total para con el Estado. Sin embargo, esta dependencia tiende a expresarse más en términos económicos que mediante presiones políticas directas.

En el plano propiamente político, conviene enfatizar el proceso de emancipación emprendido por algunos periódicos mexicanos frente al control total y directo del Estado, inaugurado por Porfirio Díaz e institucionalizado por Lázaro Cárdenas. *Excelsior* (hasta 1976), *Proceso*, *Unomásuno* (hasta 1987) y *La Jornada* se convierten en referencias obligadas y participan activamente en la reformulación y en la pluralización del discurso del conjunto de la prensa mexicana. Ante un público cada vez más culto e informado, el militantismo incondicional y la ausencia de líneas críticas dentro de un periódico se vuelven sospechosos. Hasta *El Nacional*, órgano informativo del PRI desde 1929 debe resignarse ante la necesidad de una nueva definición de su papel frente a una “*sociedad nacional compleja y plural... cada día más exigente*”.¹⁰

En lo que se refiere al tratamiento de la cuestión indígena, la prensa mexicana también gana una nueva capacidad crítica. Al difundir las nuevas orientaciones y la promoción de las políticas indigenistas,¹¹ pero también los diversos discursos contestatarios y sobre todo al definir poco a poco una posición editorial autónoma al respecto. Así,

Revolucionario (PNR) desde 1929 y posteriormente del Partido Revolucionario Institucional (PRI) hasta septiembre de 1998. Su orientación sigue siendo oficialista a pesar de una tentativa de “democratización editorial” durante el sexenio de C. Salinas. *Unomasuno* nace en 1977 de la crisis de *Excelsior*. Diario de izquierda, independiente pero moderado, se dirige a un público universitario e intelectual. Hasta mediados de los ochenta se presenta como una alternativa crítica al resto de la prensa capitalina. *La Jornada*, finalmente, es creada en 1984 por un grupo de disidentes de *Unomasuno* que denuncia la deriva conformista de este último, así como la uniformización mercantil en general de la prensa cotidiana. Se caracteriza por sus marcadas posiciones de izquierda, de tendencia a menudo néocardenista.

¹⁰ Citado en Salinas de Gortari, Carlos. “Nuevo papel del Estado en la comunicación social”, en *El Nacional*, 9 de abril de 1992. Dentro de esta nueva perspectiva, Carlos Salinas nombra al ex director de *La Jornada* como nuevo jefe del periódico en 1990. El objetivo declarado es transformar la política informativa para hacerla más “transparente” y menos “servil” frente al poder político. En 1994, el presidente incluso decide vender *El Nacional* con el pretexto de “flexibilizar” su funcionamiento. De hecho, a partir de entonces Carlos Salinas piensa apoyarse en los diarios nacionales “plurales” para promover con mayor eficiencia la nueva imagen de su gobierno. Sin embargo, el contexto excepcional del 94 terminará obligando al Estado a renunciar deshacerse de su órgano informativo oficial. Habrá que esperar 1998 para que la publicación de *El Nacional* sea definitivamente suspendida.

¹¹ Ver Warman, Arturo. “Extrema pobreza de 5 millones de indígenas: Warman”, en *El Universal*, 5 de agosto de 1990. Arturo Warman, quien entonces dirigía el INI, insiste en la ausencia de discriminación institucional de dichas poblaciones, relativiza el analfabetismo y la desnutrición y denuncia la alarmante proliferación de sectas religiosas.

la prensa y los periodistas pasan paulatinamente de una posición de voceros oficiales a la de protagonistas activos en la formulación de la cuestión indígena.

Esta concepción dinámica y relacional de las diversas esferas del espacio público resulta útil para entender las mutaciones sufridas por la representación del Indígena en el México contemporáneo. Pero a la condición de ir más allá de nuestra observación inicial y de analizar con precisión las modalidades de las interacciones, complejas por naturaleza, entre los diferentes protagonistas de la cuestión indígena. Así la aparente metamorfosis de la imagen del Indígena debe ser matizada. ¿Cuáles son sus limitaciones y sus implicaciones? ¿Quién la difunde y quién la utiliza? Pero sobre todo, ¿resulta realmente efectiva la nueva representación del "Indígena-sujeto" dentro de la sociedad mexicana?

II. Una lectura crítica de la agenda indígena

La emergencia del movimiento indígena a nivel nacional coincide con una nueva definición de la indianidad. Ésta es recuperada y valorada, principalmente bajo la influencia de factores externos tales como los discursos científicos y periodísticos o las intervenciones políticas nacionales e internacionales. Al mismo tiempo, la prensa mexicana tiende a liberarse de la tutela del gobierno, debilitado por la crisis económica y obligado a relajar sus mecanismos de control.

1994, ¿ruptura o continuidades?

Por lo tanto, podemos ver un cierto paralelo entre la emancipación indígena y la de la prensa; el levantamiento zapatista marcaría la convergencia de ambos procesos de afirmación. Sin embargo, como vamos a verlo, las dinámicas respectivas de aquellos dos actores no obedecen a las mismas lógicas ni a la misma evolución.

1. La heterogeneidad de las representaciones del indígena mexicano

Al contrario de una idea bastante difundida, el EZLN no inventó la cuestión indígena ni tampoco la autonomía o la lucha de los pueblos indios por su reconocimiento. Asimismo, el conflicto chiapaneco no ha ampliado sustancialmente el margen de acción de la prensa nacional.

En realidad, la cuestión indígena había adquirido una visibilidad nacional mucho antes del conflicto chiapaneco. El levantamiento zapatista tan sólo vino a consolidar una toma de conciencia que ya había empezado entre los grupos de opinión sensibilizados al problema, o críticos por esencia frente al régimen. Por su parte, el “público nacional” no pudo escapar de la irrupción del indígena en los medios de comunicación. Sin embargo, sus opiniones al respecto, por numerosas y contradictorias que puedan ser, no han cambiado de manera radical después de 1994. Todavía hoy en día el abanico de las posiciones acerca de la cuestión indígena sigue siendo sumamente amplio y la mayoría de éstas son difundidas por la prensa.

El tema abarca, pues, un debate muy actual y polémico, lo que complica su análisis en la medida que dificulta la toma de distancia. La cuestión indígena, extremadamente politizada, se declina en la prensa mexicana para un público dividido, heterogéneo, fluctuante y que al cabo no está muy informado.

¿Una sociedad racista?

Por otra parte, a pesar de la gran visibilidad del Indígena, los prejuicios racistas persisten en la sociedad mexicana. Esto se puede observar en particular en ciertos sectores de las élites rurales y “periféricas”.¹² Pero también es cierto para sectores más amplios de la sociedad nacional.

¹² De acuerdo con Olivia Gall, las representaciones del indígena que caracterizan el discurso de la oligarquía chiapaneca se inscriben en la “*larga duración*” de un racismo que puede ser detectado desde el siglo XIX. Ver Gall, Olivia. “El racismo en el contexto de realidades nacionales y regionales diversas: discusión acerca de una propuesta teórica de análisis”, en *Anuario 1996*, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, 1997, pp.160-208. Y de la misma autora: “Elementos históricos y culturales del racismo en Chiapas”, intervención en el foro *Chiapas antes y después de Acteal: ideología y grupos de poder*, UNACH, SCLC, 6 de mayo de 1998.

Una encuesta hecha por el diario Reforma en 1995 entre 600 habitantes del Distrito Federal demuestra la permanencia de representaciones “racistas”, o al menos culturalistas. Casi la mitad (47%) de los entrevistados confiesa tener actitudes racistas. Los indígenas son designados como las primeras víctimas de la segregación (36%), muy por delante de los negros (9%) y de los judíos (4%). Más que nada, los adjetivos elegidos para calificar al indígena revelan la persistencia de poderosos prejuicios. En el mejor de los casos, el indígena es “sencillo, hospitalario y trabajador”. También tiene “costumbres”, rasgo que se valora en oposición con el mestizo “moreno”, quien aparentemente perdió sus tradiciones. Sin embargo, sus características siguen siendo predominantemente negativas: el indio es “pretencioso”, “agresivo”, “inculto”, “perezoso”, “racista” y “malinchista”. 22% de los entrevistados confiesan haber sido discriminados personalmente y 12% de ellos hubieran querido ser “más blancos”.¹³

Así, la permanencia de estereotipos negativos a lo largo del periodo estudiado sanciona los límites de nuestra propuesta inicial. El “peso de la mirada mestiza” de una sociedad cerrada (o que simula serlo) sigue pesando sobre las poblaciones indígenas.¹⁴ Y muchos acaban por negar sus orígenes para poder integrarse a la “comunidad imaginaria” (Benedict Anderson) que constituye la nación.

La irrupción del indígena en los medios de comunicacion...

De ahí que el año de 1994 corresponde antes que todo a la irrupción de la problemática indígena en los medios de comunicacion, sin que sus contenidos sean necesariamente distintos. En efecto, la nueva visibilidad que adquieren las poblaciones campesinas e indígenas con el levantamiento zapatista no conlleva una reformulación inmediata de su representación social, ni menos aun el derecho o la capacidad de incidir activamente sobre su definición.

El manejo periodístico de la cuestión indígena por *La Jornada* revela claramente esta tendencia. Desde antes del 94, *La Jornada* se distingue por la amplia cobertura que le da a la problemática indígena.

¹³ Citado en “Racismo a la Mexicana”, en *Reforma*, 17 de septiembre de 1995.

¹⁴ Entrevista con Enrique Pérez López, 16 de junio de 1998 en San Cristóbal de Las Casas.

Sin embargo, aun en las columnas de este cotidiano crítico y progresista, el indígena sigue correspondiendo a una imagen estereotípica, a menudo miserabilista. Si a partir del levantamiento armado *La Jornada* participa activamente en la construcción y difusión de un imaginario muy romántico del “Indio en lucha”, no llega a superar el marco restringido en el cual se inscribe tradicionalmente la condición indígena: que se trate de campesinos “explotados” o de “buenos salvajes rebeldes”.¹⁵

Nunca aparecen noticias sobre las actividades y las manifestaciones culturales que organizamos», se queja Enrique Pérez López. «Esa imagen como que no se vende. Para la prensa el indígena tiene que ser pobre y folklórico. Se lo muestra en su comunidad, pero nunca en la cabecera municipal. Usa botes de hule, lleva un paliacate y protesta». Y concluye: “Esa imagen es muy poderosa porque remite a aquel mito del buen salvaje. Pretende incluirnos a todos pero no es *para nada representativa*». ¹⁶

... ¿o la construcción de un Indígena mediático?

A pesar de todo la cuestión indígena se impone permanentemente en la actualidad nacional a raíz de la lectura que se hace del levantamiento zapatista. El indígena es elevado a la categoría de emblema de una nueva revolución social, y al mismo tiempo, transformado en un producto *marketing* por excelencia.

Por otra parte, algunos observan un cambio en los criterios para tratar los asuntos indígenas. “*Los interlocutores anteriormente privilegiados por los periodistas por su representatividad y por su formación política, ahora se han vuelto invisibles*”, comenta el corresponsal del semanario *Proceso* en Chiapas, Julio Cesar López Arevalo, “*las comandantes Trini o Ramona tienen mucho mas impacto mediatico, aun cuando no tienen mucho que decir*”.¹⁷

¹⁵ La polémica que se desató entre el 21 y el 26 de enero de 1994 entre la redacción de *La Jornada* y uno de sus colaboradores revela la fuerza y la legitimidad de los estereotipos difundidos por los periodistas. El escritor Luis González de Alba critica las dos imágenes del indígena que publica casi simultáneamente el periódico. Por una parte, denuncia la utilización de la expresión “hombres verdaderos” para designar solamente a los indígenas zapatistas. Según el escritor, este tipo de calificación contribuye a la reproducción de un etnocentrismo peligroso. Por otra parte, rechaza la interpretación cegradamente pro-zapatista y paternalista de un suceso que involucra a indígenas no zapatistas. Este artículo valdrá a Luis González de Alba una serie de duras críticas.

¹⁶ Entrevista con Enrique Pérez López, 16 de junio de 1998, San Cristóbal de Las Casas.

¹⁷ Entrevista con Julio Cesar López Arevalo, 6 de junio de 1998, San Cristóbal de Las Casas.

En enero de 1994, el movimiento campesino-indígena también trata de abrirse una brecha en la actualidad nacional, principalmente mediante la constitución del *Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas* (CEOIC). Pero las líneas editoriales prefieren a los indígenas enmascarados y armados, y se apoyan antes que todo en los prejuicios de siempre. “Nosotros los indígenas servimos para matarnos entre nosotros, para que los periodistas puedan tomarnos fotografías y venderlas”, comenta con ironía Juan Gallo, pintor indígena.

En efecto, la frontera entre los compromisos ideológicos y las políticas comerciales se vuelve ambigua en el caso de ciertos periódicos. Si *La Jornada* —y con ella buena parte de la prensa mexicana— contribuyen a proyectar la cuestión indígena dentro del debate político, tampoco hay que olvidar que desde 1994 Chiapas representa un buen mercado. El indígena, de preferencia zapatista, se ha transformado en un verdadero negocio para muchos medios de comunicación.

Finalmente, la construcción simplificada e idealizada de su imagen casi siempre escapa al indígena, quien por lo general desconoce las reglas del juego mediático.¹⁸ La Iglesia, la izquierda mexicana, la “mala conciencia europea o criolla” y los periodistas siguen formulando las distintas representaciones según sus propios criterios y percepciones del mundo. Así, como lo hacen notar con ironía José López Arevalo y Francisco Báez Rodríguez, para muchos de sus colegas el indígena rebelde representa el “nuevo proletario”, llamado a cerrar la brecha ideológica que se abrió con la caída del muro de Berlín y del bloque soviético.¹⁹

Sin ir tan lejos en nuestras afirmaciones, conviene interrogarnos sobre los intereses subyacentes a esta propulsión mediática del indígena. Destaquemos también que poco a poco el indígena está aprendiendo a instrumentalizar su propia representación mediática.

En resumidas cuentas, el año 1994 cristaliza un proceso que inició por lo menos desde finales de los 1980. Mientras ciertos temas se vuelven tabus, otros son proyectados sobre el espacio público, como el reconocimiento de los derechos consuetudinarios y la autonomía política.²⁰ Así, más que de una simple mediatización de la temática

¹⁸ Para una reflexión estimulante sobre esta temática, ver Champagne, Patrick. “La vision médiatique”, en Bourdieu, Pierre: *La France parle*, Ed. de Minuit, Paris, pp. 61-79.

¹⁹ Entrevista con José López Arevalo, periodista y fundador del semanario chiapaneco *Estesur*, 15 de junio de 1998, Tuxtla Gutiérrez y Francisco Báez Rodríguez, en *Etcétera*, No. 55, 17 de febrero de 1994.

²⁰ Ver Mattiace, Shannan. “Zapata vive!: the EZLN, indigenous politics, and the autonomy movement in Mexico”, en *Journal of Latin American Anthropology*, No 3-(1), 1997, pp. 32-36.

indígena o de una verdadera reformulación de su representación pública, se trata de una transformación de la *agenda indígena*. Esta se abre a nuevos actores que se imponen poco a poco en el proceso de formulación de la cuestión indígena en México.

2. La prensa mexicana antes y después de 1994: Un lento proceso de emancipación

Algo similar sucede con la emancipación de la prensa escrita mexicana. Para muchos, 1994 constituye una ruptura histórica al respecto. Sin embargo, en realidad el levantamiento zapatista solamente revela una mutación mucho más profunda, que se remonta a los años setenta. Si la prensa chiapaneca sufre efectivamente una profunda redefinición de su funcionamiento y de sus relaciones con el gobierno estatal, la prensa nacional ya había iniciado su transformación por lo menos desde la creación de *Proceso*, en 1976.

En efecto, en los últimos años la sociedad mexicana se había vuelto sumamente exigente respecto a la libertad de expresión y al derecho a la información. La audiencia de la prensa escrita —por restringida que ésta sea— conforma un sector importante de la opinión pública, muy familiarizado con el pluralismo y dispuesto a movilizarse para defenderlo.²¹ En un país que reivindica su entrada a la modernidad e inicia su democratización, la libertad de opinión es erigida en un principio político fundamental. Sin embargo, si el levantamiento zapatista viene a confirmar la apertura del espacio público, su cobertura sensacionalista también sanciona las limitaciones y los excesos de la práctica periodística.

Las limitaciones de la práctica periodística

El primero de enero de 1994, la prensa mexicana se enfrenta a una situación inédita y singular: un levantamiento protagonizado por miles de campesinos e indígenas, un grupo armado desconocido y una guerra de unos cuantos días. Ante la ausencia relativa de una censura militar, ante la profusión de una cantidad impresionante de información

y ante la confusión generalizada la independencia, el profesionalismo y la ética periodísticas tendrán que encarar un reto mayor.²²

Según Raúl Trejo Delabre, el conjunto de la prensa —con todas sus tendencias ideológicas— contribuye a amplificar y a distorsionar la situación. Los 15 primeros días del conflicto corresponden a un periodo de imprecisión total. ¿Son los insurgentes verdaderamente indígenas? ¿Han sido éstos manipulados por profesionales de la violencia? ¿Hubo bombardeos sobre poblaciones civiles?

Las interpretaciones contradictorias se multiplican, sin ser debidamente argumentadas ni documentadas. La actualidad va demasiado rápido. Y el rigor y el distanciamiento crítico ceden a las especulaciones, al sensacionalismo y a todo tipo de militantismos. Actitudes que denunciara con vehemencia Octavio Paz en su revista *Vuelta*, algunas semanas después de la tormenta.²³

Pero si los intelectuales multiplican las denuncias sobre los excesos de la prensa, la opinión pública tampoco renuncia a su capacidad crítica. A su manera, ésta activa sus propios “mecanismos de defensa” frente a las versiones simplistas que difunden los medios sobre el levantamiento, empezando con la incredulidad. Una encuesta realizada entre 1.000 habitantes del Distrito Federal por el cotidiano *Reforma* indica que 66% de ellos piensan que la información sobre el conflicto “no es objetiva”, y 56% creen incluso que es “falsa”.²⁴

En las semanas siguientes se observa un fenómeno inverso. El final de los enfrentamientos y el repliegue del EZLN anuncian una penuria de información espectacular. Para nutrir a sus lectores hambrientos, los periódicos desatan una verdadera cacería para conseguir entrevistas exclusivas con el subcomandante e identificar a Marcos. Este periodo también corresponde a la cristalización y a la radicalización de las distintas posiciones editoriales. Mientras *El Nacional* asume descaradamente su papel de órgano oficial, *La Jornada* se compromete explícitamente a favor de los insurgentes,²⁵ a tal grado que Raúl

²¹ Para no citar más que un ejemplo, recordemos la importante movilización del conjunto de la clase política e intelectual mexicana en apoyo a *La Jornada*, cuando esta publicación fue víctima de una campaña anónima de intimidación a finales de febrero de 1994.

²² Ver Achabbar, El Hassad. “Hubo hyper información”, en *Revista Mexicana de Comunicación*, No 34, abril-mayo de 1994, pp. 56-63.

²³ Ver Paz, Octavio, en *Vuelta*, No 208, marzo de 1994.

²⁴ Citado en *Reforma*, 20 de marzo de 1994.

²⁵ Ver Florence Toussaint. “De testigos a protagonistas”, en *Revista Mexicana de Comunicación*, No 34, abril-mayo 1994.

Trejo Delabre hablará de una “retro-alimentación” entre el cotidiano y el movimiento armado.²⁶

En efecto, *La Jornada* —“más zapatista que el mismo gobierno rebelde de transición” según el propio “gobernador en rebeldía”—²⁷ desarrolla la cobertura más importante sobre el conflicto armado. Sus corresponsales mantienen relaciones privilegiadas con los insurgentes (el corresponsal de *Proceso* en Chiapas califica al periodista Hermann Bellinghausen como el “John Reed de la revolución zapatista”), y se benefician a su vez de la estrategia de comunicación del EZLN. Junto con *Proceso*, *El Financiero* y *Tiempo*, reciben en exclusividad los comunicados zapatistas, y es el único periódico en publicarlos todos sistemáticamente, en su integridad. Después de sufrir una grave crisis interna que provoca la salida de un grupo disidente (que creará el cotidiano *Reforma*) a principios de los noventa, *La Jornada* parece encontrar finalmente su público. Sus ventas se multiplican por tres entre el primero y el trece de enero de 1994,²⁸ y su imagen se redefine y se dinamiza. Pero no es una excepción. La prensa nacional en su conjunto —que representa una fuente de información más completa que los medios audiovisuales— ve aumentar sus tirajes con la crisis política de enero y febrero de 1994.²⁹

En pocas palabras, la experiencia chiapaneca confirma el nuevo margen de maniobra de la prensa nacional, así como su posición y su autonomía creciente dentro del espacio público mexicano. Por otra parte, también hay que reconocer que más allá de los excesos que se observaron durante los primeros meses del conflicto armado, *La Jornada* y la prensa mexicana en su conjunto condenaron y rechazaron unánimemente la violencia política. De igual forma, los periódicos nacionales contribuyeron a llamar la atención sobre muchos de los problemas sociales que habían sido relegados hábilmente a un segundo plano por el salinismo. Pero sobre todo, contribuyeron a la afirmación del movimiento zapatista en el espacio público mexicano.³⁰

Por todas estas razones, es preciso relativizar el impacto real del levantamiento zapatista sobre la representación mediática del indígena y sobre la situación de la prensa mexicana. El año 1994 fungió más

²⁶ Citado en Raúl Trejo Delabre. *La comunicación enmascarada*, Ed. Diana, México, 1994, p. 352.

²⁷ Entrevista con Amado Avendaño Figueroa, 28 de junio de 1998, San Cristóbal de las Casas.

²⁸ Citado en “Esta edición consta de 164.000”, en *La Jornada*, 13 de enero de 1994.

²⁹ Ver Achabbar, El Hassad, *Op. Cit.*, pp. 56-63; y Trejo Delabre, Raúl, *Op. Cit.*, p. 72.

³⁰ *Ibid.*, pp. 27-85.

bien como el revelador de una serie de procesos iniciados a partir de los setenta. Simultáneamente, al sacar a la luz pública la emancipación de diversos actores sociales frente al Estado mexicano, el levantamiento zapatista también mostró algunos de sus principales límites.

III. Reformulando la agenda indígena

Hasta el momento, hemos tratado de privilegiar el papel de dos actores emergentes de la agenda indígena: la prensa crítica y el movimiento indígena independiente. Durante las tres últimas décadas, ambos se beneficiaron de la ampliación del espacio público mexicano. Sin embargo, no hay que subestimar las múltiples dependencias que siguen pesando sobre los diversos protagonistas de la cuestión indígena. Ya sea mediante sus políticas indigenistas o a través de su considerable capacidad de representación y de mediación, el Estado mexicano sigue siendo un actor ineludible en la formalización de la agenda indígena. Esta observación nos incita a revisar de manera más crítica el papel efectivo del movimiento indígena y los límites de la “emancipación” de los medios de comunicación.

1. El movimiento indígena en cuestión: Potencial y límites de un actor social en gestación

A pesar de su gran visibilidad y dinamismo, no se debe sobrestimar la capacidad de acción del movimiento indígena mexicano. Primero, porque se trata de un movimiento sumamente heteróclito, cuyas reivindicaciones son abanderadas por una amplia gama de organizaciones con las más diversas expresiones y orientaciones políticas.³¹ De acuerdo con Sergio Sarmiento Silva, la especificidad de estas organizaciones étnicas se relaciona con su estrategia de lucha agraria, ya que sus demandas tienden a radicalizarse cuando éstas “se indianizan”, y cuando se da una “identificación de la tierra con un patrimonio territorial”. Así, Sarmiento distingue tres niveles de organización indígena: el local (el “más anárquico” pero también el más efectivo); el regional

(el “más prometedor”); y el nacional (el “más político”, pero también el “más problemático”).³²

En cambio, refiriéndose a la situación en Chiapas, Enrique Pérez López advierte que hoy en día la gran mayoría de la población indígena no está consciente del contenido positivo y de las potencialidades de la indianidad. Mucho menos estaría preparada para una larga movilización política, ya que las secuelas de la discriminación y del etnocentrismo siguen conjugándose para preservar los monopolios de intermediación con el “exterior”, monopolios mantenidos antes que todo por pequeños grupos de líderes locales.³³ Por lo tanto, es válido interrogarse sobre la existencia de un movimiento indígena mexicano en el nivel nacional. Al respecto, muchos parecen escépticos.

Sin pretender resolver este espinoso y polémico debate, cabe destacar que el movimiento indígena aún es reciente en México. Antes de 1995, prácticamente no tenía acceso directo al espacio público,³⁴ y por lo tanto, su influencia sobre el discurso oficial y sobre su propia representación social era muy reducida. Para dar solamente un ejemplo, la revisión constitucional del artículo 4º fue una iniciativa del gobierno mexicano, que quería adaptar su legislación al convenio 169 de la OIT, y que sobre todo deseaba renovar su imagen internacional de país progresista. En efecto, el debate parlamentario que se abrió en torno a esta revisión fue antes que todo simbólico. Rápidamente, la oposición tuvo que retirar su propuesta para discutir la del ejecutivo. Según Margarito Xib Ruiz, secretario general del *Frente Independiente de Pueblos Indígenas* (FIPI) y diputado federal del *Partido Revolucionario Democrático* (PRD) en aquel entonces, las negociaciones se limitaron a algunas “comas estratégicas”, e incluso aquellas fueron finalmente rechazadas por el gobierno.³⁵ En 1994 la definición de la agenda indígena escapa nuevamente a las organizaciones indígenas, para subordinarse a la dinámica del conflicto armado que opone el Ejército Zapatista al Estado mexicano.

³¹ Ver Sarmiento Silva, Sérgio. “Movimientos indígenas y participación política”, en Warman, A. y A. Argueta (coords.). *Nuevos enfoques para el estudio de las etnias indígenas de México*, UNAM-Porrúa, México, 1991, pp. 392-409.

³² *Ibid.*, p. 398.

³³ Entrevista con Enrique Pérez López, *Op. Cit.*

³⁴ En efecto, existe hoy en día muy pocos medios indígenas. Se trata sobre todo de experiencias locales, dependientes del Estado (INI) o de organizaciones no gubernamentales (por ejemplo, la revista *Indios*, del *Consejo de Representantes de los Altos de Chiapas* (CRIACH)).

³⁵ Entrevista con Margarito Xib Ruiz, 3 de agosto de 1998, San Cristóbal de las Casas.

Finalmente, muchas de las vertientes del movimiento indígena mexicano siguen dependiendo estrechamente de las estructuras corporativas e institucionales de las que surgió. Es bien sabido que la mayoría de los líderes indígenas fueron promovidos en algún momento por organismos gubernamentales, tales como el INI o la SEP, con los que preservan a menudo relaciones privilegiadas. Las escuelas de educación bilingüe y promoción rural, donde se capacitaron los promotores culturales, se transformaron así en verdaderos centros de formación para las nuevas élites locales y regionales. Estos sectores suelen reproducir a su vez muchas de las ideas, actitudes y valores, pero sobre todo, muchas de las prácticas de control social que caracterizan el modelo dominante. No sin cierta ironía, Olivia Pineda los ha llamado los “líderes prefabricados” del sistema político.³⁶

Así, el movimiento indígena mexicano todavía tiene poco peso dentro del espacio público y apenas logra incidir sobre el discurso oficial y las principales orientaciones políticas. Por otra parte, muchos de sus dirigentes están vinculados con diversas instituciones públicas. Sin embargo, como actor colectivo el movimiento indígena incrementa poco a poco su capacidad organizativa y propositiva, adquiriendo progresivamente un lugar propio dentro de la agenda indígena.

2. ¿Una prensa “subdesarrollada”?

A su vez, los procesos de ampliación del espacio público y de autonomización de la prensa mexicana tienen que ser matizados. En efecto, no se deben subestimar las dependencias estructurales de la prensa escrita frente al gobierno. Así, la apertura progresiva del espacio público tiene que ser abordada a partir de las trayectorias específicas de actores individuales, ya que cabe distinguir el funcionamiento efectivo de la prensa de la formación de una opinión pública exigente y crítica.

Empecemos con los problemas estructurales que limitan la autonomía de la prensa mexicana. Tanto en 1976 como en 1989, el estado se preserva la prerrogativa de intervenir directamente en los asuntos

³⁶ Ver Piñeda, Luz Olivia: “Maestros bilingües, burocracia y poder político en los Altos de Chiapas”, en Viqueira, J.P. y M.H. Ruz (eds.): *Chiapas, los rumbos de otra historia*, UNAM, México, 1995, pp. 279-300.

internos de los cotidianos nacionales. Así, tal como había fomentado la rebelión contra el ex director del Excélsior Julio Scherer, el gobierno financiará —más de diez años después— la salida de Becerra de *Unomasuno*.

Pero la publicidad oficial sigue siendo un medio mucho más sutil para presionar a las empresas periodísticas, sobre todo a nivel regional. En Chiapas, por ejemplo, la publicidad gubernamental constituye cerca del 70% del presupuesto de los periódicos estatales.³⁷ El monopolio gubernamental sobre la distribución del papel es otra arma poderosa desde 1935.³⁸ Ambos medios de presión se utilizan tanto para sancionar como para manipular. En efecto, como lo ha venido haciendo con ciertos partidos políticos en el pasado, el gobierno mexicano subvenciona a muchos de sus opositores con el fin de controlar mejor los espacios de contestación, según el dicho “lo que resiste, apoya”.

En cuanto al ejercicio práctico del periodismo, el Estado dispone de una amplia gama de medios de presión: De la intimidación directa a la subordinación negociada. La intervención de llamadas telefónicas, las amenazas y los robos son comunes. Sin embargo, como lo hace notar Juan Balboa, el gobierno rara vez ataca de frente, pues posee una verdadera capacidad de convicción: el poder. Así, la cooptación sigue siendo la manera más elegante de “recompensar” a las plumas más críticas. En 1991, el gobierno chiapaneco fagocitó literalmente el equipo de redacción de la revista *Ámbar*, después de haber tratado, en vano, de detectar incoherencias financieras en esta asociación. Cinco de los ocho miembros fueron recuperados con proyectos o cargos en diversas instituciones gubernamentales, tales como la dirección de una emisora de radio regional, de un centro de investigación, o aun, de un atractivo cargo político. La desarticulación de la redacción acabó con el proyecto periodístico autónomo y crítico.³⁹

La práctica del “chayote” también parece bastante generalizada en la profesión. Ninguno de los periodistas que entrevistamos admitió percibirlo, pero todos advierten que casi nadie escapa a la tentación. Los bajos salarios lo explican por sí mismo. Los periodistas más conocidos y los corresponsales son los mejor pagados, con sueldos entre 8 mil y 15 mil pesos mensuales. Pero la gran mayoría recibe entre

³⁷ Entrevista con José López Arevalo, 15 de junio de 1998, Tuxtla Gutiérrez.

³⁸ Ver Jiménez-Ottalengo, Regina. “El perfil de los medios de difusión masiva en México”, en *Revista Mexicana de Sociología*, 1975, pp. 609-625.

1.500 y 3 mil pesos, reduciéndose a medida que aumenta la distancia con la capital. Por ello, en la prensa regional el “chayote” es una práctica casi institucionalizada. En ciertos casos extremos, los reporteros son remunerados exclusivamente por las personalidades que entrevistan y de manera general, perciben retribuciones complementarias para no atacar aquellas personas inscritas en las famosas listas, elaboradas a menudo por el mismo gobernador del estado (entrevistas con varios periodistas).

Pero, más allá de este tipo de dependencia económica, los periodistas dependen del Estado por razones profesionales, ya que éste constituye su principal fuente de información. Y a la manera de Scherer y Echeverría en sus mejores momentos, una “colaboración” entre el gobierno y la redacción de un periódico puede constituir la garantía de jugosas exclusividades editoriales. Más de quince años después, Julio Scherer y Carlos Salinas también mantuvieron relaciones muy cordiales, para no decir estratégicas.

Así, el “subdesarrollo” de la prensa mexicana, conforme a la expresión de José López Arevalo, se relaciona antes que todo con la relativa debilidad de la profesión frente al Estado y la “auto-censura” sigue siendo el síntoma de una constante búsqueda por equilibrar los intereses editoriales con las presiones gubernamentales y con los grupos de poder económicos.⁴⁰ De esta forma, la prensa se adapta a nuevas lógicas comerciales sin conquistar una autonomía definitiva frente al poder político.

Sin embargo, esta visión tiene que ser matizada. Efectivamente, sería reductor concebir los medios escritos como un conjunto homogéneo o monolítico. De Julio Scherer a Carmen Lira Saade, la evolución de la prensa mexicana ha estado íntimamente relacionada con las trayectorias de destacadas personalidades y con convergencias redaccionales. La importancia de los equipos y de los periodistas especializados —que suelen alternar entre los principales periódicos— en cuanto al contenido de las grandes ediciones nacionales fue señalada invariablemente por todos nuestros interlocutores.

³⁹ Entrevista con Juan Balboa, 20 de junio y 25 de julio de 1998, San Cristóbal de las Casas.

⁴⁰ Ver Granados Chapa, Miguel Ángel. *Excelsior y otros temas de comunicación*, Ed. El Caballito, México, 1985.

La preeminencia del Estado

Pero si la ampliación y la “autonomización” del espacio público merecen ser destacadas, no por ello podemos pasar por alto la importancia central del Estado mexicano en la formulación de la representación “legítima” del indígena.

En efecto, a pesar de su profunda reestructuración a raíz de la crisis política y económica que sufre el país desde finales de los sesenta, el Estado sigue siendo el actor principal del espacio público mexicano. También sigue siendo el interlocutor privilegiado de la sociedad nacional y el líder de la *agenda indígena*. Esto gracias a su capacidad de adaptación, así como a los vínculos simbióticos que conserva con los otros actores del debate: los medios antropológicos, mediáticos e indígenas.

Eso no significa que su hegemonía no sea cuestionada crecientemente. La cuestión indígena, que por mucho tiempo ocupaba un lugar subalterno en el escenario político, revela día tras día la presencia de nuevos protagonistas. Y el Estado, a pesar de ser el actor predominante de la agenda indígena, está obligado a reconocer y a admitir poco a poco las interpretaciones de sus interlocutores. Se establecen así nuevas relaciones de poder, en el seno de un espacio público ampliado, en constante redefinición.

La representación social del indio como apuesta política: la agenda indígena y la lucha por su formulación pública (a modo de conclusión)

Como lo observamos a lo largo de esta reflexión, la construcción de dos tipos-ideales del indígena mexicano enfrenta un obstáculo mayor: La coexistencia durante todo el período estudiado de una multiplicidad de imágenes referenciales contradictorias. Si bien podemos observar la afirmación de una corriente de opinión que valoriza los contenidos de la indianidad, los prejuicios discriminatorios que estigmatizan los particularismos indígenas siguen persistiendo en el imaginario nacional, tanto en 1970 como en 1994. Así, más que buscar un tipo-ideal, tal vez convendría privilegiar la dimensión dinámica y

heteróclita de la representación mediática del indígena, inscribiéndola en el seno de la *agenda indígena*.

En efecto, una representación social no es ni objetiva, ni estática, por lo que difícilmente se puede aislar de un contexto específico. De acuerdo a Pierre Bourdieu, se trata más bien de un campo de poder, conflictual y fluctuante: el resultado, en un momento dado, de la confrontación simbólica por la imposición de una definición legítima de la realidad social. La capacidad de representar, o de definir, constituye siempre una "apuesta", ya que mediante un "*acto de magia social*" puede contribuir a "*producir lo que designa*".⁴¹

El caso del indígena ilustra claramente este proceso de constante redefinición social. Como lo advertía Guillermo Bonfil Batalla, las poblaciones prehispánicas fueron "convertidas en indias" por el nuevo sistema político y ideológico colonial. Dicha categoría genérica se define en oposición con la sociedad mestiza.⁴² Así, mediante un "*acto de institución social*", el indígena se transforma en la antítesis del Español. Se trata, pues, de una clasificación práctica elaborada por un grupo dominante, articulada en torno a criterios "objetivos" de reconocimiento (en nuestro caso incluso podemos hablar de estigmas) y orientada hacia la reproducción de la organización social.

Revalorizando el estigma inicial pero reinscribiéndolo dentro de las fronteras sociales de la sociedad dominante, el indígena contemporáneo trata de invertir el sentido de una categoría colonial sumamente poderosa, ya que remite directamente a la fundación simbólica de la mexicanidad. Así, a contracorriente de la historia, después de haber sustentado la afirmación de la nación mestiza, el indígena es recuperado para cuestionar el proyecto asimilacionista del Estado republicano posrevolucionario, en plena crisis.⁴³

La reinterpretación positiva de la indianidad tiene, pues, un carácter eminentemente político e instrumental. Margarito Xib Ruiz, líder del *Frente Independiente de Pueblos Indígenas* (FIPDI), admite recurrir al término como instrumento de cohesión y acción política.⁴⁴ Enrique Pérez López, por su parte, se dice indígena, pero quisiera ser un "in-

⁴¹ Citado en Bourdieu, Pierre. "La force de la représentation", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1980, versión reproducida en Bourdieu, Pierre: *Ce que parler veut dire*. pp. 135-161.

⁴² Ver Bonfil Batalla, Guillermo. "Sobre la liberación del indio", en *Nueva Antropología*, No 7, 1978, pp. 95-101.

⁴³ Ver Favre, Henri: *L'indigénisme*, Ed. PUF, Paris, 1996.

⁴⁴ Entrevista con Margarito Xib Ruiz. Textualmente: "*Nosotros no somos ni indígenas ni indios. Somos pueblos. El Indio es un instrumento...*".

dígena moderno". Este ideal nos remite a un nuevo tipo de indígena, finalmente "incorporado" a la sociedad, pero sin haber abandonado su cultura, ni haber sido "manipulado" desde el exterior. Sin embargo subraya que "*ser indígena es algo muy difícil*".⁴⁵

En pocas palabras, hoy en día la lucha por la definición de las identidades indígenas se lleva a cabo dentro de un espacio público ampliado y diversificado. La prensa, y los medios de comunicación en general, adquieren una importancia creciente y una capacidad de difusión multiplicada. El indígena mexicano se beneficia así de una posibilidad inesperada para conquistar una legitimidad simbólica sin proporción con su posición efectiva en las relaciones de poder. Una legitimidad que podría permitirle, a su vez, imponer una representación del Indio que le sería, por fin, socialmente favorable.

45 Enrique Pérez López, *Op. Cit.*

ENTRE EL DESAFÍO Y LA IMAGINACIÓN (O DE CÓMO SE ESCULPE EL FUTURO EN LA CHIAPAS INDIA)¹

PILAR R. GIL TÉBAR*

La sociedad no es una sustancia
sino una serie de acontecimientos

John Beattie

Imágenes abstractas de autónoma existencia son las que, virtualmente, evoca el concepto de organización social. Hacer referencia al mismo conlleva, de un modo casi inevitable, proyectar un edificio-arquetipo construido sobre fundamentos epistemológicos de una depurada naturaleza ideal. Ese edificio *perfecto*, sin fisuras, al que diera vida el paradigma funcionalista, a pesar de su demostrada inaplicabilidad, continúa conservando el *fascinante* efecto que le confiere ser portador de un modelo nítidamente definido y, por eso mismo, cerrado, donde el *desorden* y el *caos* no tienen cabida. Un modelo, por tanto, en el que

¹ Toda la información vertida en este artículo, está inspirada en el trabajo de campo etnográfico que realicé en *Paraíso*, una comunidad de Oxchuc, durante 1995 y 1996. Asimismo, está extraída de mi tesis doctoral titulada: *Haciendo juntas el camino. De mujeres e iglesia en Chiapas: esbozo de un movimiento*.

* Universidad de Huelva, España.

la complejidad real, resbaladiza y caleidoscópica, queda resumida por el mandato de rígidos parámetros teóricos.

Tal modelo inspira, además, una construcción social que pareciera atravesar los tiempos, desafiando reveses y manteniéndose externa e independiente a la acción de los hombres que en ella habitan. Consiguientemente, en esa tarea de definición de la trama organizativa de una sociedad, al cariz repleto de abstracción viene a sumarse un estático determinismo estructural. Esa constricción social, de aires durkheimianos, aplicaría su firmeza y su solidez sobre las actividades de los individuos, *encarcelándolas* en los límites de la armonía unidimensional. Extirpando a esos individuos su capacidad como creadores para reducirlos a criaturas pasivas y sumisas.

Una armonía que es concebida como la principal garantía que asegura la articulación del todo social, de un modo integrado, en el que las partes conforman un engranaje de piezas interdependientes que, al funcionar de manera ordenada y en continuo proceso de readaptación recíproca, contribuyen a que ese todo sea percibido, desde fuera, como una perfecta unidad sistemática.

Como unidad sistemática, se manifiesta suficiente y acabado en sí mismo e impermeable, incluso, a la variable cronológica. El inalterable equilibrio que actúa como hilo comunicador entre las partes, aporta el colorido estático que ha de desafiar la erosión provocada por el tiempo. Tal inmovilidad brota de los consensos básicos e incontestables que representan los puntales necesarios para asegurar el mantenimiento y la supervivencia de la maquinaria social.

No obstante, la experiencia cotidiana y viva no deja de presentarse tozuda a la hora de hacer evidente que los sistemas cerrados, perfectos en sí mismos, estáticos y armónicos hasta el hermetismo, son representaciones ideales —podríamos decir utópicas— de esa experiencia, que sólo disfrutan de existencia *real* en el refugio de las torres de marfil.

Lejos de someterse a ese discurso fosilizador —intuido y diseñado por las idealizaciones teóricas funcionalistas— los grupos indígenas mayas han venido demostrando, a lo largo de todo su devenir histórico, una extraordinaria capacidad de transformación, no sólo para acomodarse a los nuevos entornos sociales, sino también para configurar alternativas propias. Transformación que no pocas veces ha estado teñida por altas dosis de conflicto. No en vano, han sido los momentos

conflictivos, los que han servido como impulso a tales procesos de cambio. Basta, para ello, pasear la mirada por la historia chiapaneca salpicada de abundantes sucesos, sonoros o silenciosos, que propiciados desde dentro o provocados desde fuera, o bien facilitando la confluencia de ambas posibilidades, han desembocado finalmente en una nueva construcción social.

Desafiando y rompiendo el mito de la *etnia anquilosada*, los grupos mayenses de Chiapas deshilan retazos del pasado y esculpen realidades posibles. Referirse a la etnia anquilosada es escudriñar selvas para descubrir testigos que hablen de la vida que fue. Y al ser nombrada, la vida pretérita quiere renacer, vivir. Un continuo mirar a lo lejos, hacia atrás, hermoso por el esplendor que ni el tiempo vestido de ruina aja, ha estado consciente o inconscientemente dictando, orientando, las representaciones que se empeñan en buscar el pasado en el presente para prestarle consuelo o, quizás, en el futuro para eludir mirar de frente el paisaje resquebrajado por la ignominia. Pasado y futuro como evanescentes categorías, atractivas por su imposibilidad de ser embotelladas, adquieren paradójicamente la naturaleza estrecha requerida para encorsetar el presente en la rigidez. Un presente que reconstruye el pasado como modelo perdido no se sabe bien por qué, y que desvía las miradas hacia edades doradas que, a veces, parecen soñadas. Reconstrucción que se empeña en encontrar su prolongación en el futuro para completar el ciclo sagrado. Cíclicamente pues, sin cambio, para evitar o, tal vez, para ocultar las rupturas que el presente exhibe en su impertinente desnudez.

¿Quiénes son los mayas?, me preguntó Irene² inundada por una infinita curiosidad, a la vez que redondeaba las tortillas del día. *Dicen que los mayas vivieron allá en Palenque, en grandes casas que casi le hacían cosquillas al cielo. Dicen que eran señores poderosos adornados con plumas de colores recorriendo el arco iris. ¿Dónde están los mayas?*, vuelve a pedirme Irene que inquiera. Haciendo mía su incertidumbre, le pregunté, ¿y tú, Irene, eres maya? *No, los mayas no sé dónde están, yo soy pobre.*

Irene nació hace cuarenta años en una finca de Ocosingo. Su madre, del tzeltal Oxchuc, no conoce ni un sólo sonido castellano. Su padre,

² Todos los nombres que hacen referencia a personas y lugares, que aparecen en *cursiva*, son ficticios. No así, las realidades que representan. De este modo, trato de responder a la confianza que antes depositaron en mí.

el finquero que no cesaba de arrimarse y usar a la mujer sin alfabeto *castilla*, le dejó como herencia un apellido postizo que no pertenece a ningún clan, y un semblante que le impide negar que el gran señor que le dio vida no es su padre sino su dueño.

Irene vive en *Paraíso*, una aldea de apenas setecientos habitantes, cuyo territorio se disputaron Oxchuc y Ocosingo, aunque ambas cabeceras la abandonaron a su suerte fronteriza. Setecientos descendientes de mozos baldíos que yacen pacientemente en el seno profundo de la tierra sobre la que, con obligada paciencia, esparcieron sus vidas. Gota a gota, *Paraíso* fue brotando y, allá, la *primer escuelita* se convertiría en el primer símbolo de su libertad recortada. Gota a gota de sudores y pesares, los descendientes de baldíos lograron comprar la tierra al dueño de la mujer sin alfabeto *castilla*, al *tatik* de los mozos de futuro estéril.

La primera escuelita se estrena con un maestro perseguido y acosado por las guardias blancas del *tatik* receloso. *No muy le gusta al tatik que haiga maestro; el maestro comparte ideas y los baldíos no deben tener pensamiento en el corazón.* Así cuenta *el José*, el esposo de *la Irene*, y así también cuenta *la Rosa*, la maestra *tzeltal* que siempre se atavía con su huipil *oxchuquero*. Bien duros fueron aquellos días en que *Paraíso* empezó a dibujarse sobre la tierra, porque ya desde antes, desde mucho antes, latía en las palabras de los mozos de porvenir vacío.

Paraíso nace en la cúspide de un cerro pedregoso y difícil, seco y más seco. No hay agua en *Paraíso*. *Bien duro es caminar poniendo su pie en la pura piedra dos horas, para cargar su agua en su cántaro,* apostilla *Irene*. Pero, a pesar de los sufrimientos, *Paraíso* quiere vivir. Y vive: más y más descendientes de los baldíos comienzan a poblar sus rincones. *Paraíso* crece en corazones a la par que su tierra se empequeñece. Y vuelven los hijos y los nietos de los mozos a acumular sudores y pesares para comprar al *tatik* *otra su pinca de terreno*. Y *Paraíso* baja del cerro para aposentarse entre pequeños ojos de agua. Ya, *si pues, la vida empieza en Paraíso; los meros hombres construyen la segunda escuelita cargando los techados. Bien duro es caminar cargado cuando el pie se enreda en zacatón.* Y, también los meros hombres edifican la ermita. Rodeado por ocotales y milpas cansadas, *Paraíso* cuenta, al fin, con carta de naturaleza.

Como comunidad, *Paraiso* no posee un sedimento histórico genuino, de ahí, que a medida que iba ensanchándose, las relaciones entre sus pobladores comenzaron a organizarse en torno a una retícula social, en la que se combinaban *antiguos* usos procedentes de sus respectivos lugares de origen, con nuevas situaciones compartidas.

En *Paraiso* se mantienen los clanes y los linajes como base articuladora de la organización social. Así, al clan López corresponden los linajes Balte', Chic'oj, Ch'ic, Mulus, Julanto, Junac, Cha'elcab y Ka'na. Al clan Gómez, los linajes Chavin, Mulex, Mena, Nimail, Entzin, K'ulub y Crux. Mientras, los linajes Ties, Cancuc, Preno, Ka'al, Solel, Ux, Antun y Po'ket, conforman el clan de los Santiz. Por último, el clan Rodríguez sólo dispone del linaje Pom. Clanes y linajes que están condicionados, para su perpetuación, por una contundente regla exogámica que todos han de respetar: nadie puede contraer matrimonio con un miembro de su propio clan y, menos aún, de su mismo linaje ya que, de otro modo, esa relación sería considerada incestuosa. *Es así como lo manda el costumbre, así lo hacen nuestros abuelitos.*

Como es bien sabido, uno de los principales fundamentos sobre los que se asienta tal exogamia de linaje y clánica es el de favorecer las alianzas entre los diversos grupos de filiación. Ciertamente, como consecuencia de esa relación preferente *hacia afuera*, se crea un parentesco regido por las reglas de afinidad, que proporciona un campo social más extenso. Un campo social en el que entran en coalición ventajas y responsabilidades, ya que a cambio de cumplir una serie de obligaciones recíprocas, emergen prerrogativas que benefician a los implicados. Tal es el caso, al contar con una apreciada y cuidada ayuda mutua cuando las circunstancias lo requieran; valgan como ejemplos, la participación alterna en el desarrollo de las labores agrícolas, o bien la aportación —con visos de reciprocidad— de los recursos necesarios cuando se inicia un proceso de petición de esposa.

Simultáneamente, y ligados con esta configuración clánica y de linajes, se mantienen en vigor los patrones de parentesco patrilineal a los que, por lo común, se encuentran asociadas las normas de residencia postmarital patrilocal. La patrilinealidad diseña la concepción global del grupo familiar, en el sentido de que los individuos relacionados a partir de la vía paterna son considerados parientes, mientras que, en el mejor de los casos, los miembros de la familia de la madre pertenecen a una categoría de filiación secundaria o, si no, son exclui-

dos del conjunto familiar global. Esta identificación y distinción tan nítida se refuerza notablemente mediante la aplicación de la patrilocalidad, en virtud de la cual, el nuevo matrimonio tiene que ubicar su residencia dentro del dominio de los padres del esposo. De ahí se deriva que la descendencia del nuevo matrimonio se críe rodeada sólo, o casi exclusivamente, por los agnados. La patrilocalidad, por tanto, es un mecanismo del que se sirven los patrilinajes para su perpetuación. Y, como es bien sabido, en los patrilinajes, son las mujeres las que han de abandonar el grupo, para favorecer la permanencia de los hombres y, con ello, garantizar el mantenimiento de las alianzas masculinas.

Como consecuencia de ese signo masculino, las mujeres indígenas se encuentran destinadas a olvidar el universo del parentesco consanguíneo para adentrarse en otro marcado por la afinidad, salvo la excepción consanguínea que representan los hijos. Por tanto, están abocadas a la dispersión y a debilitar e, incluso, a romper los vínculos con sus más allegados, al tener que abandonar su familia de orientación, así como su comunidad en el caso de que procedan de una población diferente a la de sus esposos.

...Hay mucho sufrimiento cuando una dice adiós a sus papás y a sus hermanitos, cuando una no sabe cuándo va a volver a mirar la casa de sus papás, y más cuando una tiene que ir en otro lugar, apunta Flor, la hija de Irene. Bien triste queda el corazón. Hay mucho sufrimiento cuando una mira que su hijita se casa y se va con sus papás del hombre. Así como mi Flor, ella se va hasta allá arriba, donde está antes Paraíso. Allá ella tiene que cargar su agua caminando en su pie más de dos horas. ¡Pobre mi hijita!, me da mucha tristeza porque ya no la voy a mirar, sólo una vez en el mes, ya ni en ermita puede venir porque está muy lejos la casa de sus suegros. Ahora mi Flor va a vivir donde vivo yo antes. Me da tristeza porque mi hija va a tener una vida muy dura, —nos confiesa Irene—.

Pero en *Paraíso*, a la experiencia que representa para las mujeres el tándem patrilinealidad-patrilocalidad, de desarraigo y de sometimiento a una pertinaz vigilancia por parte de los parientes del esposo, se contraponen dos prácticas novedosas y alternativas. Ambas usanzas aparecieron con vocación distinta, si bien cada una de ellas son un reflejo de la capacidad y de la creatividad que requiere el proceso de una continua reconstrucción social. La primera de ellas se refiere a

un cambio en los patrones de residencia y en el tipo de familia. La segunda, al nacimiento de un grupo de mujeres bajo la cobertura de la iglesia católica.

La primera de esas usanzas surgió a partir de la toma de una finca protagonizada por los vecinos de *Paráíso*. Por segunda vez, la tierra se antojaba pequeña para albergar a más corazones, de ahí que tras la reiterada presentación de solicitudes para conseguir legalmente unos terrenos incultos y limítrofes, reiteradamente respondidas con negativas o con silencios, decidieran hacer suyas las escasas hectáreas que prometían una subsistencia más desahogada a los que *Paráíso* ya no podía alimentar. Ahora sí llegaron las respuestas en forma de balas y de golpes, con ruidos de helicópteros y con olor a casas quemadas. Pero, finalmente, y después de haber desembolsado todos sus pesos acumulados *de a poquito a poquito*, los de *Paráíso* lograron fundar *Pueblo Nuevo*.

Y a *Pueblo Nuevo* se fueron trasladando los que se empeñaron en destilarle otro *cachito* al tiempo de la vida. La principal novedad de *Pueblo Nuevo* radica en lo poco añoso de su nueva población. Así es, allá se fueron a colonizarlo los matrimonios jóvenes, los recién casados; los mayores prefirieron permanecer en *Paráíso*. En medio de mangos, plátanos y maíz empezó a brotar una nueva forma de entender la familia.

Amparados por el cobijo que les prestó esta singular coyuntura definida por la precariedad de sus condiciones, en el sentido de que la amenaza siempre latente de la intervención de las fuerzas policiales tenía -y tiene- de transitoriedad la permanencia en el terreno recientemente *conquistado*, los más jóvenes de *Paráíso* tomaron como suya la tarea de hacer fructífero lo que hasta entonces, alguien —su propietario todavía *no tiene nombre*— se había obstinado en mantener yermo. Enfrentarse a esa tarea, los condujo a iniciar una experiencia diferente: crear su propio núcleo familiar lejos de la sombra de la casa paterna. Se instituye, así, la neolocalidad como norma de residencia matrimonial.

Asimismo, la neolocalidad ha significado, debido a la ausencia de la generación precedente, la imposición de la familia nuclear como célula básica en la nueva población. Familia nuclear y residencia neolocal que, además, los habitantes de *Pueblo Nuevo* quieren perpetuar en el

futuro. No en vano, los jóvenes esposos que se encuentran en esta situación, al compararla con la anterior, apenas muestran dudas sobre sus preferencias.

Las razones esgrimidas, sin embargo, difieren entre los hombres y las mujeres. Para ellos, lo más importante es que, al fin, cuentan con una parcela de tierra que consideran propia: *uno ya no va siempre a trabajar al terreno de su papá, uno ya tiene su terreno*. Si bien, al menos un día a la semana, los jóvenes suben a *Paraiso* para ayudar en las labores agrícolas necesarias en la milpa paterna. Además, sigue respetándose la ronda de ayuda mutua, tan necesaria durante los momentos más críticos del ciclo. No obstante, la idea y la posibilidad de poseer un trozo de tierra propio gozan de una profunda valoración por parte de los jóvenes, debido a la sensación que lleva aparejada de autonomía respecto al padre. Evidentemente, la asunción de toda la responsabilidad que conlleva esta nueva situación, les hace alcanzar el status de hombres adultos y con pleno derecho para participar en los asuntos comunitarios.

Por lo que a las mujeres se refiere, la neolocalidad y la familia nuclear también representan un valor de emancipación claramente apreciado y deseado. —*Ahora sí está bueno*— comenta *Celia*, otra hija de *Irene*— *ahora no hay que obedecer siempre a la suegra, ella siempre manda y manda, ella parte la comida. Y cuando la suegra es mala, golpea y golpea porque dice que la nuera no hace bien su trabajo*. Ciertamente, las mujeres jóvenes se consideran beneficiadas con el nuevo patrón residencial y con el nuevo tipo de familia, ya que no sólo se han sustraído de la relación de hostilidad y del dominio ejercido sobre ellas por las madres de sus esposos, sino que, algunas de ellas, también se han liberado del acoso sexual al que se han visto sometidas por sus suegros y cuñados. Asimismo, la familia nuclear además de facilitarles liberarse de ese constante control practicado por los parientes de sus esposos, les permite ocupar plenamente el lugar de madre —al disponer de un margen más amplio a la hora de decidir cómo educar a los hijos— y de esposa, despojándose de la tutela de la generación precedente, lo cual les confiere un status social más elevado. Otro resultado favorable que las propias mujeres observan en su nueva situación, es la posibilidad de abrir más sus círculos de amistades, al poder establecer contactos con mujeres cuya relación se basa en la vecindad. Igualmente, algunas de ellas apuntan que esa independen-

cia respecto a los parientes afines, les facilita una mayor movilidad y, como consecuencia, oportunidades más frecuentes para visitar a sus propias familias.

Un aspecto interesante que habría que resaltar, es que la conjunción de la neolocalidad y del nuevo tipo de familia, ha redundado, igualmente para las mujeres, en una posición menos subordinada con respecto a sus esposos. Liberarse de todo el peso que para ellas significaba el control de la familia de éstos, les ha conducido a una relación más equilibrada. Ciertamente, al no contar los hombres con el respaldo inmediato de sus parientes, pierden la cuota de poder y coerción sobre ellas que les confería tal apoyo, por tanto, el contacto con sus esposas adquiere, por lo general, tintes más equitativos.

La segunda usanza, a la que aludíamos páginas atrás, que ha propiciado un plano alternativo, respecto a su posición dentro del esquema patrilinealidad-patrilocalidad, hace referencia a la aparición de un grupo de mujeres al amparo de la iglesia católica. A principios de los años noventa, una religiosa de Altamirano convocó a los catequistas de la zona tzeltal en Cuxulja', para encargarles que recorrieran las comunidades y solicitaran a las mujeres que conformaran grupos y nombraran a sus respectivas coordinadoras.

Así lo hicieron, pero, en el caso de la municipalidad de Oxchuc, únicamente en *Paraiso* fructificó la idea. Por consenso absoluto alcanzado tras una votación de todas las mujeres reunidas en la asamblea, *Irene* fue designada como coordinadora del grupo en *Paraiso*. E *Irene* lo seguiría siendo año tras año, a pesar de que ella presentara su renuncia reiteradamente.

Tengo mucho trabajo en la casa, tengo que cuidar mis hijitos, tengo que sembrar mi frijol, hacer mi comida, y siempre yo tengo que ir en reuniones en San Cristóbal, y preparar el horno y cuidar hortaliza, y como miras, estoy enferma³. Siempre digo que quiero salir, que el grupo nombre otra coordinadora, pero nadie quiere ser, porque nadie sabe hablar castilla, sólo yo solita, y por eso les da pena ir en encuentro de CODIMUJ⁴ en San Cristóbal. Siempre digo que quiero salir de coordinadora, las mujeres dicen que el grupo va a terminar, es por eso que estoy todavía.

³ *Irene*, al igual que todas las mujeres de *Paraiso*, padece una anemia crónica cada vez más severa. En 1996, el embarazo de su último hijo se complicó debido a una hernia que lleva años soportando. Además, tras el parto, sufrió una mastitis muy dolorosa.

⁴ CODIMUJ es la Coordinadora Diocesana de Mujeres. Está integrada por todos los grupos de mujeres, repartidos en las distintas zonas que conforman el territorio de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Actualmente, el grupo está integrado por más de cuarenta mujeres que se reúnen los miércoles de cada semana. Con la ayuda aportada —en dinero y en materiales— por las religiosas del Hospital de Altamirano, así como con la colaboración prestada en forma de trabajo por algunos esposos, pudieron construir un horno para hacer pan y disponen de una pequeña parcela de terreno, anexa a la ermita, para sembrar hortalizas.

El grupo nació con dos propósitos diferenciados aunque, no por ello, excluyentes. En primer lugar, organizar a las mujeres con fines básicamente alimentarios y económicos. Mediante los proyectos de la fabricación de pan y la producción de verduras, se pretendía diversificar, siquiera fuese mínimamente, la dieta diaria basada en el maíz y el frijol. El primer nivel de esta experiencia lo conformarían las familias de las mujeres implicadas en el grupo, para después extenderse a las demás. Asimismo, llegado el caso de la acumulación de excedentes, éstos se venderían a valor de costo, al resto de la comunidad, para poder, así, comprar los materiales necesarios que garanticen el mantenimiento de la actividad.

El segundo objetivo consistía en realizar una labor de evangelización religiosa destinada específicamente a las mujeres. La razón en la que se basaba esta necesidad, hacía alusión a la situación de abandono a la que tradicionalmente se había relegado a las mujeres indígenas, por parte de los agentes pastorales en su tarea apostólica. Ciertamente, el modo en que estaba diseñada, descuidaba el trato hacia las mujeres, ya que se articulaba en torno a una catequesis en la que sólo se dejaban oír voces masculinas. Todas las funciones pastorales estaban copadas por hombres y los mensajes transmitidos por ellos, o bien eludían a las mujeres, o bien las arrinconaban en los consabidos lugares de silencio y obediencia.

Con la llegada de las religiosas a la tarea pastoral y el interés de éstas por convocar a las mujeres indígenas y campesinas, se produce un importante salto cualitativo en el proceso de comunicación y de relación, primero entre las mujeres con la religión y, segundo, entre las propias mujeres consigo mismas. Madurado el proceso de reunión, miércoles a miércoles, además de hacer pan y cuidar el huerto, actividades a las que se ha añadido el aprendizaje de costura y de labores con la lana, las mujeres se congregan en la ermita de *Paraíso* para llevar a cabo una lectura extraída de la Biblia.

Y aquí radica una de las principales novedades: el texto elegido suele hacer alusión directa o indirecta, a mujeres que, de algún modo, sirven como representaciones e, incluso, como modelos de lo que pretenda explicarse mediante su exégesis. De este modo, se proporciona una lectura novedosa, a través de la cual, las mujeres de *Paraíso* comparan su situación personal con la de aquellas otras que ya son personajes bíblicos. En ese proceso comparativo surgen sugerencias, hipótesis y explicaciones de *por qué las cosas son como son* y de cómo pueden cambiarse por otras alternativas. Es todo un ejercicio de reflexión, de participación, de intervención activa, de verbalización de sus propias realidades y, por tanto, de enfrentarse a las causas y a las condiciones que las provocan y perpetúan, para intentar proponer otros modos de vivirlas. Los miércoles, por tanto, la ermita se transforma en un parlamento femenino en el que se debaten asuntos cotidianos y extraordinarios, familiares, políticos y económicos, comunitarios y nacionales.

Por primera vez en *Paraíso*, la palabra de las mujeres cobra valor entre ellas mismas. Ellas están asimilando que su palabra también puede tener fuerza propia. Aunque no es nada fácil, hay demasiados *tapacamino*s que obstaculizan este proceso de asunción de la propia estima, como así deja ver Irene cuando declara:

Si todas las mujeres nos juntamos, conseguimos cambiar el pensamiento, pero es muy duro, porque a las mujeres les da flojera salir de sus casas, trabajar en pan, o trabajar en huerto, o no tienen tiempo para costurar. También sus esposos no las dejan salir y dicen malas palabras de nosotras. Es más duro cambiar el pensamiento del hombre, sólo si camina en Palabra de Dios como que ya mero va cambiando.

No obstante, y enlazándolo con la cuestión del par patrilinealidad-patrilocalidad, el grupo está proporcionando a las mujeres un nuevo espacio social que trasciende los límites familiares. Como propuse páginas atrás, esa combinación de residencia y filiación de signo masculino empuja a la dispersión de las mujeres, quienes, al contraer matrimonio, han de renunciar a sus propias familias o, al menos, distanciarse de ellas, así como de todo su abanico de amistades y conocidos. Han de iniciar una vida diferente rodeadas de los parientes del esposo y, por lo común, sometidas a una férrea vigilancia y a un sensible recorte de su movilidad física. Pues bien, bajo el amparo de carác-

ter religioso y utilitario que proporciona la reunión de los miércoles, las más de cuarenta mujeres convocadas a la sombra de la ermita, han encontrado la solución para abrir una parcela de comunicación femenina, que alivia las carencias que sus condiciones familiares les imponen. Como cuenta *Victoria*, una de las integrantes:

Me gusta el grupo porque aquí escucho Palabra de Dios, le gusta a mi corazón. Ahora ya mi vida es distinta, antes mi corazón está triste, ahora sé que ya puedo tener amigas dentro del grupo, y ya puedo hablar un poquito y aprendo cositas. También, con el grupo, el corazón se despierta de a poquito. Mi corazón ya no está solo como antes.

Esa posibilidad de establecer relaciones extrafamiliares se despliega, todavía más, cuando las mujeres de *Paraíso* entran en contacto con componentes de otros grupos. Y esa posibilidad la proporciona todo el organigrama sobre el que se asienta la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ), y en el que se distinguen varios niveles, desde el comunitario hasta el diocesano, pasando por el regional. Tal es el caso de las mujeres que son designadas por el grupo de *Paraíso*, para acudir las convocatorias de Pueblo Creyente, o el de Irene, quien en calidad de coordinadora suele asistir a los encuentros de CODIMUJ que se celebran en San Cristóbal de Las Casas. Así, ella misma nos comenta:

A mí me gusta el grupo porque aprendo cosas, también conozco otras mujeres de otras comunidades. Me da gusto cuando voy en San Cristóbal y tengo amigas que viven bien lejos, y miro cómo son las mujeres de Marqués de Comillas, o las mujeres de Chamula, o las mujeres de Sabanilla y todas dicen su palabra y todas miramos con respeto. Cuando estamos puras mujeres no se ríen de nuestra palabra. Allá, las Hermanas bien nos escuchan a las mujeres. Es bien alegre cuando estamos juntas compartiendo.

Y estar juntas compartiendo, significa transgredir el abismo que, presumiblemente, debe existir y separar a las mujeres indias de las no indias. Indudablemente, esos encuentros favorecen la interrelación entre todas ellas, rompiendo las barreras y destruyendo los estereotipos recíprocos que han mantenido sus acciones respectivas dentro de las fronteras étnicas. Cabría preguntarse hasta qué punto, estas limitaciones culturales representan construcciones simbólicas destinadas a enfatizar el enfrentamiento y el aislamiento. Quizás sea el

fomento de este tipo de relaciones interétnicas, uno de los mejores mecanismos para propiciar el reconocimiento de sí mismo en el otro.

Sea como fuere, la participación de las mujeres de *Paraíso* en el grupo, indica que se está produciendo una transformación en el propio seno de las familias. La asistencia a las reuniones de los miércoles, señala que en sus respectivos círculos familiares está operándose una mayor apertura en el reconocimiento de las mujeres como agentes activos y con cierta capacidad para ser autónomas. Además, a pesar de lo costoso que resulta aplicar en el ámbito doméstico los nuevos valores que se van adquiriendo a través de las reuniones, lenta pero paulatinamente, se va haciendo real la asunción de nuevos roles dentro del mismo:

En ermita, los hombres abren su pensamiento, cuando ya están en la mera casa parece como que otra vez está cerrado, pero ya, de a poquito a poquito, menos se cierra que antes.

Si el pensamiento *menos se cierra que antes*, será porque se están dando las condiciones propicias para que así sea, será porque la *esencia* si se esclerotiza muere, será porque, al fin y al cabo, ningún sistema cerrado y perfecto en sí mismo permanece, sencillamente porque no existen, o será porque las contradicciones y los conflictos no son más que reflejos de las fisuras, de los huecos inconclusos de esos sistemas.

Lo cierto es que el movimiento, más rápido o más lento, es el que finalmente, desde su etérea existencia, marca los caminos. El movimiento va dejando su impronta en la historia, de otro modo, ella misma no tendría sentido. Hoy, Chiapas se encuentra inmersa en una de esas cúspides convulsas que tantas veces la han recorrido, en medio de un remolino que destruye y que crea, que depura y que desecha. Y las poblaciones indígenas, lejos de mantenerse al margen, viajan en el ojo de ese huracán. El viaje requiere una alta dosis no sólo de desafío, sino también de imaginación.

Un viaje hacia el futuro significa *desafiar* para sobrevivir. Y sobrevivir exige imaginar. El desafío lo plantean los propios rostros mayas, al borrar poco a poco o drásticamente, o tal vez, al reelaborar, antiguos hábitos que estorban como piedras en el huarache. Y el desafío, para no desembocar en el vacío, en la nada, necesita de la creatividad, de soluciones imaginativas y probables que dejen seguir caminando.

Un traslúcido ejemplo de ese desafío, es el que deshilacha la misma entraña de la organización social maya, es decir, el parentesco. La patrilinealidad y la patrilocalidad a ella asociada, han sido los ejes tradicionales de la organización familiar de los grupos indígenas mayenses. Sin embargo, valga el caso de *Paraíso*, como un granito de arena que pone en funcionamiento el mecanismo de la transformación social.

En *Paraíso* se han conjugado factores externos —la creación de un nuevo núcleo de población y la formación de un grupo de mujeres, entre otros— con una nada desdeñable disponibilidad interna, para imaginar nuevas construcciones sociales a partir de las modificaciones propugnadas en el ámbito familiar. Unos cambios, por tanto, nacidos desde dentro que han aprovechado coyunturas externas para lograr su propia realización.

No obstante, no es el de *Paraíso* un caso aislado. No podría ser de otra forma, para que se esté produciendo la importante avalancha de cambios que han salido a la luz, finalmente. Siquiera, baste sacar a colación, la epopeya que protagonizaron durante varios años los indígenas que, tras abandonar las fincas, tuvieron que colonizar la Selva Lacandona para arrancarle retazos de vida. Adaptarse a un nuevo medio natural, así como a unas condiciones sociales novedosas supuso para ellos enfrentarse a su propio corpus cultural y someterlo a un minucioso análisis. Como resultado de ese proceso, unos hábitos salieron reforzados, mientras otros serían desechados para siempre. La recreación de su cultura supuso, indudablemente, un duro y fértil ejercicio de imaginación para poder seguir encarando la supervivencia, no exento de conflictos, de vacíos y de nostalgias. ¿Acaso no puede exponerse como reverberación de tales imágenes al propio movimiento zapatista surgido en el seno del *Desierto de la Soledad*?. Sin embargo, al fin es la necesidad de esculpir el propio futuro, la que lleva a los hombres —a los mayas— a revisar su pasado, aquilatar su presente y lanzar escurridizas especulaciones sobre su futuro.

Algo similar está sucediendo en *Paraíso*. Aquí, apenas he expuesto sucintamente, como marea superficial, las transformaciones que se están operando en el nivel de la organización familiar y los beneficios que, *a priori* al menos, están revirtiendo especialmente para las mujeres. Sin embargo, una mirada más detenida y profunda, vislumbra ría corrientes que arrastran grandes cargas de contenidos en todas

las dimensiones de la cultura y de la organización social. Pero, tan sólo para esbozarlas, habría de disponer de horas y más horas a la luz de un caleidoscopio.

UN JUZGADO, DOS CULTURAS: ESTRATEGIA RETÓRICA E INTERFERENCIA CULTURAL EN UNA COMUNIDAD MAYA EN TRANSFORMACIÓN¹

JANRUS

Problema:

Los estudios de las comunidades mayas tzotzil-tzeltal del sur de México tienden a enfatizar una separación, que casi es de castas, entre los grupos étnicos de indígenas y ladinos (o hispano-parlantes) y sugieren que esta separación conlleva una estricta delimitación de las posibilidades culturales disponibles para los miembros de cada grupo. No solamente se considera que los indígenas viven en territorios definidos y hablan distintas lenguas, sino que este argumento enfatiza su "separación" a través de mitos y "sistemas de valores" además de que poseen sus propias estructuras políticas y religiosas. (e.g., Aguirre Beltrán, 1967; Colby y Van Den Bergh, 1961). Aún cuando estos argumentos reflejan fielmente la ideología más común sobre las relaciones étnicas en los Altos del área maya, estudios recientes indican que

¹ Departamento de Antropología, Universidad de California, Riversid.

² Este documento se basa en el trabajo de campo realizado en Chamula durante el verano de 1973, y fue presentado originalmente en la reunión anual de la Asociación Norteamericana de Antropología en noviembre del mismo año, bajo el título "One court, two cultures: strategy and cultural interference in a changing maya community".

el conocimiento que los indígenas tienen y el uso que ellos hacen de los patrones "externos" de conducta de los ladinos, no pueden ser ignorados. Por ejemplo, los indígenas zinacantecos han aprendido a conocer de manera consciente el sistema judicial no-indígena, y a escoger entre el juzgado indígena o ladino a fin de ampliar las posibilidades de que el demandante logre un resultado "favorable" en cualquier caso. (Collier, 1973)

Demostrar que los indígenas escogen entre distintos sistemas legales supera la suposición de que se encuentren aislados de la cultura de los ladinos. Sin embargo, todavía sugiere que los patrones de conducta de indígenas y ladinos aún funcionan como un "todo" en el que los individuos, aún cuando puedan escoger entre ambos, se encuentran obligados a conducirse totalmente dentro del marco establecido por uno u otro en una determinada circunstancia. Al margen del hecho de que este punto de vista considera cada cultura y su contexto social como excesivamente coherente, existen evidencias de que los patrones de conducta ladina e indígena se mezclan con cierta regularidad incluso dentro de una misma comunidad.

Dentro de cada grupo maya, existen ciertas normas indígenas que todos comparten y que son utilizadas para generar y evaluar la conducta. Por otro lado, muchos indígenas viven y trabajan durante cierto tiempo fuera del contexto tradicional de su comunidad, a veces en posiciones en las que se requiere dominio de la cultura nacional. Hasta cierto punto, los hombres que interactúan en ambos contextos culturales, se las arreglan bien para mantener patrones de conducta separados; aunque no sorprende que los conceptos de "corrección" que idealmente son apropiados para una de las dos culturas, frecuentemente se introduzcan en la otra como una "interferencia". Observando los patrones discursivos utilizados en el juzgado —donde las normas culturales deliberadamente se utilizan en contra del oponente— espero establecer no sólo que existe ambigüedad cultural e interferencia, sino también que la "competencia cultural" de muchos indígenas es mucho más complicada de lo que los antropólogos han sugerido.

Antecedentes: la comunidad y su juzgado

Chamula es uno de tantos municipios de habla tzotzil en el estado mexicano de Chiapas. Las audiencias en el "juzgado" local de Chamula se llevan a cabo en el cabildo de la comunidad que se encuentra en el centro del municipio. Estas audiencias son distintas de aquéllas de los tribunales de instancias superiores en México en el sentido de que no buscan "encontrar" culpables o inocentes y no aplican leyes establecidas en un código. Más bien, el juzgado Chamula, como otros juzgados municipales en México, busca resolver las disputas a través de la mediación. Esto es, los funcionarios que presiden las audiencias buscan reconciliar a las partes en conflicto a fin de que la vida de la comunidad continúe sin perturbación. Además, mientras que en la mayoría de las regiones de habla hispana del país, los patrones normativos utilizados para orientar las resoluciones de los juzgados municipales son, en términos generales, aquellos que están establecidos en las leyes mexicanas, en Chamula (y otras comunidades indígenas) los acuerdos se efectúan más bien siguiendo valores tradicionales de la localidad. Idealmente, el juzgado chamula provee un foro en el que el indígena chamula, utilizando su propia lengua, puede explicar su caso en términos que él y aquellos que resolverán la disputa comparten². En contraste, los niveles superiores del sistema judicial nacional claramente demuestran ser "ajenos" al lenguaje y valores que se imponen en la comunidad.

Aún cuando esta comparación ideal entre los valores de los chamulas y aquellos de los juzgados nacionales podría conducir a una perfecta dicotomía de las esferas de cultura indígena y ladina, la conducta real en el juzgado no es tan fácil de categorizar. De hecho, las

² Cuando existe una disputa en Chamula, una o las dos partes pueden solicitar que el presidente ("peserente" en tzotzil) intervenga y lleve a cabo la audiencia. El juez, o "hues", y algunos otros miembros de la jerarquía ceremonial civil pueden también dirigir la audiencia de un caso; sin embargo, frecuentemente ceden su lugar al presidente. (Ver Vogt 1969 y Gossen 1969 para mayor información en relación con la jerarquía civil). Durante la audiencia, se permite a cada demandante presentar su caso con tanto detalle como él considere necesario - aún cuando pueda ser interrumpido con preguntas de sus oponentes o de los miembros del juzgado. Después de que ambas partes han quedado satisfechas con los argumentos que han presentado, el presidente sugiere posibles soluciones; él además tiene a su disposición el poder de encarcelar durante tres días a los demandantes si estos se muestran poco razonables o presentan una conducta inapropiada. Finalmente, una demanda exitosa, termina cuando los demandantes ofrecen a los funcionarios así como uno a otro, alguna bebida y juran que el pleito ha terminado.

Los crímenes con violencia son tratados de una manera ligeramente distinta ya que el presidente y el juzgado pueden actuar para castigar al criminal, ya sea sentenciándolo a un periodo de trabajos forzados o encarcelándolo. El juzgado también puede enviar a los juzgados mexicanos aquellos casos que involucren crímenes serios (este es un procedimiento que debe seguirse en los casos de asesinato).

estrategias retóricas de los chamulas —cuya meta es la de identificar el punto de vista que el hablante tiene de los “hechos” relacionados con un caso, en comparación con la noción de lo que se considera conducta “aceptable”— con frecuencia incluyen conceptos provenientes de la cultura ladina para analizar los casos que se investigan dentro del cabildo Chamula. Esto es posible, e incluso ventajoso, ya que los funcionarios que atienden los casos en el juzgado generalmente son los hombres más aculturados de Chamula. El actual presidente municipal, por ejemplo, conduce una camioneta nueva, y se graduó en The International Correspondence School de Fort Lauderdale en Florida.³

Con el fin de descubrir y comprender este tipo de interferencias, entrevisté a los participantes de demandas reales grabadas previamente. La primera meta de estas entrevistas era la de analizar el flujo natural de los argumentos utilizados en el juzgado y dividirlos en estrategias de ataque y defensa. La segunda, y más importante, fue la de dar seguimiento a cada estrategia incluyendo los “valores” y conocimientos básicos que implicaba para la comunidad, indígena o ladina, y en donde sería idealmente apropiada.⁴ Este procedimiento se fundamenta en la afirmación de que la comprensión que cada participante tiene de las implicaciones que sus declaraciones conllevan puede ser obtenida a través de una entrevista.⁵

³ La presidencia y el juzgado de Chamula recientemente se convirtieron en puestos de tres años, y como resultado de esto, sólo los hombres con una posición estable y con un salario fijo pueden dedicar el tiempo necesario que estas posiciones les demandan. De ahí que el actual presidente y el juez sean director de una escuela y empleado de gobierno, respectivamente. Incluso los hombres que aspiran a cargos en la jerarquía tradicional se ven forzados a trabajar fuera de Chamula de manera regular (como jornaleros, comerciantes, cultivando terrenos arrendados, etc.) con el fin de obtener los recursos adicionales necesarios para mantenerse y mantener a su familia durante el año que dure su servicio. Ninguno de los puestos oficiales les ofrece un salario.

⁴ Los “valores” se expresan en situaciones tales como las siguientes: a) los chamulas creen que golpear a la esposa (o cualquier otra pelea) es un síntoma de que existe algún otro agravio que debe buscarse y corregirse, mientras que la ley mexicana solo lo considera asalto menor; b) Para los chamulas los “pagos de matrimonio” que se dan a la familia de la novia son parte de un contrato y pueden ser devueltos si la unión no funciona. En cambio la ley mexicana los considera “regalos dados por amor” y por ende no reintegrables. Presento estos dos ejemplos además de aquellos que se aborden en el texto (poligamia y brujería).

⁵ Esta técnica se sugiere en un artículo de Moerman, 1979.

Casos

El resumen que a continuación se presenta de una audiencia relacionada con la disputa entre un hombre de edad mediana y su esposa a causa de que él deseaba casarse por segunda ocasión con una mujer más joven. Ilustra un argumento que se divide en estrategias de ataque y defensa.⁶

I. Mujer: El ve mal todo lo que hago, dice que no cumplo con mis deberes como esposa.

Hombre: No tengo quejas de ella. Solo quiero una esposa joven. Muchos exfuncionarios tienen esposas jóvenes.

II. Mujer: El desatiende a sus hijos. Les compra ropa a los hijos de su nueva esposa. Incluso les compra galletas, etc.

Hombre: Les compro cosas a todos mis hijos por igual. Tengo suficiente dinero para mantenerlos a todos.

La estrategia general de la esposa es la de avergonzar al esposo mostrando que él es negligente e irresponsable y tratando de establecer que no puede manejar y mantener dos familias. La estrategia del hombre es la de refutar sus quejas específicas, y, sin atacarla, demostrar que tener dos esposas no es poco común y que además él puede costearlo.

Esta disputa, que involucra la poligamia, necesariamente requiere de una explicación dentro del contexto de las relaciones sociales y los valores de Chamula. Mediadores y demandantes comparten el conocimiento de que el hombre chamula puede tener más de una esposa si él puede mantenerlas; y que si no, deberá cuidar de la primera —dándole, preferentemente, una porción de su terreno de manera permanente— antes de que pueda vivir con la segunda y con las siguientes. Los funcionarios del juzgado comparten este conocimiento y solo se limitaron a regañar levemente al hombre por su ambición; aparte de llamarle la atención para que siga cuidando de su primera familia, no tomaron ninguna otra medida. Sin embargo, como parte del listado

⁶ De hecho los chamulas de manera natural dividen los casos que han testificado, reduciéndolos en este tipo de "proposición" abreviada (Ver Prokosch, 1964).

para demostrar el abandono de su esposo, la mujer mencionó que éste todavía no había realizado el pago para que sus hijos fuesen bautizados. En este momento, el curso de la discusión cambio abruptamente:

III. Mujer: No ha bautizado a sus hijos

Hombre: (Replicando rápidamente) Pero no voy a dejar a esta mujer.

Funcionarios del juzgado: (Regañan al hombre por no haber bautizado a sus hijos y le preguntan si ya ha dejado tierras para ellos)

Hombre: Pero, realmente no la estoy dejando, todavía planeo alimentar a mis hijos, y darles tierras cuando se casen.

¿Por qué la sola mención del bautismo cambió el curso de la discusión y la llevó de una simple llamada de atención a un nuevo interrogatorio acerca de las intenciones del hombre con respecto a su primera esposa? Porque el bautismo, con su concomitante registro civil del nacimiento, es la única ocasión en que el Chamula debe formalmente reconocer la paternidad de sus hijos. El reconocimiento "formal" (de acuerdo con las leyes mexicanas) no es importante entre los chamulas (de hecho, el hombre replicó que él mismo no había sido bautizado) ya que todos "saben" cual es la relación que un hombre tiene con sus hijos. Sin embargo, si el hombre decide dejar a su primera esposa, y posteriormente hereda todas sus tierras a los hijos de la segunda esposa, los documentos "formales" mexicanos serían de vital importancia al presentar la disputa por la herencia ante un juzgado mexicano. Por lo tanto, aunque la mujer aparentemente no entendía las implicaciones de lo que estaba diciendo, había logrado que los hombres involucrados en el caso "alternasen" entre la manera de pensar de los chamulas y la de los ladinos. Esto podría denominarse un caso de "interferencia inadvertida" que se produce debido al conocimiento del sistema nacional mexicano en una audiencia que en cualquier otro caso se realizaría según las condiciones de los chamulas.

Tomando en consideración mi definición previa de "retórica" (es decir, que busca identificar el punto de vista del hablante en término de normas compartidas), este tipo de "interferencia inadvertida" no puede realmente considerarse una "estrategia retórica". Su aspecto

más sobresaliente es precisamente el no una “interferencia” voluntaria, pues quien la introdujo no tuvo la intención de hacerlo y quizá ni siquiera entienda que ha interferido con la interpretación que los demás hacen del argumento. Fueron los otros participantes que entienden las implicaciones de la interferencia en el contexto ladino.

Sin embargo, existen evidencias de que los conceptos ladinos son introducidos deliberadamente en las querellas que se dan entre los chamulas, con la intención de (1) obtener apoyo entre los mediadores ladinizados, y al mismo tiempo (2) confundir a los oponentes menos aculturados. Aún cuando mi información todavía es incompleta en relación con la incidencia de esta estrategia en la que se “alterna” el conocimiento cultural, en cuando menos un caso, se utilizó en una acusación de brujería. El argumento inicial fue:

Tumin: El me debe dinero. He sido paciente, pero ahora quiero que me pague

Xalik: He estado enfermo: además, no me pagaron por mi trabajo y por eso no pude pagar mis deudas. No puedo pagarle ahora.

Los demandantes eran dos jóvenes; Xalik además iba acompañado por un grupo de parientes que venían al juzgado para apoyarlo. Se presentaron todas las circunstancias relacionadas con el préstamo y la incapacidad de Xalik para cumplir con sus obligaciones. Cuando el caso principal había terminado, Tumin introdujo un cargo de brujería en contra del padre de Xalik, quien había estado murmurando durante la audiencia con el fin de apoyar a su hijo. El anciano —quien aparentemente no esperaba la acusación— sólo pudo tartamudear que era falso. El presidente de Chamula (el principal funcionario durante la audiencia y, como ya se dijo antes, un indígena especialmente ladinizado) con fingida seriedad se hizo cargo de la situación y utilizó el argumento para presionar al anciano, quien negaba cada nuevo cargo acerca de sus supuestas tendencias de brujo con creciente incomodidad. (Su única respuesta era, “No es así, Dios lo ha visto”, esto, dio la oportunidad al presidente de preguntar “¿Así que Dios te ha estado observando?” El anciano había quedado confundido). Finalmente el presidente le dijo al anciano que “se deshiciera de su mal-

dad”, y le advirtió que si habían más quejas, o si la deuda no era cubierta, alguien iría a la cárcel.

Aunque una acusación de brujería es una práctica retórica común (cf. Collier, 1973), el haberla introducido aquí después de que Tumin ya había “ganado” el caso, no corresponde a las expectativas de mis informantes quienes consideran que un cargo de brujería debería aparecer como un ataque cuando el resultado del caso aún se encuentra en duda.⁷ Además, si se hubiese tenido el temor de que hubiera brujería, es poco probable que el presidente hubiera tratado el caso de manera tan ligera. El presidente y Tumin parecen compartir la opinión de que la brujería no existe —(ciertamente, en una entrevista relacionada con el caso, el presidente externó esta opinión)—, sin embargo, también comparten el conocimiento de que ésta es una acusación que puede realizarse en una audiencia Chamula. El anciano, por otro lado, fuese o no cierto el cargo de brujería que le imputaban, fue reducido a una actitud de confusión y, en un contexto indígena que no se atrevía a ignorar, sollozaba que la denuncia era falsa. La acusación de Tumin que involucraba una conducta que le hubiese llevado al ridículo en un contexto ladino, seguida del tratamiento casi de juego con que el presidente manejó este cargo, fueron totalmente malinterpretados por el anciano porque éste se veía forzado a interpretar dentro de sus tradiciones las acciones de la audiencia chamula.

Discusión

A partir del momento en que la participación en la política y economía de los ladinos sea cada vez más atractiva para los grupos de poder en Chamula; sus “valores” tendrán mayor relevancia, y la posibilidad de “interferencia” de las normas ladinas será cada vez mayor. Al principio, el resultado de los casos que involucran a mediadores y demandantes que comparten el conocimiento de las normas de los ladinos en comparación con aquellos que no lo comparten, parecerá “arbitrario” para los chamulas monoculturales. Esto es, en la medida en que las recomendaciones del juzgado no se fundamenten en postulados

⁷ De acuerdo con un expresidente que entrevisté acerca del caso, un cargo de brujería frecuentemente se convierte en el pretexto para llevar a un deudor al juzgado. Las audiencias por deudas con frecuencia son difíciles de resolver y son (o eran?) consideradas como de menor importancia que las acusaciones de brujería.

uniformemente compartidos, algunos demandantes (aquellos que no los conocen) se sentirán insatisfechos con el resultado de la audiencia, sin comprender realmente por qué. Una muestra de que esto ya está sucediendo se da en (1) el hecho de que, incluso en la actualidad, algunos demandantes recuerdan el resultado de su audiencia y afirman que los jóvenes funcionarios actuales "no saben como resolver problemas", y (2) de acuerdo con los informantes y la observación realizada, muchos demandantes se rehúsan a aceptar las disculpas y la reconciliación que, se supone, marcan el final de una audiencia exitosa. Con el tiempo, el conocimiento de las normas de los ladinos utilizadas en el juzgado podría ser igual para todos los habitantes de la comunidad. Sin embargo, los demandantes siempre buscarán nuevas formas de mantener la ventaja retórica, y en la medida en que las encuentren, el juzgado continuará modificándose.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo.
1976 *Regiones de Refugio*, Instituto Nacional Indigenista, México, D.F.
- Colby, Benjamin y Van den Berghe, Pierre
1961 "Ethnic Relations in Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, 63:722-792.
- Collier, J.F.
1973 *Law and Social Change in Zinacantan*, Stanford University Press.
- Gossen, G. H.
1969 *Time and Space in Chamula Oral Narrative*. tesis doctoral, Harvard.
- Moerman, M.
1970 "Analysis of Lue Conversation", *Working paper # 12*, Language Behavior Lab, Berkeley.
- Nader, L.
1969 "Styles of Court Procedure: To Make a Balance", in *Law in Culture and Society*, L. Nader (ed), Aldine, Chicago.
- Prokosch, E.
1964 "Chamula Legal Procedure", archivos en mimeógrafo del *Proyecto Harvard Chiapas*.
- Vogt, E.z.
1969 *Zinacantan*, Harvard University Press.

EL MOVIMIENTO DE MUJERES EN CHIAPAS. HACIENDO HISTORIA

*ANNA MARÍA GARZA CALIGARIS**

El camino que ha formado mi sensibilidad académica y política ha sido el que he recorrido dentro de un movimiento de mujeres que se ha construido durante la última década en Chiapas. Mi práctica política —como el de otras feministas académicas que en este espacio participan— me impide pretender neutralidad. Reconozco, entonces, que mi conocimiento es situado, parcial y provisional, que parte de una perspectiva forjada entre la acción colectiva y la reflexión académica. Pero también creo que todo conocimiento es así: situado, parcial y provisional; que estas mismas circunstancias —las de nuestras historias personales y colectivas— crean las posibilidades para la comprensión (Rosaldo, 1991; Haraway, 1988).

Después de esta advertencia quiero comenzar con la historia del movimiento de mujeres en Chiapas y a lo largo de ésta desprender mi análisis sobre el género y el poder, sobre las identidades que construyen y sobre los puentes de comunicación y acción organizada que ha permitido. Esta historia está muy lejos de ser completa, he presentado un panorama general que me permitan compartir mis reflexiones iniciales sobre la trayectoria del movimiento y también sobre los problemas y las confusiones a los que nos hemos enfrentado,

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

pues una visión romántica y mitificada, poco puede ayudar a ver las dificultades —tanto conceptuales, como políticas— del camino que intentamos recorrer y las caídas que queremos evitar.

Muchas corrientes feministas han partido de la idea de que el mundo privilegiado de la mujer es el de la familia y de los afectos, mundo apartado donde se construye la identidad femenina y una imagen de derechos común a todas (*cf.* Jelin, 1987). Las mujeres conformamos, de acuerdo con esta perspectiva, una comunidad de intereses dada por la reclusión común en el ámbito privado y afectivo de lo doméstico. La identidad de género, que se presenta como natural producto de nuestro sexo —de la biología y de nuestras características psicológicas—, podría explicar sin más el surgimiento de movimientos sociales en defensa de derechos que el pensamiento feminista ha descubierto y sistematizado. Cuando las mujeres irrumpen público, dice esta corriente (*Idem*), llevan saberes y experiencias propias de su género y forjadas en lo privado y abre la posibilidad de transformar el mundo. A través de análisis de casos se resaltan similitudes y se omiten diferencias entre la situación y la acción colectiva de mujeres de los barrios urbanos de las grandes ciudades; de las trabajadoras sindicalizadas; de campesinas e indígenas y de las demandas de las militantes de grupos políticos o guerrilleros (*Idem*). La identidad de género y la acción colectiva se convierte entonces en un asunto no problemático y el feminismo se presenta simplemente en lucha contra un patriarcado universalmente presente y de acuerdo con una agenda natural que representa a todas las mujeres.

Sin embargo, en un espacio con tan profundas desigualdades y diferencias como el chiapaneco, ¿podríamos explicar el movimiento de mujeres como producto de una comunidad de intereses dados por características biológicas naturales o esencias psicológicas que atraviesan culturas, clases y ocupaciones, militancias políticas, filiaciones religiosas? Este proceso organizativo ha reunido a mujeres que se ocupan de labores domésticas y a asalariadas del campo y de la ciudad; a pobres y no tan pobres; a quienes han construido su identidad en torno a experiencias de la fe, junto a aquellas que no se preocupan por lo religioso. Se encuentran entre sus filas a personas que hablan lenguas distintas y requieren de traductores para comunicarse; a analfabetas y a quienes hacen del estudio su medio de vida. ¿Podría entonces la biología proporcionar las bases para diluir tan profundas dife-

rencias y tantas desigualdades? ¿O podríamos todas tener una misma esencia psicológica proporcionada por la experiencia de la maternidad, la posibilidad, la esperanza o el temor de embarazarse, tener hijos y criarlos? Pueden contextos tan diferentes —culturales, económicos, políticos— dividirse de la misma manera en dos ámbitos el público y el privado? ¿Provenimos todas de un ámbito privado construido de manera igual para todas? ¿Podemos evitar participar en un mundo atravesado por el poder y las distancias que construye?

La historia de este movimiento puede ayudarnos a advertir que nuestras condiciones y aspiraciones no se agotan en realidad con el análisis de los procesos que afectan a un actor social, concebido como único y homogéneo: “las mujeres”, ni aún aquel de “las mujeres indígenas” que más han llamado la atención. Que no basta con partir de un patriarcado universal que debemos desestructurar en un mundo donde campean tantas y tan profundas desigualdades (Mojanty, 1991). Las condiciones de posibilidad, dinámica y ritmos de este movimiento de mujeres puede mejor ser interpretados como el desarrollo de organizaciones muy diversas ha construido identidades que ponderan el género como centro de la acción colectiva (Tuñón, 1997:) y que permiten establecer alianzas, negociaciones y enfrentamientos de distintos proyectos político-organizativos de mujeres.

La perspectiva de género permite iluminar problemáticas centrales derivadas de una pertinaz asimetría entre hombres y mujeres; pero reconocer que este eje de diferencia y desigualdad se construye entre fuerzas que se ejercen en diferentes direcciones sin cancelarse unas a otras, conduce a mayor profundidad de reflexión sobre el poder y sobre la manera en que se construyen identidades que confluyen en algunos aspectos y se distancian en otros.

Haciendo historia. Las distintas vertientes del movimiento

La historia de la construcción del movimiento que fue tomando forma durante la última década, tal como yo la veo —con una visión tal vez privilegiada por la experiencia directa y tal vez nublada por esta misma razón— es fruto de encuentros enriquecedores. Desde los ochenta un contexto nutrido de muy diferentes fuentes y con hilos que lo interconectan con puntos muy distantes, se había convertido en te-

rreno fértil para que algunas mujeres fueran abriendo espacios de discusión en Chiapas, imaginando derechos comunes, demandando alternativas legales que los ampararan y construyendo identidades colectivas a pesar de grandes diferencias de culturas, ingresos, vidas y experiencias.

Desde entonces ha habido crecientes esfuerzos por construir un movimiento amplio de mujeres en Chiapas; es decir, una búsqueda por articular la acción política organizada entre mujeres ubicadas en diferentes clases sociales y ocupaciones socioeconómicas, pertenecientes a diversas etnias y culturas, mujeres de diferentes edades y con opciones sexuales también diferentes. Representantes de una buena parte de las llamadas Ongs y de otras organizaciones independientes que operan en Chiapas -de indígenas, de no indígenas y de algunas que difícilmente caben dentro de esta clasificación binaria- han acudido a las reuniones. Han participado parteras, artesanas, integrantes de grupos religiosos, de organizaciones productivas, de quienes luchan por servicios; se han encontrado mujeres de Larrainzar, de Simojovel, Huixtán, Las Margaritas, Ocosingo, Amatán, Comitán, San Cristóbal, Motocintla.

Estos encuentros se intensificaron a partir de que el zapatismo colocara la desigualdad entre los géneros como uno de los centros de su discurso político, pero en realidad fue un proceso que comenzó tiempo atrás y que ha incluido a muchas más que las que ahora se reúnen en torno al zapatismo. Había en el estado antes del 94 organizaciones independientes de mujeres y proyectos diversos en los que trabajaban en común. Foros, talleres, cursos ya muchas veces habían reunido a mujeres de distintos lugares de Chiapas e incluso de otros estados¹. Se había discutido sobre relaciones de pareja, sobre violencia doméstica, violencia sexual, el cuerpo y la salud; sobre el trabajo y la producción; sobre los derechos humanos y los derechos de las mujeres.

La iglesia católica participó también de este proceso. Una parte de la diócesis había comenzado a cuestionar desde su fe las relaciones entre los hombres y las mujeres. La Pastoral de la mujer trabajó durante más de diez años con este "sector", al que consideraba más marginado aún que el resto de la población de su mismo grupo social,

¹ Cfr. *Memorias de los Encuentros de Mujeres campesinas indígenas del Sureste*, 1986 en adelante.

pero que compartía sus mismos intereses generales. Con la formación de la Coordinadora Diocesana de Mujeres en 1994, la diócesis dirigida por Samuel Ruiz estuvo expuesta desde dentro a las discusiones y demandas que mujeres católicas chiapanecas del campo y la ciudad enarbolaban específicamente por su género.

La idea de que las mujeres tenemos problemáticas e intereses comunes se había introducido de muchas maneras dentro de la política regional. Instituciones de gobierno estatal y federal, empujados por un ambiente cultural² que se comenzaba a desarrollar en el país y en el estado, había abierto espacios, legales y organizativos, que —aunque limitados y controlados— contribuyeron a legitimar el nacimiento de identidades en las que el género tenía cabida. Grupos de artesanas, grupos de productoras, programas de salud y de servicios, promovidos por instituciones oficiales enfatizaban la identidad femenina en los municipios indígenas y les abrían redes de relaciones más allá de los locales.

El proceso de desarrollo del movimiento ha sido discontinuo y poco estructurado, incluye una amplia gama de formas organizativas, ritmos heterogéneos, prioridades discordantes y contradicciones frecuentes. No se trata entonces de una gran organización única y homogénea, sino más bien de una coalición formada por distintos grupos y mujeres en lo individual, a veces muy inestable, que se desarrolla en constante interacción con una muy amplia gama de conflictos que lo rodean. Aún así todas contribuyen a hacer real una presencia que influye con mayor o menor éxito, de acuerdo con las diferentes conyunturas, en la complejo entorno político chiapaneco.

Los encuentros entre mujeres que luchan por derechos específicos han influido sobre las percepciones generales y no sólo sobre las de aquellas que participan directamente en las organizaciones. En realidad el movimiento ha contribuido a generar una sensibilidad específica para problemáticas que involucran género y normatividad. Las maneras en que se conciben y se manejan problemáticas relacionadas con la violencia sexual y doméstica, la salud reproductiva, las respon-

² Karl-Werner Brand propone analizar a partir del concepto de *zeitgeist*, o "clima cultural" la configuración específica de concepciones del mundo en un periodo dado que "genera una sensibilidad específica para unos u otros problemas; estrecha o ensancha el horizonte de lo que parece social y políticamente viable; determina las pautas de comportamiento político y de estilo de vida; encausa las energías psicosociales hacia afuera, a la esfera pública, o hacia adentro, a la esfera privada." (1992: 2).

sabilidades de hombres y mujeres con los hijos, acusa de influencias de las movilizaciones, demandas y acciones de las mujeres organizadas.

Las mujeres de las diferentes organizaciones han adoptado formas de trabajo que podríamos llamar de "autoconciencia"; es decir se parte de experiencias personales que se comparten para analizarlas en pequeños grupos, de las cuales se desprenden conclusiones generales, conclusiones sobre la vinculación entre estas vidas individuales y la organización sociopolítica de pequeñas localidades, de regiones, del estado, del país. En este proceso el discurso sobre los derechos se ha convertido en un núcleo en torno a la cual se organiza la acción colectiva y dentro de este marco las mujeres han ido construyendo el movimiento y su identidad simultáneamente. La acción colectiva de las mujeres ha forzado la apertura de algunos espacios sociales, políticos y culturales nuevos, pero el rumbo ha sido complejo, lleno de caminos andados y luego abandonados, de alianzas, confrontaciones, negociaciones, y no tanto de consensos fáciles. Hablar de derechos e imaginar distintas versiones sobre la equidad ha reunido a muchas mujeres, pero también ha sido centro de las más álgidas luchas y desacuerdos.

Las mujeres y los movimientos sociales en la década de los ochenta

El largo proceso de identificación que ha permitido comenzar a articular la acción organizada de mujeres pertenecientes a clases sociales, ocupaciones socioeconómicas, a etnias y culturas diversas, mujeres de edades y opciones sexuales también diferentes, comenzó hacia principios de los ochenta. Las organizaciones sociales y políticas que actuaban en Chiapas habían empezado a promover la participación de las mujeres en asuntos de las comunidades y de las organizaciones. Se buscaba ampliar la base de militancia en un tiempo en el que las diferencias y asimetrías entre hombres y mujeres eran consideradas asuntos secundarios frente a la contradicción principal que subsumía a las demás: la clase. Eran los años en que los movimientos campesinos y la cuestión agraria orientaban el entendimiento del abanico de demandas de la compleja y multifacética situación de los pobres del campo.

A pesar de que el movimiento campesino no asumió las mismas formas, ni tuvo la misma intensidad en todos los lugares de Chiapas; durante al menos 10 años, el término campesinado fue una poderosa metáfora para describir e imaginar la situación rural. Este vocablo fue compartido entre las organizaciones políticas y sociales, el gobierno y sus instituciones y, por supuesto, la academia. No solamente fue utilizado como categoría analítica, sino como criterio político, cultural y económico laxo para definir a aquellos convertidos en los "otros" por el proceso de urbanización. El término campesino se convirtió también en una de las principales formas de auto-reconocimiento entre los habitantes del campo chiapaneco. Para quienes vivían en el Altiplano indígena y en otros lugares del campo chiapaneco, definirse como campesinos les permitió acercar identidades con quienes les diferenciaba lengua, vestido, costumbres, aquellos rasgos que el culturalismo aseguraba era precisamente lo que constituye la identidad de los grupos étnicos y su ausencia, la de los mestizos.

En ese entonces las mujeres no presentaban demandas propias, ni se reunían para discutir sus preocupaciones específicas. Se integraban como hermanas, esposas, hijas, viudas de campesinos al trabajo productivo; por extensión de ellos, eran campesinas. Su trabajo era intenso, pero considerado ayuda. Su productividad, en salario o especie, era casi siempre controlado por el jefe de la familia, en general hombre, y cuando no era así, no se reconocía.³ Era lo natural y las voces que lo negaran, no existían entonces en Chiapas o no se escuchaban.

Las campesinas participaban en las movilizaciones y acciones políticas de organizaciones oficiales o independientes junto con los miembros varones de sus familias y se sumaban a las demandas generales de su organización cuando y donde se les necesitara. En la mayoría de las ocasiones apoyaban desde la cocina, preparando los alimentos de los hombres que acudían a asambleas y reuniones; pero iban también en grandes números a las marchas y plantones, se enfrentaban a la represión cuando se cernía sobre sus organizaciones y familias.

Es este contexto en el que comenzaron a gestarse los primeros vínculos entre mujeres campesinas y aquellas que militaban en organizaciones sociales y políticas diversas, académicas que estudiaban

³ Ya después empezó a reconocerse la diversidad de familias que existen bajo cfr. Salles. 1991, "Cuando hablamos de familia ¿de qué familia estamos hablando?" en *Nueva Antropología*, 39. México, D.F. (35-87).

los movimientos campesinos y las condiciones del campo, dirigentes católicas preocupadas por acompañar desde una religiosidad comprometida el camino de sus correligionarios campesinos. Se formaron redes de relaciones que permitieron acercar posiciones, tender puentes a pesar de las diferencias y crear bases para la futura construcción de un movimiento específico de mujeres.

El surgimiento del movimiento de mujeres

Para mediados de la década de los ochenta la situación comenzaba a cambiar; el movimiento campesino comenzaba a sufrir un desgaste importante. Vertiginosos cambios políticos, económicos y culturales empezaban a hacer mella sobre la población rural cuya identidad y problemática se complejizaba y la dejaba atrás la estrecha categorización de *campesino*.

Entre cambios económicos y políticos más generales y una dinámica regional que tenía sus propias particularidades (vid. George Collier, 1992 y Rus, 1995), las demandas y aspiraciones de quienes habían exigido fundamentalmente la tierra y los recursos para trabajarla, se reacomodaban y se añadían otras más. Tampoco era posible ya separar tajantemente a aquellos que vivían en el campo de aquellos que vivían en las ciudades. Las migraciones de toda índole modificaban profundamente la fisonomía regional y los dos espacios se aproximaban mediante intensas redes de interrelación (vid. Morquecho, 1992, Garza y Ruiz, 1992).

Los cambios no solamente afectaron a los otrora campesinos. Otros muchos sectores vivían entre corrientes de cambio y comenzaban a agruparse en torno a otros ejes de exclusión. No era entonces ya suficiente abordar como única vertiente los obstáculos que para la participación ciudadana surgen de las profundas inequidades económicas, pues se hace evidente la presencia de desigualdades múltiples dentro de una organización social autoritaria. Asuntos como la religiosidad, los derechos humanos, las identidades étnicas, la ecología, las relaciones entre géneros y generaciones, se incorporaban también a la mesa de debate dando origen a confrontaciones de nuevo tipo y a nuevas formas organizativas. Las nacientes agrupaciones de expulsados por razones político-religiosas de municipios indígenas de los Altos de Chiapas, migrantes en busca de trabajo, refugiados centroamericanos

que huían de la guerra en sus países y migrantes de diversos lugares del país, desde diferentes frentes y con distintos intereses se enfrentaron a un gobierno excluyente y adverso y por ello se aliaban estableciendo vínculos más o menos cercanos según las circunstancias.

Algunas mujeres comenzaron a encontrar problemáticas comunes y empezaron las primeras reuniones. Todas aquellas involucradas en este proceso ensancharon horizontes y reubicaron perspectivas e identidades. Surgió el "Taller Antzetik" en 1984 en la escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, como espacio de formación de estudiantes y de discusión académica para realizar investigación sobre lo que entonces se concebía como "la condición de la mujer". Comenzaron también los primeros encuentros: los de "Las Mujeres Campesinas e indígenas del Sureste", que reúnen a católicas de varios estados comenzaron en 1986 y ese mismo año en San Cristóbal se realizó el "Primer Encuentro de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chiapas", auspiciado por la universidad chiapaneca, donde se intentó crear puentes entre la academia y la acción organizada. La violencia política, los límites a la participación en asuntos de las localidades y organizaciones, la salud, el trabajo y la remuneración eran los temas más debatidos.

La lucha contra la violencia sexual. El grupo de Mujeres de San Cristóbal

En 1989 repetidas agresiones sexuales y la indiferencia de las autoridades provocó en San Cristóbal la protesta de un buen número de mujeres que rompió muchos esquemas locales. Católicas de las Comunidades Eclesiásticas de Base, militantes de algunas organizaciones sociales y algunas académicas y profesionistas demandaron la destitución del médico legista corrupto, la creación de una procuraduría especializada en delitos sexuales con personal sensible y capacitado, siguiendo el modelo recién inaugurado en el D.F.

La respuesta del gobierno del estado —cuya relación indudablemente marcó, y sigue marcando poderosamente la dinámica de los movimientos sociales en México— fue nombrar de entre las descontentas a una médica legista y una ministerio público especial para casos de agresión sexual.

Con la apertura de este espacio de la lucha contra la violencia, el esfuerzo por influir en la transformación de las leyes y en las prácticas del aparato judicial, se convirtió entonces en una de las bases más firmes para la construcción del movimiento de mujeres. Surge entonces el Grupo de Mujeres de San Cristóbal (ahora COLEM) que quiso combinar las características de una Ong que diera atención a mujeres víctimas de agresiones sexuales y de violencia doméstica, con un movimiento amplio de mujeres.

Las experiencias frente a una ley insensible a la violencia de género, sus vacíos y contradicciones y frente a un aparato de justicia muy hostil a las mujeres organizadas, fue dando forma y contenidos a los derechos que las mujeres esgrimían en ese contexto. Pero también se fue descubriendo el poder de las costumbres. Hablar de costumbres no remitía en ese momento tan inmediatamente a lo indígena, sino a reglas de conducta y formas de relación emanadas de lo que se consideraba un sistema patriarcal universal, presente en todas las culturas. Se trataba de formas de conducta impuestas por los varones para cristalizar y reproducir de relaciones asimétricas entre los géneros y de la violencia específica en contra de la mujer. La tarea era resistir y desestructurar con igual ahínco a leyes y costumbres. Sin embargo, se partía del supuesto que las mujeres sólo sufrían las consecuencias de una ley masculina que las marginaba y oprimía, sin que en su construcción hubiera perspectivas emanadas de las mujeres; en cambio las costumbres planteaban problemáticas más complejas. Las mujeres estaban socialmente encargadas de la socialización, eran ellas, entonces, las encargadas de transmitir costumbres que se volvían en contra de sí mismas. Así las mujeres debían sujetarse a un proceso tendiente a transformar sus conciencias para desterrar la perpetuación de la desigualdad.

Si el derecho a una vida sin violencia era factor de unidad, las estrategias para lograrlo no siempre coincidían. Comenzó muy pronto a dominar el liderazgo de mestizas de clase media, profesionistas, heterosexuales y no originarias de San Cristóbal⁴ que imprimió una huella importante en los estilos organizativos y las estrategias de ac-

⁴ Muchas de estas mujeres reclamaban su derecho a ser consideradas sancristobalenses a pesar de no haber nacido aquí. Esta lucha por redefinir la pertenencia a una comunidad en Chiapas se expresaría después del levantamiento del EZLN con la creación de los "auténticos coletos" y la de el movimiento de los sancristobalenses por la paz.

ción. Este grupo asumió la dirección de aquel proceso de autoconcientización y definió la ansiada equidad a partir de sus propias perspectivas. Pronto las mujeres de las Comunidades Eclesiásticas de Base, que habían tomado parte en la gestación del movimiento, se convirtieron en aliadas del grupo más que en integrantes activas y aquellas interesadas en demandas del movimiento lésbico también se separaron.

Pero fue en 1991 cuando el Grupo se vio involucrado en la lucha por la despenalización del aborto que se canceló en definitiva la posibilidad de construir a partir del Grupo de Mujeres de San Cristóbal un movimiento amplio de mujeres. El entonces gobernador de Chiapas había promovido una gran cantidad de iniciativas con la intención de "modernizar" la legislación chiapaneca y de poner a prueba algunas medidas que pudieran luego generalizarse⁵. Entre los cambios estuvo aquel que ampliaba las causas de excepción a la penalización del aborto previstas por código penal chiapaneco. Esta medida provocó la movilización de toda suerte de posiciones en favor y en contra y el Grupo de Mujeres se vio atrapado en un callejón difícil de manejar que lo colocaba entre el feminismo⁶, con el cual simpatizaba, y la decidida oposición de las católicas, a quienes pretendía incorporar al movimiento. El proceso acabó por alejar a las mujeres del movimiento urbano popular, en su mayoría católicas⁷, y por otro lado, a partir de la lucha por esta vieja demanda feminista se afianzaron las relaciones quienes habían participado a nivel local con el movimiento feminista de diversos lugares del país, de Latinoamérica, Europa y Estados Unidos. Es entonces cuando la identidad del Grupo quedó claramente

⁵ Entre ellas la inclusión de los derechos culturales de los indígenas incluso antes que las modificaciones al Artículo 4º de la Constitución Nacional, algunas medidas "ecologistas" muy problemáticas y los cambios en relación a la penalización del aborto; pero también lo que a nivel local se conoció como ley mordaza, que penalizaba la crítica al gobierno y la manifestación considerándolas motín, asonada, sedición.

⁶ Las vacilaciones de las chiapanecas fueron interpretadas por los grupos feministas del D.F. como "un perfecto ejemplo de la compleja imbricación de los niveles políticos que atraviesan a las mujeres y que, en momentos, las hace privilegiar una situación local y regional particular frente a un proyecto... que mostraba avances respecto de un viejo problema real en toda la nación" (Esperanza Tuñón, Op. Cit.: 81). Valdría la pena explorar, sin embargo, quién y cómo se construyen las visiones nacionales en el contexto de un México marcado por el centralismo de su sistema político y el lugar de privilegio que en este proceso ha tenido el D.F. frente a la "provincia". Ejemplos como éste previenen contra la facilidad de etiquetar a los movimientos sociales como de avanzada o retardatarios, sin analizar con mayor profundidad los significados que una u otra acción, una u otra demanda, adquieren en determinados tiempos y contextos.

⁷ La actitud de las mujeres católicas se mantuvo a pesar de las numerosas estrategias de convencimiento que se ensayaron en foros y mesas de discusión, a pesar de los argumentos del grupo internacional Católicas por el Derecho a Decidir y de los intentos por enmarcar la propuesta dentro de una concepción mucho más amplia, la de la maternidad voluntaria.

definida y se convierte en una Organización No Gubernamental centrada en la búsqueda por la democratización de las relaciones entre hombres y mujeres siguiendo los ejes que los grupos feministas ensayaban en otras partes de México y el mundo.

El movimiento urbano popular

Las mujeres católicas de San Cristóbal siguieron entonces su propio camino organizativo. Poco se ha escrito sobre la presencia mujeres organizadas en San Cristóbal, Comitán, Teopisca u otras ciudades chiapanecas y lo que existe se refiere a expulsadas o migrantes indígenas (Kovik, Ms; Garza y Ruiz, Op. Cit.). La presencia de mujeres no indígenas, no obstante, se deja sentir cotidianamente en organizaciones populares y forman parte de un movimiento amplio de oposición. Son mujeres en su mayoría quienes participan más activamente en las Comunidades Eclesiásticas de Base; son también ellas quienes luchan más decididamente por servicios, quienes se rebelan ante las tarifas que el gobierno les impone por ellos; participan en las protestas políticas y en actos de solidaridad con los indígenas y sus demandas. Su invisibilidad más bien parece producto de la valoración de su participación, de la importancia política y académica que se les concede. Pero la lectura del silencio puede ser también productiva, puede llevarnos a la reflexión del significado de la propia ausencia.

Reconocer que el discurso académico construye y reproduce nociones que tienen que ver con nuestro entendimiento lo relevante y preguntarnos por qué en determinadas coyunturas algo lo es o no lo es, permite construir una visión más crítica de nuestro propio quehacer. Se abre entonces la oportunidad de admitir que "toda investigación empieza y termina dentro de la matriz social cultural [y política, podríamos añadir]" (Schütz, 1974: 274).

Lo cierto es que esta omisión tiene consecuencias relevantes, así lo argumentaré más adelante cuando analice las relaciones que se establecen entre mujeres situadas en situaciones tan dispares. Por lo pronto apunto solamente a la necesidad ineludible de explorar las maneras en que las no indígenas han construido sus formas organizativas y las consecuencias que han tenido para la construcción del movimiento amplio de mujeres.

El género en las organizaciones sociales indígenas

Mientras tanto se revitalizaba el discurso sobre las diferencias étnicas y el trabajo de las organizaciones e instituciones abría también espacios para las mujeres indígenas. Surgieron organizaciones de artesanas independientes y promovidas por instituciones de gobierno, grupos y Ongs que trabajaron en torno a la salud, la violencia, la educación popular; algunas organizaciones abrieron espacios relativamente autónomos donde las mujeres empezaron a expresarse y aún parte de la iglesia católica comenzó un proceso que culminó con la conformación de la CODIMUJ (Coordinadora Diocesana de Mujeres) hace unos pocos años. CHILTAK, CIAM (Centro de Investigación y Apoyo a la mujer), el Proyecto de parteras de la OMIECH (Organización de Médicos Indígenas), K'inal Antzetik, La Casa de la Mujer del CCESC (Centro de Educación y Capacitación en Ecología y Salud), entre otras trabajan desde entonces en municipios indígenas del Altiplano y de otras regiones del estado. Las Ongs y la iglesia a más de asesorar el trabajo de las indígenas en cooperativas, proyectos y grupos de trabajo particulares, han discutido ampliamente la manera en que se construye el género en las diversas culturas, localidades y regiones.

La Coordinadora Diocesana de Mujeres, surgió en 1994 a partir del trabajo de "la pastoral de la mujer" que ya reconocía desde los ochenta que la desigualdad entre los "sexos" influía en la manera en que las indígenas entendían la fé. La CODIMUJ se ha esforzado por introducir dentro de la diócesis una reflexión religiosa que se centre en las problemáticas y preocupaciones de las mujeres indígenas y ha logrado tener una influencia relativamente importante en regiones como la de Ocosingo, Oxchuc, o Altamirano. En esos lugares han combinado las ideas y formas de trabajo de la pastoral católica, inspiradas en la teología de la liberación, con demandas y reflexiones originadas en el movimiento feminista. En Oxchuc, por ejemplo, se integró un grupo de alrededor de cuarenta mujeres que hacen pan y siembran hortalizas para su propio consumo y para vender excedentes y aprenden a costurar, al tiempo que leen y comentan La Biblia (Gil, *Ms.*) Las integrantes del grupo comparan sus situaciones personales y colectivas, con aquellas que presentan los textos bíblicos. La reflexión las lleva a crear sus propias formas de entender sus dificultades y surgen ideas para la transformación (*Idem*).

La experiencia de lo que había sido un poderoso movimiento campesino, de las ideas y formas de trabajo de la pastoral católica inspiradas en la teología de la liberación e ideas surgidas de un emergente movimiento indio permeó fuertemente las nociones que ahí se desarrollaban. Las demandas feministas, sin embargo, estaban también presentes, a veces reconciliadas con las otras, a veces enfrentadas y a veces, alternándose según las circunstancias.

Entre todas estas organizaciones de mujeres —incluyendo también algunas organizaciones sociales mixtas donde las mujeres han construido espacios relativamente independientes— es necesario aclarar, ha habido interrelaciones y alianzas múltiples, aunque también ha habido conflictos serios. Sin embargo fue a partir del levantamiento del EZLN cuando fracciones importantes de estas vertientes se enlazaron en espacios comunes y se inauguró una nueva etapa en el movimiento de mujeres. Esta vez desde una perspectiva más amplia del cambio social y político que paradójicamente generó también sus propias inclusiones y exclusiones.

Los reacomodos de las fuerzas. El género entre leyes en disputa

Unos meses después de que el levantamiento zapatista hubiera salido a luz pública, el gobierno del estado de Chiapas editó y distribuyó un folleto donde se daba a conocer que el día 11 de mayo de 1925, casi treinta años antes de que se hiciera a nivel federal, el gobierno provisional de Chiapas había decretado la igualdad de derechos políticos de la mujer frente a las del hombre. Entre los considerados de aquella ley se encuentra lo siguiente:

...como parte integrante de la sociedad y factor principal en el hogar y en la familia [a la mujer] le afectan todos los asuntos en que intervienen los hombres, por ser de ellos la madre, la esposa, la hija o la hermana, y como tales, esta profundamente interesadas en la solución de los problemas sociales (*Chiapas* Boletín Informativo de la Representación del Gobierno del Estado de Chiapas en el D.F., mayo de 1994).

Para cuando el segundo Gobernador sustituto, Javier López Moreno, editó el folleto, la experiencia de la participación de mujeres indí-

genas en un movimiento armado y su Ley Revolucionaria había provocado gran entusiasmo a nivel nacional e internacional y su visión sobre el género, las normatividades y lo político estimulaba una discusión nutrida entre muchos grupos y organizaciones de mujeres. Las reuniones más publicitadas se desarrollaban en el marco del diálogo entre zapatistas y gobierno federal; pero muchas otras se desenvolvían en espacios menos espectaculares.

Durante esos primeros meses después del levantamiento armado el debate parecía desarrollarse también en ejidos y parajes; entre parientes, parejas y vecinos; en lugares donde lo público y lo privado, lo político y lo cotidiano pierden su separación tajante. Las discusiones en este ámbito local tenía modalidades muy diferentes a aquel que se daba en foros, mesas y talleres y no requería del mismo tipo de información. Mientras en los foros se leía y analizaba cada uno de los artículos de esta ley y se añadían propuestas de toda índole, en las localidades indígenas de muchos municipios chiapanecos la imagen de mujeres revolucionarias y la idea de derechos para las mujeres era suficiente para desatar un debate muy aterrizado y reinterpretado en el contexto de problemas y conflictos concretos. Intensos cambios económicos, políticos y religiosos habían ya transformado en mucho al campo chiapaneco y las mujeres, especialmente las jóvenes, participaban de manera importante en el trabajo asalariado, en organizaciones sociales y de producción; estaban en contacto con propuestas religiosas novedosas e incluso algunas participaban en organizaciones políticas. Pero las consecuencias de estas transformaciones eran percibidas en muchos sentidos diferentes. La historia y las dinámicas particulares de regiones y localidades, las simpatías políticas y religiosas y otras experiencias de familias e individuos provocaban el surgimiento de una amalgama de posiciones distintas.

El EZLN con su ley de mujeres había sabido captar un ambiente incrustado firmemente en la vida cotidiana de las localidades indígenas y el quiebre del consenso previo en las maneras en que se ejercía la autoridad masculina en las localidades indígenas. Recogía las fuentes de inconformidad de las indígenas de los Altos y sumándola a las de muchas otras, le daba la forma de una ley, un lenguaje capaz de convencer a sectores importantes de la población indígena y no indígena. No todos, ni todas se sumaron al proyecto político zapatista, entre éstos se encuentran desde quienes simpatizaban con muchas

de sus demandas, hasta quienes se les opusieron ferozmente y también quienes adoptaban posiciones intermedias. pero incluso entre las familias más opuestas a los guerrilleros puede percibirse que algunas de las aspiraciones de las mujeres coinciden con aquellas de las rebeldes. La ley de mujeres no es pues ocurrencia de algunas líderes indígenas alejadas de su cultura, ni producto de la manipulación de feministas y académicas.

Fue en este contexto que el gobierno Chiapas se apresuraba a publicar que los derechos políticos de las mujeres habían sido reconocidos por el estado hacía casi 70 años. Entre los textos de una y otra ley, no obstante, había una distancia enorme, cada uno daba sentidos muy diferentes a la acción política de las mujeres y ligaba de forma distinta el género con el poder y las formas de gobierno. El género, los derechos de las mujeres y los sentidos de su participación política, se convertirían de ahí en adelante en centro de una importante batalla, más aún cuando ésta se conectó con aquella sobre la autonomía.

El género en el movimiento zapatista

A partir de 1994 las ideas y prácticas de relación entre los géneros en Chiapas comenzaron a interactuar intensamente con las propuestas que emergían del movimiento zapatista y de las organizaciones y Ongs que se agruparon, más o menos cercanamente, en su torno. La interacción transformó a todos los actores sociales y políticos y provocó tanto oportunidades como conflictos nuevos; la cancelación de algunas exclusiones y la reactivación de otras. Para algunas indígenas de organizaciones independientes, el zapatismo despertó muchas expectativas y significó el surgimiento de nuevas formas de desarrollo político y la revitalización de un movimiento de mujeres más amplio y ambicioso. Para otras, despertó grandes antipatías; entre éstas hubo algunas que habiendo colaborado en la construcción del movimiento hasta entonces, se retiraron.

Aquellas que se agruparon en torno al zapatismo civil, en un proceso que fue estimulado por la Ley Revolucionaria de Mujeres, se reunieron con muchas otras mujeres explorando las posibilidades de los foros y canales que se abrían en esta coyuntura política. A través

de la Asamblea Estatal de Mujeres, de las mesas paralelas de los Diálogos de San Andrés, los Congresos Indígenas y los Congresos de Mujeres Indígenas, ensancharon sus perspectivas, expresaron su identidad, sus demandas y aspiraciones en un lenguaje de derechos que les permitió comunicarse con otras mujeres organizadas de Chiapas, el país e incluso con quienes venían de más allá de las fronteras nacionales (Aída Hernández, 1995).

La oposición a la violencia institucional y doméstica, sus derechos a la salud, a la educación, como productoras, dentro de la pareja y en torno a la participación en sus localidades y organizaciones, fueron adquiriendo formas novedosas y a cada paso se repensaba la democratización de las relaciones cotidianas entre los géneros, encontrando nuevas aristas y nuevas consecuencias políticas de ellas. Hablar de derechos se volvió común en la vida diaria de los y las integrantes de las organizaciones. Este mismo lenguaje legitimó de alguna manera los espacios de las mujeres y permitió a las indígenas organizadas ablandar las resistencias de sus compañeros y abrirse espacio dentro del movimiento general. Sin embargo, no por ello podemos asumir simplemente que se transita por una ruta lineal y sin conflictos hacia la ampliación de los derechos de *la* mujer indígena o en general de Chiapas. Sostener que estas mujeres representan los intereses "reales" de todas las demás indígenas cae por su propio peso. En las reuniones de mujeres pesa tanto o más que el género el ser "compañera", el ser parte de un mismo movimiento de oposición y la dinámica, los acuerdos, negociaciones y problemas entre las organizaciones mixtas han influido mucho en las posibilidades y límites de las mujeres. Quiénes se reúnen, cuándo, en dónde y el peso de las distintas opiniones, cambia de acuerdo a las coyunturas y circunstancias del movimiento general.

Después de ensayar caminos diversos la autonomía se convirtió en la forma más concreta y dinámica para la transformación de las relaciones de poder tanto a nivel local, como regional y nacional desde la perspectiva de los zapatistas. Fue este el eje en torno al cual se acomodaron las demandas de los y las rebeldes y en torno al cual se establecieron las principales alianzas y confrontaciones. La autonomía dio origen a una gran creatividad y dependiendo de las particulares dinámicas, conflictos y formas de poder que se desarrollan en las distintas regiones, a modalidades y prácticas autonómicas distintas

(Burguete, 1998:127-157). De cualquier modo no ha implicado solamente autogobierno en territorios aislados, sino que ha articulado una buena parte de las luchas y debates de la cultura política chiapaneca.

Uno de los temas más candentes ha sido el significado de la participación política para quienes han sido excluidos y la manera de democratizar las relaciones cotidianas para crear nuevos liderazgos y nuevas formas de hacer política más abiertas e incluyentes. Las mujeres indígenas han retomado este concepto, el de "autonomía", para expresar a través de él, un ideal de justicia social y equidad. El proyecto del EZLN para muchas mujeres indígenas significó una oportunidad para cuestionar "costumbres malas", para hablar de derechos: el decidir sobre su cuerpo, el derecho al respeto y la no violencia contra ellas, el derecho al trabajo y a la remuneración justa, el de la toma compartida de decisiones a nivel familiar, en localidades y organizaciones, el de la corresponsabilidad en las tareas domésticas y la crianza de los hijos. Entre algunas de las propuestas de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena, 8-12 de octubre de 1996, encontramos:

Nuestros derechos como mujeres indígenas encuentran su espacio de resolución en el reconocimiento de la Autonomía de los Pueblos Indios, como la forma mas [sic] democrática que se inicia en nuestra persona, desde nuestra casa hasta la comunidad y el pueblo y se sintetiza en el Estado.

La autonomía en su dimensión económica se refiere a nuestro derecho como mujeres indígenas a tener acceso igual y control sobre los medios de producción.

La autonomía política respalda nuestros derechos políticos básicos, a tener representación, **la autonomía física** significa decidir sobre nuestro cuerpo y a la posibilidad de vivir sin violencia y **la autonomía sociocultural** se refiere al derecho a reivindicar nuestras identidades específicas y autodeterminadas como mujeres indígenas... (8 de octubre de 1996).

Pero la vida en los municipios autónomos, y como ejemplo notable tenemos el de Polhó, ha sido enormemente difícil para todos y en especial para las mujeres. La autonomía se ha desarrollado entre continuos sobresaltos y dificultades, en medio de hostilidades armadas cotidianas y también en la dinámica del desplazamiento y del refugio.

Cómo asegurar la "autonomía económica" y garantizar el acceso a los medios de producción si ir a trabajar la tierra entre militares y paramilitares resulta sumamente peligroso; cómo defender el derecho a la "autonomía física", el derecho a tomar decisiones sobre el propio cuerpo, si ni aún la vida o la salud puede asegurarse.

Pero además, las ofensivas gubernamentales continuas han empujado al EZLN cada vez más a presentar un frente unido de resistencia. El miedo a la división y al conflicto interno ha sido uno de los más serios obstáculos para la crítica de las mujeres a formas y mecanismos culturales de exclusión. La expresión de la "autonomía sociocultural", el derecho a reivindicar identidades específicas como mujeres, se constriñe y ni aún las antes frecuentes reuniones amplias de mujeres pueden realizarse bajo las actuales circunstancias.

Las autoridades autónomas insisten que entre los zapatistas "nadie está por debajo; nadie está detrás, no hay más chicos y más grandes" (entrevista al juez del municipio autónomo de Chenalhó, julio de 1999). Pero lo cierto es que cotidianamente las mujeres enfrentan todavía la subordinación en razón de su género, tanto a nivel doméstico como en la dinámica organizativa local y regional. Las formas en que hombres y mujeres participan en la construcción de la autonomía muestra todavía muchas desigualdades. Dentro de la estructura civil del EZLN las mujeres tienen posiciones de menor responsabilidad y autoridad: son operarias de radio, cuidan a los enfermos, distribuyen alimentos. En el Consejo Municipal los cargos más importantes los ocupan varones. Son varones el presidente del Consejo, el juez, el comisariado ejidal.

Las cooperativas de mujeres, sin embargo, se han multiplicado y el trabajo de las mujeres han sobrepasado los márgenes de las labores primarias de las asociaciones productivas. Las discusiones sobre sus logros y problemas, sobre su relación con el movimiento general, las conduce a dinámicas cada vez más politizadas. En especial quienes ocupan cargos tienen la oportunidad de expresarse en público, de comenzar a dominar los nervios y el miedo. No obstante, han podido ocupar cargos en las cooperativas primordialmente las solteras, las que hablan y escriben español. También, admiten las autoridades autónomas en entrevista (julio de 1999), una mujer alfabeta y bilingüe tiene mejores oportunidades de obtener y asumir un cargo. A las otras las ocupaciones y responsabilidades en las labores domésticas

y el cuidado de los hijos, casi totalmente a su cargo como durante tanto tiempo ha sido, les dificulta asumir las pesadas tareas de asistir continuamente a reuniones dentro y fuera de la localidad. Una mujer refugiada en Polhó me cuenta que podría tener más tiempo para reuniones y cargos si las responsabilidades de la casa fueran compartidas. “Todavía no hay autonomía para nosotras”, me dijo. “Nuestros esposos todavía piensan que no sabemos pensar igual, que no tenemos igual nuestra fuerza”.

Con todo las mujeres participan y a algunas les ha significado enfrentar chismes y reprimendas serias. Verónica tendría en 1995 unos 18 años y era soltera. Se había caracterizado durante ese año y el anterior por su entusiasta participación a las reuniones de mujeres; pero su entusiasmo pronto se vio frenado. Comenzaron a circular rumores sobre las razones reales de sus frecuentes viajes a San Cristóbal. Se decía que Verónica estaba buscando hombres, que las reuniones eran una mera excusa, pues andaba sola y sin vigilancia. Finalmente la acusaron de tener relaciones con su cuñado; fue severamente reprimida por la dirigencia de su organización y golpeada por su padre “para que aprendiera a no mover las naguas”, justificó aquel. En otros lugares, mujeres que pertenecen a distintas organizaciones han vivido situaciones similares; pero un caso que se convirtió en tragedia ocurrió en Jitotol. Aída Hernández (1997) relata la historia de Rosa Gómez, indígena tzotzil quien igual que su esposo, participaba desde antes del levantamiento zapatista en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) de larga tradición en el movimiento campesino en el estado. Su participación en la Convención Estatal de Mujeres, sin embargo, provocó los celos y desconfianza de su marido. Este le agredió físicamente en repetidas ocasiones y finalmente acabó por asesinarla. Las mujeres de Jitotol, temiendo sufrir ellas mismas las consecuencias de la violencia en sus propias casas, se alejaron de las reuniones de las mujeres y se limitaron a acompañar a los varones de su organización en las movilizaciones generales.

Lo cierto es aunque la participación política de las indígenas zapatistas está llena de condiciones y límites marcados por el género —y por otras desigualdades: la educación, la edad, los ciclos familiares y reproductivos—; por las prioridades del movimiento zapatista general, por coyunturas políticas nacionales y estatales, y por dinámicas regiones particulares. Aún así la discusión ha estimulado la imaginación y provee nuevos horizontes de posibilidad.

Entre el feminismo, los derechos de las mujeres y los derechos culturales de los indígenas

En medio de este complejo escenario la prioridad feminista en torno a la democratización de la relación entre los géneros se ve continuamente moldeada por los conflictos que se desarrollan a su alrededor, en los que está en definitiva involucrado y que dan forma a sus propios pronunciamientos políticos y culturales, sus expectativas y frustraciones. La relación que se establece entre las mujeres podría ser considerada un diálogo enriquecedor, como lo hace Márgara Millán (1997) y en muchos sentidos lo es, pero ha tenido también otras facetas menos prometedoras que reproducen nociones y prácticas muy enraizadas. A pesar de que se plantea la necesidad de la participación de todos los sectores sociales en la transformación de las condiciones políticas del estado y el país (*cf.* Aída Hernández, 1997), las demandas indígenas y campesinas son centro movilizador en los espacios de debate político, el movimiento urbano popular se inserta marginalmente, mientras que las integrantes de las Ongs y las académicas hemos asumido un papel de asesoras y de guías en un proceso de conscientización de las otras mujeres, sin formular todavía demandas, necesidades o aspiraciones propias; es decir, sin situarnos como una parte constitutiva del movimiento.

Y es en este contexto donde se desarrollan con mayor claridad las tensiones entre distintas versiones de equidad y que en mucho tienen que ver con oposiciones binarias que hemos creado y que guían nuestra concepción de los actores sociales. En el entrecruce de estas tensiones debatimos las mujeres en Chiapas la manera de construir un movimiento amplio que cambie las relaciones cotidianas, transforme normatividades y abra espacios para la participación política.

La percepción más corriente acerca de lo indígena es aquella que predica la autenticidad cultural y la pureza de tradiciones milenarias. Domina en discurso de lo indio la idea de que referente exclusivo para la construcción de la identidad es la comunidad y la culturas indias son imaginadas como sistemas totales integrados y coherentes dentro de los cuales no hay lugar para antagonismos e interpretaciones culturales alternativas. Esta imagen promulga formas absolutas de diferencia entre indios y mestizos. La concepción de Guillermo Bonfil (1986) sobre el "México Profundo", heredero del modelo civilizatorio

mesoamericano, y el México de los poderosos que sigue los esquemas occidentales ha tenido una influencia notable y algunos de los asesores del EZLN como Gustavo Esteva (Ms.) son fuertes promotores de ella. La atención a la oposición indio-ladino como la fundamental, dificulta la comprensión entre hombres y mujeres.

Por otra parte, la noción más recurrente en la teoría y práctica feminista, aunque no la única, es aquella que enfatiza la oposición entre los géneros, contraposición transclasista, transcultural. Para este feminismo las mujeres siempre y en todo lugar hemos sido oprimidas por los varones y el sistema emanado de su dominio, el patriarcado. La experiencia de ser mujer es entonces generalizable, independientemente de las distintas ubicaciones socioeconómicas y culturales:

Las mujeres...estamos en la esquina del sistema, independientemente de nuestra etnia, raza, edad, nacionalidad, condiciones materiales, formas, cultura, profesión, oficio, participaciones, creencias, religiones, etc. Conscientes de ello nos instalamos en rebeldía para resquebrajar ese sistema y no para refuncionalizarlo... (Alvarez, 1994:95).

Estas dos posturas opuestas acaban por tener mucho en común. Ambas centran sus argumentos en una suerte de esencia universal del indio o de la mujer que se manifiesta en todo momento, circunstancia y relación. Ambas construyen sujetos homogéneos, singulares, omitiendo mención a desigualdades sociales y antagonismos, creando la ilusión de que se trata de grupos con intereses idénticos y objetivos políticos claros y definidos. Cada uno de estos postulados cancela al otro y a cualquier otra diferencia y desigualdad: de edad, de región, de militancia política o religiosa, de ingresos. El movimiento chiapaneco de mujeres en un proceso ambiguo e inacabado hereda estas percepciones, y sus peligros; pero al actualizarlas simultáneamente, también las fractura⁸.

Inadvertidamente tanto a través de los pronunciamientos y discursos políticos, como a partir de la relación cara a cara en los espacios de debate abiertos a partir del levantamiento zapatista, se revive implícitamente oposiciones binaria que esencializan a algunas (*la indígena*), margina a otras (*las católicas del movimiento urbano popular* y

⁸ Este proceso parece desarrollarse de manera similar en espacios nacionales, sin embargo, por lo pronto limitaré mis comentarios a lo que sucede en el conetexto chiapaneco.

de las CEBs, por ejemplo) y oculta a algunas más (a las feministas-asesoras). La imagen dominante en el movimiento de mujeres es aquella de la indígena aguerrida y valiente transformadora de relaciones domésticas y comunitarias, e incluso de las relaciones políticas a nivel local y nacional; sin embargo, no por ello acaba de cancelarse otra imagen, el de la indígena monolingüe y sin conciencia de género que requiere de la dirección política y de la representación de la ladina-feminista. En este doble juego de imágenes parece construirse no sólo la imagen de la indígena, sino también, implícitamente, aquella de la feminista-asesora, a veces también académica.

En algunas reuniones algunas dirigentes indígenas han cuestionado el papel de contención y control que ejercen las asesoras feministas ladinas. Ha comenzado, entonces muy recientemente y con muchas dificultades a abrirse este tema a la reflexión en las sesiones de planeación y evaluación de las reuniones de mujeres, a las cuales se han incorporado ya, aunque marginalmente, algunas mujeres indígenas. En una de aquellas comentó una integrante de una organización de artesanas: "yo creía que las mujeres ladinas no tenían problemas, que no las golpeaban sus maridos, que no las molestaban ni las trataban mal, que no sufrían". Pero el cuestionamiento también proviene de las propias asesoras: "...siento que otra vez trabajamos para otras, siento que no hemos tratado cuestiones que me incumben y me preocupan personalmente, no me siento completamente parte..." Esta percepción podría llevarnos a analizar también como la propia dominación puede revertirse en contra de los sectores dominantes, cuestión en que la antropología ha incursionado muy poco. Los nuevos estudios antropológicos sobre los sectores dominantes (Toledo, Ms.), como aquellos que comienzan a explorar la construcción de la masculinidad empiezan a proporcionar herramientas teóricas que ayudarán a interpretar esta faceta de la opresión.

La discusión acerca de la construcción política e intelectual de movimientos de mujeres que construyen sus identidades y su acción política en el cruce de muchas diferencias y desigualdades, nos dice atinadamente Chandra Mojanty (*Op. Cit.*), requiere simultáneamente un análisis crítico de las ideas hegemónicas del feminismo y la formulación de estrategias y preocupaciones geográfica, histórica y culturalmente situados. No abordar simultáneamente estos dos aspectos conlleva el peligro de recrear implícitamente esta oposición

binaria que esencializa a *la* indígena -sexualmente constreñida, pobre, sin educación, atrasada y atada por la costumbre -, que es juzgada desde una posición privilegiada implícita, la de aquella que produce el conocimiento, una mujer moderna, educada, que controla su propia sexualidad, su cuerpo y su vida, prototipo que toda mujer aspiraría a seguir (*Idem*). Las mujeres del movimiento urbano popular y a las católicas de las Comunidades Eclesiásticas de Base no entran en este modelo binario, de modo que su presencia ha sido políticamente poco valorada y también muy marginada de los estudios académicos. En tanto no son quienes asesoran o guían el proceso de conscientización de las otras mujeres (papel reservado a las integrantes de las Ongs y a las académicas), ni tampoco representan el polo opuesto conformado por las indígenas, se omite su presencia y participación.

Por otro lado si quienes hasta ahora han sido “asesoras” comenzaran a explicitar las propias demandas, aspiraciones y perspectivas, podrían establecerse diálogos productivos y realmente enriquecedores que ayuden a revisar críticamente las propias posiciones y a desesencializar la manera en que consideramos la a “las otras”. Pensar en términos de oposiciones binarias (campesinos contra terratenientes; indígenas contra mestizos o blancos; mujeres contra hombres; etc.) nos ha llevado a describir mundos ficticios donde la gente se ve atrapada en recuadros clasificatorios inamovibles. Tal vez si abandonamos estos criterios simplistas y distinguimos que las categorías sociales y políticas no son monolíticas, sino que remiten a ubicaciones sociales que se oponen, se superponen y se entremezclan, repitiendo, recreado y redefiniendo los significados de la diferencia y la exclusión, estemos en mejores condiciones para crear mejores espacios de articulación. La promesa de nuevas formas políticas de reconocimiento y acción organizada pudiera generarse en las fracturas que provocan la inclusión de quienes no entran en los modelos que tanto tiempo han operado en nuestro imaginario académico y político. Estas fracturas provocan una crisis en las formas en que representamos y vivimos la equidad y la alteridad en un mundo creado por formas muy complejas de desigualdad.

Referencias bibliográficas

- Alvarez, Elizabeth.
 1994 "Espejos, espejismos y transgresiones. El recuerdo de mis propios pasos" en Rojas, Rosa (comp.), *Chiapas ¿Y las mujeres qué?* Ediciones La Correa Feminista. México, D.F. (90-97).
- Bonfil Batalla, Guillermo.
 1990 (1986). *México Profundo. Una civilización negada*. Grijalbo - CONACULTA (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes), Colección "Los Noventa". México, D.F.
- Burguete.
 1998 "Procesos autonómicos indígenas en la región Altos de Chiapas", en *Anuario de Estudios Indígenas*, VII. IEI-UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas (127-157).
- Collier, George.
 1992 "Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas" en Cynthia Hewitt de Alcántara (comp.), *Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta*. El Colegio de México, México, D.F. (183-221).
- Esteva, Gustavo.
Ms. "Proyectos autonómicos". Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), 1997. Guadalajara, México.
- Garza, Anna María y Juana María Ruiz.
 1992 "Madres solteras indígenas" en *Mesoamérica* (13 año, núm. 23: 67-77). Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.
- Gil Tébar, Pilar.
 "Entre el desafío y la imaginación (o de cómo se construye el futuro en la Chiapas india)". Incluido en este volumen.
- Gobierno del Estado de Chiapas.
 1994 *Chiapas. Boletín Informativo de la Representación del Gobierno del Estado de Chiapas en el D.F.* Mayo de 1994.

Haraway, Donna.

- 1988 "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of a partial perspective" en *Feminist Studies* (14, 3: 375-399).

Hernández Castillo, Rosalva Aída.

- 1995 "De la Comunidad a la Convención Estatal de Mujeres: las campesinas chiapanecas y sus demandas de género" en Nash *et al.*, *La explosión de comunidades en Chiapas*. Documento IWGIA, núm. 16. IWGIA. Copenhague.

Hernández Castillo, Rosalva Aída.

- 1997 "Construyendo la utopía: las mujeres chiapanecas frente al siglo XXI", *Doble Jornada* (marzo). México, D.F.

Jelin, Elizabeth.

- 1987 "Ciudadanía e identidad. Una reflexión final" en Jelin (comp.), *Ciudadanía e identidad. Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, Ginebra, Suiza.

Kovik, Christine Marie.

- 1997 *Walking with one heart: human rights and the catholic church among the maya of Highland Chiapas*. Tesis doctoral. The City University of New York.

Millán, Mágina.

- 1996 "Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas" en *Chiapas*, 3. Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM -Ediciones Era, México, D.F.

Mojanty, Chandra.

- 1991 "Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses" en Chandra Mojanty, *et al. Third World Women and the politics of feminism* Indiana University Press (51-80).

Morquecho, Gaspar.

- 1992 *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de los Altos de Chiapas*. ORIACH. Tesis de licenciatura. Escuela de Ciencias Sociales, UNACH. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

- Propuesta de las mujeres indígenas al Congreso Nacional Indígena del Seminario "Reformas al Artículo 4º Constitucional" 8-12 de octubre de 1996. México, D.F.*
- Rosaldo, Renato.
1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Editorial Grijalbo (Colección Los Noventa). México, D.F.
- Rus, Jan.
1995 "Local adaptation to global change: the reordering of native society in Highland Chiapas, Mexico, 1974-1994". *European Review of Latin American and Caribbean Studies* (58: 71-89).
- Schütz, A.
1974 *El problema de la realidad social*. Editorial Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
- Toledo Tello, Sonia
Fincas, poder y cultura en Simojovel. CESMECA (en prensa).
- Tuñón, Elizabeth.
1997 *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo. El quehacer político del movimiento amplio de mujeres en México (1982-1994)*. Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM - Colegio de la Frontera Sur. México, D.F.
- Werner-Brand, Karl.
1992 "Aspectos cíclicos de los nuevos movimientos sociales: fases de crítica cultural y ciclos del nuevo radicalismo de las clases medias", en Dalton, J. Russel y Manfred Küechler (comps.). *Los nuevos movimientos sociales*, Ediciones Alfons el Magnànim, Valencia.

IDENTIDAD ÉTNICA: PERCEPCIÓN DE ZOQUES, TZOTZILES Y MESTIZOS DEL MUNICIPIO DE JITOTOL, CHIAPAS

*SUSANA VILLASANA BENÍTEZ**

Introducción

El objetivo del presente trabajo es mostrar los resultados de investigación relacionados con la problemática de la identidad étnica, a partir del estudio de las percepciones que se tienen respecto a la población zoque que habita en el Ejido Cálido, municipio de Jitotol. Lo considero como ejemplo de identidad étnica construida a través de relaciones sociales e históricas con otros grupos.

Las opiniones que se muestran son el ejemplo de un trabajo de investigación más amplio, que trata el tema de la identidad étnica, realizado en diferentes estancias de campo en la región zoque, a lo largo de tres años. En este trabajo se rescatan las opiniones recopiladas en entrevistas de opinión, tanto de la población zoque, como de la población tzotzil y mestiza que habita en el Ejido Cálido, en la comunidad Carmen Zacatal y en la cabecera municipal de Jitotol. Las entrevistas de opinión se aplicaron al azar y constan de preguntas abiertas relacionadas con la percepción que tiene el individuo de sí mismo y

* Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas.

como parte de un grupo; así también, se recupera la percepción que tiene el entrevistado respecto a otros grupos sociales con los que interactúa.

Diversidad étnica

La pregunta que nos permite abordar el tema de la identidad es: ¿cómo se constituye la identidad étnica entre los zoques? Para dar respuesta a esta pregunta partimos del siguiente supuesto: siempre a lo largo de la historia, en todo el mundo, han existido grupos sociales diversos, que se diferencian entre sí por una gran variedad de rasgos, ya sea por la indumentaria, el lenguaje, las normas culturales, los nichos ecológicos en los que se asienta el grupo, la religión, el fenotipo, los hábitos alimentarios, el territorio, las formas de gobierno, etc. y tales rasgos distintivos han caracterizado a los grupos sociales creando en cada uno de sus miembros lazos que los identifican entre sí y que a la vez les permite reconocerse como parte de un conglomerado humano, ya sea a nivel familiar, de comunidad local, regional e incluso nacional.

Los grupos sociales se han diferenciado, no sólo por los rasgos culturales que puedan distinguirlos, sino también por sus diferentes grados de desarrollo socioeconómico y por su forma de relacionarse con el "otro". En el caso de las poblaciones indígenas, en general, la extrema diversidad social y económica no las ha mantenido aisladas de los procesos de desarrollo económico del país, ni tampoco separados de los demás grupos sociales, sino al contrario, se han creado mecanismos de interacción que los relacionan entre sí y con el resto de la sociedad nacional. En síntesis, la heterogeneidad de los grupos sociales siempre ha existido, pero junto con ella han existido también desarrollos socioeconómicos distintos y desiguales.

Visto de esta manera la identidad étnica es un tema de interés, que nos permite conocer el ámbito de interacción entre los grupos sociales, cuyos miembros se aglutinan a través de sus elementos identitarios y además nos permite analizar las relaciones, muchas veces asimétricas, que se dan entre estos grupos. En este sentido, observamos que en el caso de México, las poblaciones indígenas se han relaciona-

do de manera desigual con el grupo social dominante, un breve y esquemático seguimiento histórico nos permite advertir tal situación.

En la época prehispánica los aztecas predominaron por el dominio y control que tenían sobre otros grupos en el área hoy conocida como Mesoamérica, lo que generó relaciones sociales de subordinación y propició la diferenciación social entre los diversos grupos (Caso, A. 1980. Olivé, J. C. 1990).

En el caso de la población zoque, ésta se fue reduciendo y concentrando al noroeste de lo que hoy es Chiapas y en las colindancias de Oaxaca, Veracruz y Tabasco. Tal movimiento de la población zoque fue debido a las constantes presiones que ejercían, principalmente, los nahuas y los chiapa. En el caso de los nahuas, éstos abrieron nuevas rutas comerciales en la planicie costera de Chiapas y ejercieron un control político e ideológico en un área más amplia dirigida hacia la parte norte de la entidad (Villasana, S. 1995). La sobreposición de topónimos de origen nahua a los topónimos zoques son un claro ejemplo del dominio ideológico en la región, así, el nombre zoque de *Könömö*, que se traduce en forma literal como "lugar de colorante líquido", cambió al nombre de Tapalapa que proviene del vocablo nahua *tlapallan*, traducido literalmente como "junto a la tierra del color rojo" (Villasana, S. 1988).

Posteriormente, el impacto de la conquista, redujo a los pueblos indígenas a una situación de sometimiento ante los españoles; así, la conquista de los pueblos indios marcó con rudeza las distinciones entre los diversos grupos sociales ya existentes en nuestro país; situación que se mantuvo durante todo el período colonial, aunada a la intensa explotación y servidumbre en la que quedó sujeto el indígena.

En el caso de los zoques, la situación de conquista impactó en el detrimento de su población y en el sometimiento del grupo ante el poder colonial. A lo largo de este período histórico, se llevaron a cabo una serie de demandas en las que se planteaba el abuso y dominio de los conquistadores. El territorio zoque se modificó a partir de la reagrupación de los "caseríos" dispersos a congregados en pueblos compactos, principalmente conforme se realizaba la construcción de las iglesias y conventos de la orden de los dominicos quienes se encargaron de la evangelización de los pueblos zoques (Villasana, S. 1995).

Las diferencias étnicas, en especial la lengua, fueron elementos sobresalientes para la división del territorio conquistado; en Chiapas la división del territorio se basó en provincias las cuales distinguían a los grupos sociales que las habitaban. Denominadas provincia de los Zoques, provincia de los Zendale, provincia de los Quelenes, provincia de los Llanos, de los Chiapa, provincia del Soconusco, provincia de los Tojolabales, provincia de los Pochutecas y provincia de los Lacandones (Reyes, L. 1962).

Durante el siglo XIX el movimiento de Independencia encabezado por los criollos, sentó las bases del proyecto de nación, sin incluir a los demás grupos sociales: castas, indios y negros. Buscando la desaparición de las diferencias étnicas, el estado liberal, pugnó por el exterminio de la población con rasgos distintos a los suyos, instrumentando una política etnocida (Medina, A. 1987).

En la Reforma, con la formación del estado nacional, los pueblos indios —que resistieron a la Conquista, a la etapa colonial, a la Independencia, y que perduraron con sus tradiciones locales muchas veces recreadas en forma clandestina—, fueron también un problema para el grupo mestizo de nueva crianza, que se preocupaba por la consolidación de la nacionalidad mexicana. En este período tampoco se consideró a los indígenas dentro del proyecto nacional, su incómoda presencia obligó a buscar formas que permitieran la conformación de la “unidad nacional” a través de la supresión de las diferencias étnicas, instrumentando políticas que pugnarán por el “mejoramiento racial”, y la imposición de la “lengua nacional”: el castellano.

Durante el siglo XIX, en Chiapas se sucedieron diversos acontecimientos de carácter político que afectaron la configuración socioterritorial del grupo zoque, un primer suceso fue el deslinde de tierras. La compra y la denuncia de terrenos baldíos por parte de los criollos propició el acaparamiento y apropiación de gran cantidad de tierras comunales en territorio zoque (Villasana, 1995).

Asimismo, la incorporación a México de la provincia de Chiapa y Soconusco, propició el nuevo carácter de Chiapas como una federación más del país. A partir de ese momento la entidad federativa de Chiapas se organizó política y administrativamente en siete Departamentos y once Partidos. La población zoque quedó distribuida en cuatro de esos Departamentos: Tuxtla, Mezcalapa, Pichucalco y Simojovel. Asimismo, la división político territorial en estados federados implicó

una fragmentación mayor del grupo zoque que quedó ubicado en las colindancias de los estados de Chiapas, Tabasco, Oaxaca y Veracruz (Villasana, 1995).

Los ideales nacionalistas otorgaron, en la Constitución de 1917, la nacionalidad mexicana a todo individuo que naciera dentro del territorio¹, lo que permitió dejar ocultas conceptualmente las diferencias étnicas, manteniendo en la pobreza y en la marginación social a estos grupos. En el período posrevolucionario, se insistió en la conformación de la "unidad nacional", pero ahora considerando al "indio vivo", al indio del presente; se buscó resaltar los elementos "positivos" de las culturas indígenas, y al mismo tiempo, se pretendió combatir otros elementos considerados "negativos", como la dispersión geográfica, la incomunicación y la carencia de garantías sociales, para que el indio pudiera incorporarse (De la Peña, G. 1992).

Sobreviviendo en sus comunidades, en condiciones precarias y en áreas cada vez más reducidas, denominadas por la antropología mexicana, "regiones de refugio" (Aguirre, G. 1987), los grupos indígenas mantuvieron algunas de sus características de organización sociocultural que permitieron diferenciarlos, tales como la lengua, la indumentaria, la tradición oral, la organización de parentesco intra-grupo, la mitología y las creencias.

La política de incorporación, buscó integrar al indígena a la nación a través de la castellanización y de los programas de desarrollo instrumentados por el estado con lo que se pretendió superar el problema de las diferencias culturales (Stavenhagen, R. 1980).

En el caso de la población zoque de Chiapas, ésta quedó reducida y ubicada en doce municipios; el proceso agrario permitió la dotación de tierras ejidales en la región y la política integracionista constituyó la formación de promotores bilingües quienes se encargaron de desarrollar la integración de la población zoque a través de la educación. El proceso de modernización también inició su presencia en la región zoque, a través de la construcción de presas hidroeléctricas y de la perforación de pozos petroleros (Villasana, 1995).

¹ El artículo 30 de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, a la letra dice: "La nacionalidad mexicana se adquiere por nacimiento o por naturalización. A) Son mexicanos por nacimiento: I. Los que nazcan en el territorio de la República, sea cual fuere la nacionalidad de sus padres; II. Los que nazcan en el extranjero de padres mexicanos; de padre mexicano o de madre mexicana; III. Los que nazcan a bordo de embarcaciones o aeronaves mexicanas, sean de guerra o mercantes...". *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos. Actualizada.* 1993, Ediciones Delma. México, D.F.

En la actualidad, los pueblos indios han mantenido sus formas de cultura, tradición y organización social. Si bien, su existencia se ha reconocido en la constitución,² con la reforma del artículo 4º en el año de 1992, definiendo a México como un país pluricultural y reduciendo el problema indígena al ámbito lingüístico y cultural, la problemática de la diferenciación étnica y por ende de la identidad étnica, se presenta de nuevo en la mesa de discusión.

Identidad étnica

Abordar el tema de la identidad entendida como una construcción social permite distinguir diversos niveles de ésta a partir de las complejas relaciones sociales que se establecen entre los individuos. No es posible referirse a la identidad como algo único y esencial. Debido a que la identidad se construye a partir de las relaciones sociales ésta es de diverso tipo, en la vida social encontramos desde la identidad individual hasta las identidades colectivas como las religiosas, políticas y sociales. El caso que nos ocupa el trabajo se refiere exclusivamente a un tipo de identidad, a la identidad étnica.

Para fines de este trabajo, la identidad étnica es entendida como el sentido de pertenencia a un grupo. Es una adscripción categorial que clasifica a los individuos como parte de un grupo indígena y que permite que éstos sean reconocidos por los otros como miembros de un conjunto social diferenciado. Por tal razón, para entender la identidad étnica de un grupo, además de conocer los rasgos culturales, tales como el uso de indumentaria distinta, la práctica de un lenguaje o la práctica de algunas costumbres que caractericen a los habitantes de la comunidad; es necesario también conocer el sentido de pertenencia o adscripción individual y de conjunto, que se manifiesta en los diversos niveles de interacción de los actores sociales.

² El artículo 4o. de la constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, a la letra dice: "La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquéllos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la Ley...". *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos. Actualizada. 1993*, Ediciones Delma. México, D.F.

En este sentido, la opinión de los participantes en la interacción resulta ser un elemento clave para conocer los criterios respecto a la forma en que se construye la identidad étnica, es decir, la percepción del "nosotros" en relación con los "otros". Así, la opinión de los involucrados nos permite conocer la autopercepción del individuo con relación a un grupo de contraste, en este caso, los tzotziles y mestizos del municipio de Jitotol.

Debido a que la identidad es una categoría socialmente construida (Berger, P. y Luckmann, T. 1991), la identidad étnica es considerada como un elemento dinámico, que se muestra claramente en el individuo al momento en que se relaciona con los otros; por tal razón, los rasgos distintivos pueden cambiar según el contexto en el que interactúan las personas esto nos hace pensar la identidad étnica de un grupo no sólo como un elemento de cohesión y reproducción social, sino también, como un elemento diferenciador y de conflicto en el ámbito de las relaciones sociales interétnicas e intraétnicas.

La percepción que tienen los individuos respecto a "sí mismos" y respecto a los "otros" es un elemento de gran importancia que permite la construcción de la identidad; así la percepción se divide en dos sentidos: autopercepción y extrapercepción. Estos dos sentidos, la visión de sí mismo y la visión del otro, modifican también el concepto de identidad: así, encontramos que el sentido de pertenencia al grupo cambia según la relación social en la que interactúan las personas y la forma en que son percibidos por los otros.

Cuando el individuo es aceptado socialmente se enaltece la identidad étnica y afloran los rasgos distintivos que definen al grupo; en otras ocasiones, cuando el rechazo étnico es palpable, esta identidad se niega, se oculta, y en otras más se enfrenta o se impone argumentando la autenticidad del grupo, es decir, "los verdaderos" portadores de la cultura, los que hablan "el verdadero idioma".

Al explicar la identidad nos enfrentamos a un concepto plástico, maleable, cambiante; es pensar en los individuos frente a sí mismos y frente a los otros; es presentar la constante clasificación y la autoclasificación del individuo inmerso en una sociedad mayor.

En este sentido la identidad tiene que ver con una relación bipolar conformada por la autopercepción, y a su vez, tiene que ver con una relación múltiple, debido a que la extrapercepción refiere la participa-

ción de diversos grupos sociales que definen al grupo de referencia, en este caso tzotziles y mestizos (Giménez, G. 1994).

Podemos considerar que la identidad étnica, es el resultado de las relaciones sociales circunscritas en dos niveles: el intraétnico y el interétnico; en el nivel intraétnico la identidad se construye en la familia, en el barrio, en la comunidad, a través del reconocimiento de un origen histórico común, de un territorio -mítico o real-, y del sentido de pertenencia a un grupo. Asimismo, necesita del reconocimiento individual y de un modo de vida histórico cultural que permita la identificación con las prácticas sociales, mismas que se manifiestan en el uso cotidiano de la lengua y en la práctica de la música, de la tradición oral, de los hábitos alimentarios, y demás elementos y prácticas culturales que distinguen a unos grupos sociales de otros. A partir de esta distinción encontramos el nivel interétnico, en este nivel juegan un papel importante las representaciones que se forma el "otro", es decir, las percepciones que el grupo opuesto construye del grupo indígena.

Los zoques del municipio de Jitotol

La situación de los zoques del municipio de Jitotol es peculiar, debido a que el municipio está habitado predominantemente por población tzotzil³, encontramos así que estos zoques se encuentran prácticamente rodeados por comunidades de habla tzotzil.

En este trabajo de investigación el grupo de referencia fue el zoque, principalmente los habitantes de la comunidad Ejido Cálido, municipio de Jitotol. Los zoques de esta localidad han mantenido su identidad como grupo a pesar de las relaciones sociales tan intensas entre zoques y tzotziles en esa área.

Podemos decir que tanto la cabecera municipal de Jitotol como la Colonia Ejido Cálido tienen antecedentes históricos que refieren la presencia de población zoque, misma que se logra apreciar haciendo un seguimiento de los registros censales en los que podemos observar presencia de hablantes de lengua zoque desde principios de este siglo.

³ En el año de 1990 la población total del municipio era de 9702 habitantes de los cuales 5574 hablaban alguna lengua indígena, siendo 1475 hablantes de zoque. *XI Censo General de Población y Vivienda*. Chiapas, 1990.

Así por ejemplo en el censo de 1930 se registraron en Jitotol, 415 zoques, hasta llegar a 1990 en cuyo censo se registraron 1475 hablantes de lengua zoque mayores de cinco años en este municipio⁴.

Ejido Cálido es una comunidad que se ubica en el municipio de Jitotol, a una distancia aproximada de 8 kilómetros de la cabecera municipal al ejido. La organización político-territorial del ejido está conformada por una agencia municipal llamada Cálido, y cuatro colonias: Unión Zaragoza, Paredón, Altamirano y San Antonio. Los habitantes de Ejido Cálido provienen de la cabecera municipal de Jitotol, salieron de ahí hace más de 80 años. Según cuentan, las razones de la emigración se debieron a problemas de tenencia de la tierra en la cabecera municipal y decidieron ir a vivir a donde se les dotó de terrenos ejidales. Explican que ya no había tierras donde trabajar, dicen: "como era pueblo, no había donde sembrar, todo era propiedad", además, "el maíz no se daba bien, porque hacía mucho frío". También comentan que cuando vivían en la cabecera municipal de Jitotol hubo una enfermedad [disentería] que afectó a gran parte de la población, por lo que salieron huyendo, "unos se quedaron en Ejido Cálido y otros se fueron a otros lugares". Otra versión es que los más ancianos "compraron tierras, y como les gustó el clima se quedaron a vivir ahí. Algunos compraron diez hectáreas a cinco pesos y vendieron sus casas en Jitotol".

El cultivo principal es maíz y frijol, además producen plátano, anona, naranja, calabaza, guayaba, chayote, yuca y ñame para el autoconsumo y café para la comercialización. Otra actividad de sobrevivencia es la cacería o como ellos le llaman "montear", cazan tejón, armadillo y tepezcuintle. Los zoques explican que los terrenos de cultivo son "pedregosos, [y] cuesta mucho sembrar, se termina cansado, [a]soleado y más[muy] tarde". Hay otro tipo de terreno, el semiplano que le llaman "caliente" y es donde siembran primero, en general el tipo de terreno es accidentado.

La gran mayoría de los habitantes de Ejido Cálido hablan zoque, a excepción de unas cuantas mujeres de origen tzotzil, que están casadas con hombres de esta localidad. Puede observarse que, en general, los hombres son bilingües en zoque-castellano, algunos de ellos

⁴ Población zoque en el municipio de Jitotol registrada en los censos de población: 1930: 415 zoques, 1940: 174 zoques, 1950: 2231 zoques, 1960: 12 zoques, 1970: 882 zoques, 1980: 926 zoques y 1990: 1475 zoques mayores de 5 años. Fuente, Censos de población y vivienda de 1930 a 1990.

también hablan tzotzil; en cambio gran número de mujeres y niños son monolingües en zoque. Dentro de la comunidad y en todo tipo de actividades, las personas se comunican en zoque; el español sólo lo utilizan cuando hablan con mestizos o con otros indígenas y también fuera de la comunidad.

Los problemas de tenencia de la tierra han propiciado conflictos muy fuertes entre los zoques del ejido, llegando al despojo de tierras de unos a otros, en busca de su posesión. Frecuentemente se escuchan quejas al respecto, por ejemplo los zoques de Ejido Cálido dicen que los de Paredón les quitaron sus terrenos colindantes con el municipio de Simojovel, que son tierras cálidas.

La relación que existe entre la agencia municipal y sus colonias es de constante tensión, también debido a la diferente preferencia de algún partido político, por ejemplo, los habitantes de la agencia municipal pertenecen al PRI y los de las colonias están afiliados al PRD.

Autopercepción y extrapercepción de los zoques de Ejido Cálido

En esta parte del trabajo se describen las relaciones sociales intraétnicas e interétnicas de la comunidad de estudio. Con esta información de campo se muestran las contradicciones internas del grupo zoque, generalmente propiciadas por problemas de tenencia de la tierra o por adscripción a distinto partido político.

Las opiniones recopiladas de los zoques o autopercepción, corresponden a puntos de vista que consideramos tanto como la opinión del "sí mismo", como la opinión de los zoques con relación a un grupo de contraste que puede ser tanto tzotziles como mestizos. La extrapercepción está representada por el conjunto de opiniones de los tzotziles y de los mestizos, es el punto de vista de los "otros" respecto a los zoques.

Presentamos el caso de los zoques del municipio de Jitotol, nos referimos principalmente a la agencia municipal Ejido Cálido en relación con los demás poblados, ya sea las colonias, el ejido Carmen Zacatal o la cabecera municipal. Vale la pena recordar que se trata de opiniones vertidas por los entrevistados, sin que por ello se pretenda subestimar la situación social de uno u otro grupo.

La forma de reconocimiento de los habitantes de Ejido Cálido, fue difícil de captar en la entrevista debido a que el nivel de bilingüismo de los entrevistados se acercaba más al zoque que al castellano; en general, las respuestas se dirigieron hacia el reconocimiento basado en el parentesco, en la vecindad y en el lugar de nacimiento, como dicen "pues casi mayor parte de los que viven aquí, aquí nacieron pues". Advierten también que en la comunidad son muchos y aunque se conocen entre ellos, no se saben los nombres de todos los pobladores, sin embargo entre los más cercanos se llaman por nombre propio. Así también se identifican como "gente zoque".

En Ejido Cálido, los entrevistados se percibieron como indígenas, gente de idioma o zoques, porque se comunican principalmente en esa lengua, así lo comenta un informante comparándose con otro grupo indígena: "somos indígenas pero hablamos en zoque, si porque hay diferentes pues, o sea, porque aquí hay algunos que hablan tzotzil y algunos que hablan en zoque. Somos diferentes, y no sentimos que somos mestizos, somos indígenas pues".

Entre ellos se llaman compañeros, así comenta un entrevistado: "nos llamamos compañeros pues, porque somos compañeros".

También los zoques se describen como "buena gente", "como campesinos", como hablante de la lengua. Según explica un informante: "por saberme expresar en lengua zoque... porque soy descendiente de mis antepasados que son zoques".

Otros opinaron sobre el aspecto físico y la forma de pensar, "pues yo creo que por... la fisonomía o por el modo de repensar", "por mi raza y por mi habla".

Los zoques de la agencia explican que los que viven en las colonias ya no asisten a las asambleas organizadas por el comisariado ejidal, porque "aquí [en la agencia] la gente siempre ha sido priista, porque fue el gobernador [el] que dio la tierra". No aceptan a los de Paredón porque "pertenecen al PRD", y se expresan de ellos como "gente crecida" [presumida].

También opinan de los habitantes de la colonia San Antonio que "son crecidos [presumidos] y haraganes", explican que no les gusta cooperar en las obras comunitarias, ni aún en su mismo poblado; además, no les gusta que la gente de Ejido Cálido pase por sus terrenos, "pero ellos si vienen, no tienen vergüenza... nada más discuten y no

se puede llegar a nada con ellos, porque todos hablan al mismo tiempo. Quieren tener y que el otro no tenga”.

Los habitantes de Altamirano, Unión Zaragoza, Paredón y San Antonio “son de la oposición, no saben respetar, hasta entre ellos mismos se pelean sin estar bolos [borrachos], no nos dejan que paseemos, ni sembramos por sus terrenos y mejor los dejamos”.

Los zoques de Ejido Cálido dicen de sí mismos que su “paso es más fuerte” que el del ladino [mestizo], refiriéndose a que caminan más rápido; asimismo explican que su forma de vestir también es diferente a la del mestizo.

Extrapercepción: los tzotziles de Carmen Zacatal

Los zoques de Ejido Cálido son vecinos de un pueblo tzotzil, nombrado Carmen Zacatal, con el cual se han relacionado en forma estrecha, relaciones que tienen que ver con el parentesco y con la salud; con frecuencia acuden a ese pueblo a ver al “yerbatero” [curandero] u otros van a la Unidad Médica Rural para atenderse de alguna enfermedad, además de haberse realizado matrimonios de hombres zoques con mujeres tzotziles de Zacatal.

No obstante, los zoques mantienen la diferencia étnica con los tzotziles, observan, por ejemplo que las mujeres de Zacatal visten de forma distinta, usan “nagua azul”, blusa de manta bordada y “banda” [ceñidor] en la cintura, en cambio las mujeres de Ejido Cálido usan vestido.

También entablan relaciones laborales con tzotziles de Simojovel, de los que opinan que “son buena gente”.

Respecto al reconocimiento de los zoques, según la opinión de los tzotziles, en general, los entrevistados en el ejido Carmen Zacatal, no obstante la cercanía de los poblados, dieron pocas referencias de los zoques, la mayoría de los entrevistados no conocía a sus vecinos de localidad, sólo comentaban: “¿esas gentes? Ahí viven de por sí, no los conozco allá”.

Al hablar de los zoques explican que “hay bastantes”, y comentan sobre su trabajo “puro ahí, trabajan puro cafetal, como se dice café, frijol, maíz”, o también explican que “son grupos indígenas de dialecto zoque”.

Los tzotziles de esta comunidad le dicen a los zoques de Ejido Cálido: compañeros, zoqueros, zoquit o biniketik en idioma tzotzil.

El tzotzil en cambio distingue al zoque porque “acostumbra andar con machete, hasta en el pueblo”. La indumentaria es otro rasgo de diferencia: “las mujeres de Ejido Cálido usan vestido y son más sucias, la gente cuando se baña no usa jabón”, el hombre acostumbra usar sombrero y morral.

Dicen, los tzotziles que la gente de Ejido Cálido tiene dinero, pero les gusta vestir con su “ropa pobre”, en cambio ellos [los de Zacatal] usan ropa para trabajar y otra para pasear. También dicen que los zoques de Ejido Cálido son “hechiceros y envidiosos”.

Extrapercepción. Los zoques y mestizos de la cabecera municipal de Jitotol

La relación actual que establecen los zoques de Ejido Cálido con los habitantes de la cabecera municipal de Jitotol es de varios tipos: ritual, de parentesco y comercial.

Debido a que los habitantes de Ejido Cálido son descendientes de los zoques que habitan en la cabecera municipal de Jitotol, la referencia que daban de las personas del ejido era en relación con la fundación del pueblo, como dicen: “hace como cien años”; y no distinguían marcas o alguna diferencia entre ellos. En cambio, el mestizo, nombra a los zoques “jitotoltecos” y a los tzotziles los llama “caseritos”; al respecto comenta un zoque: “si nos dicen que somos jitotoltecos no nos molestamos, al contrario sentimos orgullo”.

Dicen que “los ladinos de Jitotol son ricos y buena gente”, aunque a veces les pagan muy barato sus productos; en cambio, en Ejido Cálido no hay ricos, “todos son igual[es], sólo algunos tienen cuatro o cinco vacas, pero no tienen mucha paga”.

Así también, los mestizos comentan que los zoques “antes eran buenos, pero ahora se han vuelto malos, desde que se han convertido a cardenistas. Hace algunos años [1992] que los de Ejido Cálido regresaron al PRI, porque el comisariado ejidal les habló diciéndoles que estaba mal [que estuvieran con la oposición]. Los de Paredón siguen siendo cardenistas y se han vuelto alzados [presumidos], hablan como imponiendo las cosas, con imperio [de forma imperativa]”.

La imagen que tienen los mestizos de los campesinos zoques, es que ya no producen para comercializar sus productos, explican que “antes traían verduras, pollos, maíz, pero ahora todo lo vienen a comprar y algunas cosas por eso se escasean, como el pollo de granja. Antes iba uno a sus riberas [colonias] y se veía el pollerío -o- sus cuatro puercos”.

También dicen que los habitantes de Ejido Cálido “son más buenas personas que los de Paredón, por eso algunos de Jitotol se hacen compadres [con los primeros]”. Asimismo, “son muy amistosos. Explican que cuando se llega por primera vez a esos lugares “hay que entrar poco a poco para que te agarren [tengan] confianza”.

Al respecto un mestizo dice que cuando la gente de las comunidades “viene a comprar aquí [cabecera municipal], se pone a hablar en su idioma, y si están diciendo groserías, no sabemos, y nosotros nos reímos, no sabemos si dicen malas palabras”.

Un anécdota que cuentan los mestizos respecto a las mujeres zoques que migran, es la de una muchacha de Ejido Cálido, quien salió “a trabajar a Tabasco y cuando regresó hablaba como tabasqueña”, para la muchacha era un orgullo y para sus padres una sorpresa porque dejó de hablar zoque.

Consideraciones generales

A partir de las opiniones expresadas por los diversos actores sociales: zoques, tzotziles y mestizos, se observa que los zoques mostraron varios elementos identificadores, son “indígenas zoques” por la ascendencia, porque descienden de padres zoques; por los lazos históricos, pues siempre han vivido ahí; por la costumbre, es decir, porque mantienen la celebración anual del santo patrón, porque guían su conducta a través de normas sociales que están implícitas de manera simbólica en las diversas creencias y porque siempre han sido así.

Son “gente de idioma” por comunicarse en un idioma específico distinto al castellano; otros son “castellanos” y se sienten pertenecer al grupo mestizo por no saber hablar el idioma, sin embargo hay quienes no hablan el idioma y se adscriben como “zoques” porque la ascendencia y la comunidad les da sentido de ser zoque.

La diferenciación grupal se pudo observar a través de la forma en que los zoques se relacionan con el otro, ésta se presentó distinta entre los no indígenas o mestizos y entre los otros indígenas o tzotziles.

Con los mestizos, la relación es desigual. Aunque algunas opiniones argumentaban la "igualdad" y cualidades entre los zoques como el tener aspiraciones, deseos de ser alguien, "trabajadores", hubo otros que mostraron la relación entre zoque y mestizo como desigual y de dominación; así, los zoques se caracterizaron como "gente humilde" e inculta y los mestizos caracterizaron a los zoques como gente que no trabaja bien, incultos y supersticiosos, pero "buena gente".

La manera de relacionarse de los zoques con otros indígenas, ya sea zoques o tzotziles, fue de iguales, ambos se caracterizaron como gente indígena, trabajadora y con igual forma de trabajar, aunque en opinión de los tzotziles tanto la apariencia física (limpieza e indumentaria), como el hechizo y la envidia son características que hacen ser diferente a los zoques de los tzotziles.

Una cuestión importante es comprender que la identidad étnica no es algo esencial que forme parte constitutiva e inseparable del individuo, ni tampoco es algo estático, sino que la identidad es una construcción social a la cual puede o no adscribirse la persona y se encuentra en un proceso permanente de transformación.

Se concluye que la identidad étnica muestra varias facetas

- 1) La identidad étnica es *situacional*, cambia dependiendo de la situación social en la que interactúan los individuos; por eso nos podemos explicar el por qué algunas veces se enaltece la identidad y otras se oculta o se niega.

Cuando el individuo es aceptado socialmente se enaltece la identidad étnica y afloran los rasgos distintivos que definen al grupo, se rememoran danzas, música, mitos y creencias; en otras ocasiones, cuando el rechazo étnico es palpable, esta identidad se niega, se oculta, como pudimos observar se cambia de adscripción de "zoque" a "castellano", y en otras más se enfrenta o se impone aduciendo la autenticidad del grupo, es decir, "los verdaderos" portadores de la cultura, los que hablan "el verdadero idioma".

- 2) La identidad étnica es un elemento *imputable*, se atribuye al individuo de dos maneras, la primera a través del grupo que constituye el “nosotros” y segundo a través del grupo que constituye el “otro”. Finalmente.
- 3) La identidad étnica es *local*, al tener como referente principal el lugar donde se vive y al ser aceptado por sí mismo y por los otros como miembro de la comunidad.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo.
 1987 *Regiones de refugio*. Instituto Nacional Indigenista, Colección SEP-INI, núm. 17. México.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann.
 1991 *La construcción social de la realidad*, Amorrortu editores, Buenos Aires, Argentina.
- Caso y Andrade, Alfonso.
 1980 *Alfonso Caso: La comunidad indígena*. Prólogo de Aguirre Beltrán. SepSetentas Diana. México.
- De la Peña, Guillermo.
 1992 "El empeño pluralista: la identidad colectiva y la idea de nación en el pensamiento antropológico", en: *El nacionalismo en México*. Editora Cecilia Noriega Elio. VIII coloquio de antropología e historia regionales. El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán. México, pp. 113 - 139.
- Giménez Moreno, Gilberto.
 1994 "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, núm. 4, México, pp. 255 - 272.
- Medina Hernández, Andrés.
 1987 "La cuestión étnica en México: una reconsideración histórica", en *Boletín de antropología americana*. Instituto panamericano de geografía e historia, diciembre, núm. 16, México, pp. 5 - 16.
- Olivé N., Julio Cesar.
 1990 "Estado, Nación y Progreso", en *Cuadernos de la Casa Chata*. CIESAS, núm. 174. México.
- Reyes García, Luis.
 1962 "Movimientos demográficos de la población indígena de Chiapas durante la época colonial", en *La palabra y el hombre*. Revista de la Universidad Veracruzana, núm. 21, Xalapa, Veracruz. México, pp. 25 - 48.

Stavenhagen, Rodolfo.

1980 *Problemas étnicos y campesinos*. Instituto Nacional Indigenista. Colección Antropología Social, núm. 60. México.

Villasana Benitez, Susana.

1995 "Cambios territoriales del área cultural zoque. Un seguimiento histórico", en *Anuario IEI V*. Instituto de Estudios Indígenas-Universidad Autónoma de Chiapas, México, pp. 27 - 47.

Villasana Benitez, Susana.

1988 "La organización social de los zoques de Tapalapa, Chiapas." En Reyes Gómez, Laureano y Villasana Benítez, Susana. *Estudios recientes en el área zoque*. Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

Leyes y estadísticas

V Censo de Población, 1930, Chiapas, México, Dirección General de Estadística, 1935.

VI Censo General de Población, 1940. Chiapas, México, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística.

VII Censo General de Población, 6 de junio de 1950. Chiapas, México, Secretaría de la Economía Nacional, Dirección General de Estadística.

VIII Censo General de Población, 1960, Chiapas, México, Dirección General de Estadística, 1963.

IX Censo General de Población, 1970, Chiapas, México, Dirección General de Estadística, 1971.

X Censo general de población y vivienda de 1980. Resultados nacionales, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1984.

XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Chiapas. Resultados definitivos. Tomo I. Tabulados básicos, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.

XI Censo General de Población y Vivienda, 1990, Chiapas. Resultados definitivos. Tomo II. Tabulados básicos, México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 1991.

Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, México, Ediciones Delma, 1993.

PERFIL EPIDEMIOLÓGICO HOSPITALARIO DE LA VEJEZ ZOQUE

LAUREANO REYES GÓMEZ*

Introducción

El presente trabajo tiene el interés de conocer cuál es el perfil epidemiológico de la población indígena zoque, del noroeste chiapaneco, considerando la marginación y pobreza en que viven los viejos, no sólo al interior de la familia y la comunidad, sino también de los servicios de salud a los que tienen acceso. La información estadística proviene de los servicios de salud del IMSS, institución que brinda cobertura en las comunidades indígenas de nuestra región en estudio. Lamentablemente los registros de atención al paciente no están desagregados por sexo después de los 45 años,¹ pues sólo concentra el número de consultas atendidas a partir de esa edad en un sólo bloque por número y causa de atención; esto obedece, entre otras cosas, a que los programas prioritarios de salud están dirigidos principalmente a la atención materno-infantil, por considerarse como un gran sector de riesgo; la información epidemiológica a partir de los 45 años se registra sin diferenciación sexual en los concentrados estadísticos.

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

¹ Desde el punto de vista fisiológico, entre los 45 y 50 años de edad es posible que en esta época se inicie, insidiosa o bruscamente, la menopausia en la mujer, marcada primero, con alteraciones en el ciclo menstrual. El climaterio en la mujer es más marcado que en el hombre. A menudo va acompañado de crisis vasomotoras y de disturbios emocionales. *vid* San Martín (1981:486 Ss.).

Sólo las causas de mortalidad aparecen pormenorizadas por edad y sexo.

H. San Martín (1981:490), al hablar sobre la higiene de la senectud y de la senilidad, distingue el concepto de vejez fisiológica o normal, del concepto de lo que es patológico. Al respecto dice: "Sabemos, con cierta relatividad, cuál es la normalidad para el niño, y para el adulto. Pero no lo sabemos igualmente para el anciano. Hay que distinguir el concepto de vejez fisiológica o normal (senectud y senilidad), o sea el proceso normal de involución tisular, del concepto de lo que es patológico... la gerontología se ocupa del proceso normal de envejecimiento y la geriatría estudia la morbilidad del anciano y su atención". Nuestro trabajo, dada sus características, está más cargado al aspecto gerontológico, básicamente al estudio de los diferentes procesos mórbidos a los que está expuesto el viejo en situaciones de pobreza y marginación extremas y a las principales causas de muerte, según registro hospitalario.

Con el referente anterior, la información contenida en este capítulo se presenta bajo la siguiente estructura: a) los viejos como grupo vulnerable, b) el perfil epidemiológico hospitalario, c) cobertura de atención, y d) conclusiones preliminares.

a) Los viejos como grupo vulnerable

La epidemiología gerontológica clasifica al grupo etéreo que se encuentra en la vejez como de alto riesgo de enfermedad y muerte, que por su edad avanzada está expuesto a mayor riesgo al ataque de una combinación de factores adversos que aceleran el deterioro de la salud y la dependencia. El deterioro de las funciones fisiológicas, la menor resistencia a las enfermedades y los cambios patológicos tienden a acumularse y perdurar, de modo que un gran número de afecciones en ese período es fatal, crónico o recurrente. Debe esperarse que los pacientes muestren ansiedad y la depresión resultante cuando temen a esos enormes efectos (Susser, M. y William W., 1982:617). Aunque las enfermedades crónicas degenerativas están asociadas a la vejez, no son exclusivas de esta etapa de la vida, lo que sucede es que su frecuencia es mayor de los 40 años de edad, así como el grado de invalidez que producen es más intenso con la edad.

Para el anciano hay tres peligros terribles: enfermedad, soledad y pobreza. Cuando éstas tres causas se conjugan los viejos prácticamente son vistos y también se autoperciben muchas veces como "inservibles". Así, por ejemplo, un estudio del envejecimiento en Chile, que se dió a la tarea de evaluar las condiciones de vida de personas mayores de 65 años, retiradas de las actividades productivas, señala: "El impacto psicológico que causa el retiro del trabajo afecta más a los hombres, para quienes quedarse en casa significa constituirse en un estorbo para los demás, no tener nada que hacer, aburrirse y desvalorizarse como individuo. El impacto económico afecta más a las mujeres, puesto que la mayoría de ellas dependen económicamente del cónyuge y al quedar viudas sus pensiones y montepíos son aún mucho menores que las jubilaciones" (Barros, L., 1989:47).

Es natural que el viejo tenga temor a contraer cualquier enfermedad; pero es indudable que hay ciertos padecimientos que lo atacan con mayor frecuencia, y que parecen propios de la vejez (aun cuando no lo son). 1- Enfermedades cardiovasculares: enfermedades hipertensivas, arteriosclerosis, enfermedad cardiaca, anemias; 2- enfermedades del metabolismo: anemias, diabetes, trastornos del tiroides, gota, insuficiencia renal, obesidad, climaterio; 3- atropatías y reumatismos; 4- neoplasmas; 5- problemas relacionados con la esfera mental y con la convivencia: arteriosclerosis cerebral, atrofia senil (psicosis y demencia senil), desadaptación social (San Martín, *op cit.*:490-492). El problema de salud del viejo será sin duda más terrible si además, combina la soledad y la pobreza, muy a menudo frecuentes en esa etapa debido a la atención que demandan, sobre todo si se vuelven dependientes.

En términos estrictamente clínicos se puede reconocer la vejez por los cambios en la piel, el pelo, la constitución corporal y las funciones fisiológicas. Los cambios psicológicos en la actitud, la memoria, la rapidez de comprensión y el enfoque en la solución de problemas acompañan los cambios físicos. Un indicador para medir la salud general en los ancianos ha sido la capacidad que tengan para el movimiento; así, después de los 75 años (principalmente en las sociedades industrializadas) una proporción cada vez mayor de ancianos padecen una restricción de la movilidad física, y después de los 80 años un gran número queda confinado en el hogar.

Padecimientos del corazón, cerebro-vasculares, pulmonares, la diabetes, el cáncer, disminución de las funciones sensoriales, la energía muscular y del movimiento de las articulaciones, las incontinencias tanto urinaria como intestinal, dolor de los pies, los disturbios mentales, etc., serán comunes para la limitación de la movilidad (*op. cit.*:612). Asimismo, pierden la postura erecta, padecen descalcificación, sufren vértigo y están más propensos a sufrir caídas que causan lesiones o fracturas a los huesos que se vuelven más frágiles.

El anciano nunca sabe qué es lo que pasará ni cuándo. Sus padecimientos al ser sistemáticos y las enfermedades crónico-degenerativas, las incapacidades e invalidez de las funciones corporales se convierten en el centro de su vida. Para añadirse como corolario el hecho de que la ciencia médica no le ofrece ninguna "cura" (Robles, S., *et al.* 1996:38); la mayor de las veces, sólo el control de algunos padecimientos.

Podría esperarse que la población que llega a la vejez lo haga con un algún deterioro de salud, o al menos no en óptimas condiciones. Por tal motivo es preciso caracterizar al grupo etáreo que se encuentra en la vejez, haciendo énfasis en el perfil epidemiológico como propenso no sólo a contraer enfermedades sino a desarrollarlas, motivo por el cual se convierte en población de riesgo en morbimortalidad. Es frecuente que el anciano presente varias enfermedades simultáneamente y que éstas se relacionen e influyan mutuamente perjudicando aún más al organismo (San Martín, *op. cit.*:491).

La epidemiología registra que en un medio "primitivo" permanece más o menos constante el riesgo de muerte en cada edad después de los primeros años de vida, sin embargo, la vulnerabilidad es cada vez mayor en los adultos cuando se eliminan las causas de la muerte en la infancia y los primeros años; aunque en el caso particular de México, y en especial de Chiapas, la población de edades avanzadas sigue muriendo de enfermedades infecciosas, principalmente las intestinales. Pero la prioridad de servicios sanitarios, para el caso chiapaneco, está dirigido a la población materno-infantil, independientemente que en la vejez se presenten cuadros mórbidos muy diferentes que de otros grupos de riesgo. Sin embargo, la población de viejos (estadísticamente mayor de 60 años) constituye una minoría que no pasa del 5% del total de la población estatal, y 4.54% del total regional.

No sólo para el caso chiapaneco es aplicada la política sanitaria en referencia sino, de hecho, es extensivo para los países pobres. La vigilancia epidemiológica está centrada en atender al grueso de la población en políticas sanitarias bien definidas, por ejemplo: esquemas de vacunación, planificación familiar, atención de enfermedades infecto-contagiosas y medidas de prevención y control de epidemias, básicamente. El resto, que es la minoría (de 45 años y más), sólo reciben atención primaria, los servicios especializados para este sector poblacional resultan muy costosos y desde luego no son vistos como prioritarios.²

La atención en servicios de salud a la población envejecida conjuga cuestiones de carácter ético y económicas básicamente. Por un lado, el interés económico, por la productividad que representa, está puesto en la población joven; invertir en la salud de los viejos además de costoso, no se ve en términos productivos a ningún plazo. En la opinión de Fericgla (1992:73), refiriéndose a las sociedades industrializadas opina que, según el paradigma básico de nuestras culturas, y a partir del *ethos* materialista dominante, podemos afirmar que el ser humano es medible en dinero, y la edad de cualquier individuo es una de las determinantes básicas para establecer su precio, lo que convierte a los jubilados en individuos negativos: desde que nace hasta los 20 años un individuo representa una inversión que posteriormente se traducirá en beneficios; a los 20 años el valor del individuo es máximo, ya que es de prever en él toda la capacidad productiva; a los 45 años de edad su valor productivo es 0, ya que a partir de este momento todo lo que produzca será consumido posteriormente por él mismo.

Los gastos en salud, como vimos, tienen objetivos bastante claros; es preferible y "rentable", invertir en la población productiva que en los viejos, pues estos últimos, además de que resultan muy costosos los tratamientos, no están considerados dentro de la esfera productiva, pues un año de vida de un anciano puede resultar más valioso que la vida del resto de los individuos. Por otro lado, si el valor relativo máximo de año de vida saludable se alcanza alrededor de los 25 años de edad para declinar progresivamente, la inversión en salud para ga-

² Los hospitales, en el estado, no cuentan con geriatras. Para acceder a la atención privada, sólo existe uno, en la capital del estado.

nar años de vida saludable se justifica especialmente en los grupos de edad que ocupan la franja entre los 15 y 50 años, aproximadamente (López, A. y J. Blanco, 1996:87).

En el caso de las comunidades indígenas el individuo mayor de 45 años y más, no es visto por su improductividad por cuestiones de jubilación laboral, pues su economía está basada en la agricultura de subsistencia. Su atención no prioritaria en los servicios de salud más bien obedece a políticas oficiales tendientes básicamente a disminuir la mortalidad materno-infantil y bajar la tasa de fecundidad. El fenómeno de envejecimiento de la población apenas empieza, da signos de crecer rápidamente en los próximos decenios; pero la población de viejos hasta ahora existente, está desprotegida de programas de atención especializados como más adelante veremos.

El interés, pues, está puesto en la población productiva. En cambio, el envejecimiento representa por sí mismo, como hecho biológico, una mayor probabilidad de muerte a medida que crecen las personas (Susser, M. y William, *op. cit.*:599). De hecho, la vejez es el último tramo del curso de vida, y que nuestras sociedades mantienen en una cierta categoría tabú por su relación con el deterioro biológico y la muerte (Fericgla, J., 1992:13), al relacionar la morbilidad, igual que la mortalidad, como una medida o un índice de la senescencia que se lleva pronunciadamente con la edad.

La población envejecida llega a vivir sus últimos años de vida en condiciones de salud de deterioro, sin embargo, los riesgos que corre un individuo varían con su nivel socioeconómico y otros aspectos de su posición en el sistema social. Las enfermedades crónicas que producen incapacidad y que son frecuentes entre los ancianos muestran una prevalencia mucho mayor entre los grupos de bajos ingresos y las clases sociales bajas que entre las altas (Susser, M. y William W., *op. cit.*:52). En ambos grupos se presentan desigualdades, unos tienen mayor posibilidad de atención que otros.

Con estos antecedentes las pocas personas que pueden llegar a la vejez, estaremos hablando del sector poblacional, producto de una selección biológica, del más fuerte y apto, que ha logrado la supervivencia psicobiológica a edades "avanzadas", que han resistido y afrontado con relativo éxito diversos padecimientos en las etapas de la vida. Con las características señaladas anteriormente, estaríamos hablando de una población de viejos propia de una sociedad agrícola, hortícola

y ganadera, semisedentaria o sedentaria (Fericgla, *op. cit.*:52). Para el caso chiapaneco, de un grupo indígena contemporáneo con alto índice de marginación y pobreza, inmerso en una economía desigual en compleja interacción con el resto de la sociedad tanto nacional como internacional.

b) El perfil epidemiológico hospitalario

¿De qué enferma el viejo en la comunidad indígena contemporánea?, ¿dónde es atendido cuando enferma?, ¿qué lo ayuda a no morir?, ¿de qué muere?. Estas y otras preguntas requieren ser contestadas para conocer cuál es el perfil epidemiológico de la población en estudio. Para dar respuesta a éstas interrogantes, la información está dividida en tres partes: padecimientos transmisibles, enfermedades no transmisibles y principales causas de muerte hospitalarias.

Las estadísticas oficiales muestran que el estado de Chiapas tiene el primer lugar de marginación nacional, donde el nivel de vida de la mayoría de sus pobladores es comparable solamente a regiones del orbe gravemente afectadas por prolongadas sequías o equiparables a las secuelas de devastadoras guerras. Todos estos antecedentes sirven de marco referencial para contextualizar el perfil epidemiológico de pueblos que viven en la pobreza extrema, como es el caso del grupo étnico en cuestión.

Es importante también tomar en cuenta que las instituciones de salud registran sólo aquellos padecimientos que oficialmente tienen autorizado dar a conocer, ocultando o renombrando la incidencia de padecimientos "oficialmente erradicados" como la poliomiélitis, el paludismo, entre otros. Asimismo, registran bajo otro nombre los brotes de cólera (*vibrio cholerae*); el sarampión, la desnutrición severa, etc. Considerando todos estos factores, pasemos a conocer el perfil mórbido de la población en estudio.

Cuadro 1. Diez principales enfermedades transmisibles. 1996.
Región zoque noroeste chiapaneco. Grupo de 45 años y más.

No.	Padecimiento	Casos	%
01	Infecciones respiratorias agudas	2,194	52.61
02	Amibiasis	812	19.47
03	Teniasis	254	6.09
04	Enteritis	215	5.15
05	Ascariasis	142	3.40
06	Sarna	95	2.27
07	Salmonelosis	91	2.18
08	Tiñas	90	2.15
09	Tuberculosis pulmonar	22	0.52
10	Oxiuriasis	13	0.31
11	Otras enfermedades transmisibles	242	5.80
total de casos		4,170	99.95

Fuente: Hospital de Campo, IMSS. Bochil, Chiapas.

No sólo los viejos, sino en general, cuando una persona enferma, recibe atención primero al interior del núcleo familiar o se automedica; si el paciente no observa mejoría se ocurre, generalmente, a los servicios del terapeuta local "tradicional" (curandero, sobador, yerbero, adivino, etc.). También se acostumbra pedir la opinión de los boticarios de la comarca o del comerciante local que sugiera el tratamiento a seguir, por lo regular es recomendada la administración de algún fármaco. Agotado los recursos primarios de atención "tradicionales", y dependiendo de los apoyos familiares para la atención del paciente, se asiste, prácticamente como último recurso, a los servicios oficiales de salud, aunque una vez que han comprobado la eficacia de la medicina "moderna", la incorporan rápidamente al sistema de tratamiento como una opción paralela o complementaria a la atención de algún tratamiento "tradicional".

El primer nivel de atención es brindado en prácticamente todas las comunidades con una población mayor a mil habitantes. Sólo cuando

el paciente requiere de atención especializada básica, hospitalización y estudios de laboratorio y gabinete, es turnado a los Hospitales de Campo de segundo nivel de atención. Generalmente el viejo llega a los servicios hospitalarios con la enfermedad muy avanzada y temeroso de morir fuera de su comunidad y de los suyos. Los tipos de padecimientos así lo demuestran.

El cuadro número uno de las enfermedades infecciosas es dramático. Como en todos los procesos biológicos, los factores sociales y económicos que condicionan el nivel de vida de la población influyen mucho en el proceso de transformación de las características de la enfermedad infecciosa, pero es innegable también que ellos son sólo factores favorecedores o adversos de una transformación inevitable que el fondo es biológica y que afecta tanto al microbio como al hombre (San Martín, *op. cit.*:271).

Como quedó dicho al principio del trabajo, los servicios de salud están dirigidos a la atención materno-infantil y sobre todo, a la atención primaria. Los datos epidemiológicos así lo evidencian. Las infecciones respiratorias agudas (IRA) ocupan el primer lugar de atención, con un 52.61% del total de casos. La suma de enfermedades gastrointestinales y parasitarias (amibiasis, teniasis, enteritis, ascariasis, salmonelosis y oxiuriasis) ocupan el segundo lugar de atención, con un 36.61%. Llama poderosamente la atención que el "viejo" demande atención por causa de sarna (2.26%), dato que evidencia el abandono y desatención en la higiene en que vive. De igual manera, las tiñas (micosis del cabello, piel y uñas) lo demanda el 2.15% de la población de viejos. La tuberculosis pulmonar es la décima causa de enfermedades transmisibles, aunque es la más baja (0.52), es preocupante por ser altamente contagiosa y propia de un ambiente sanitario de precarias condiciones.

La epidemiología de las enfermedades infecciosas presenta características diferentes de una población a otra por razones de susceptibilidad e inmunidad, por cuestiones de clima y adaptación a vectores diferentes, por diferencias de nivel de vida de los pueblos. Hay muchos factores sociales que influyen mucho sobre la aparición o persistencia de las enfermedades infecciosas; son factores económicos, políticos, sociales y aún, en muchos casos, de orden religioso (San Martín, *ibid.*:310).

Sin embargo, para el caso particular de los zoques y en general para el estado de Chiapas, obedece principalmente a la marginalidad en que viven y a la desatención de que son objeto los viejos, cuando enferman. La pobreza extrema en que viven es evidente; entre otras características sanitarias están la falta de agua potable a la mayoría de la población, el hacinamiento de las tres cuartas partes de los habitantes, más del 40% de las viviendas no cuentan con drenaje ni excusado, más de la mitad de las viviendas tienen piso de tierra y los hábitos de alimentación son deficientes, entre otros muchos factores. Todo esto significa un grave perjuicio para el individuo y para la sociedad, daño que se agrava más cuando se considera que todas estas enfermedades son evitables y constituyen, por lo tanto, una carga innecesaria para la humanidad (San Martín, *ibid.*:311). Todos estos padecimientos son conocidos como patología de la pobreza, e incluso algunas de ellas, como la sarna y la tuberculosis se consideran como erradicadas y producto de problemas serios de sanidad.

A continuación veremos el cuadro que sintetiza los diez principales padecimientos no transmisibles, registrados en la región zoque del noroeste de Chiapas.

Cuadro 2. Diez principales enfermedades no transmisibles. 1996.
región zoque noroeste chiapaneco. Grupo de 45 años y mas.

No.	Padecimiento	casos	%
01	Infecciones vías urinarias	537	17.89
02	Artritis reumatoide	437	14.56
03	Caries dental	413	13.76
04	Dorsopatias	326	10.86
05	Hipertensión arterial	301	10.02
06	Heridas	221	7.36
07	Anemias	216	7.19
08	Diabetes mellitus	149	4.95
09	Contusion	139	4.63
10	Dermatitis (alergias, agentes quimicos)	122	4.06
11	Otras enfermedades no transmisibles	140	4.66
Total de casos		3001	99.94

Fuente: Hospital de Campo, IMSS. Bochil, Chiapas.

La primera demanda de atención la constituyen las infecciones de las vías urinarias (17.89%), padecimiento que, de acuerdo a la opinión de los médicos, afecta principalmente a mujeres, por cuestiones de higiene. Después de las infecciones de las vías urinarias, la artritis reumatoide (14.56%) le sigue en orden de importancia. En la opinión de los especialistas, el reumatismo se ha constituido en uno de los problemas médico sociales más importantes para el hombre, porque es la más común de las enfermedades invalidantes del adulto. Agrava esta situación el hecho de que su prevención y tratamiento son todavía precarios (*ibid.*:529). Sin considerar el alto costo de tratamiento y, sobre todo, los cuadros neurálgicos que le acompañan.

La tercera demanda de atención son los problemas de caries dental (13.76%). Las dorsopatías (10.86%) ocupan el cuarto lugar de atención. Los achaques del viejo se complican cuando la hipertensión arterial, que ocupa ya el quinto lugar de los padecimientos más importantes, hace presencia con un 10.02% de demanda en su atención. Por lo general estos padecimientos son crónicos y degenerativos que avanzan con la edad.

Por cuestiones prácticas, sumamos el número de casos de atención de la heridas (sexto lugar, 7.19%) y las contusiones (noveno lugar, 4.63%), para incluirlos en un sólo bloque, relacionándolo o asociándolo no sólo a accidentes, sino también al maltrato que sufre el viejo, así como el castigo corporal autoinfligido, la inducción al suicidio y el castigo físico directo por parte de un tercero, hacia el viejo. De igual manera sumamos las anemias (séptimo lugar de atención, 7.19%) y la diabetes mellitus, (octavo lugar, 4.95%) asociándolos a los malos hábitos de alimentación, y como una respuesta, principalmente de la anciana, cuando se siente inútil, disminuye gradualmente la cantidad de sus alimentos para acelerar sus padecimientos y alcanzar la muerte por hambre.

Finalmente, la décima causa de enfermedades no transmisibles lo constituyen las dermatitis (4.06%), como respuesta a cuadros alérgicos principalmente por agentes químicos (insecticidas, herbicidas, abonos químicos, etc.) que algunos campesinos aplican en sus cultivos o cuando se emplean como jornaleros en diversas plantaciones o en el cuidado de ganado vacuno.

A continuación veremos las causas de muerte hospitalaria registradas en un año, considerando la principal causa de muerte. Hemos agrupado las principales causas de muerte y dividido según sexo .

Cuadro 3. Defunciones en 1996. Hospital de Bochil. 60 años y mas.
Principal causa de muerte, por sexo.

No.	Principal causa de muerte	edad	sexo
01	Cardiopatía isquémica	70	F
02	Hipertensión arterial	62	F
03	Bloqueo aurículo-ventricular	60	M
04	Neumonía basal derecha	72	M
05	Neumonía basal izquierda	95	M
06	Neumonía micótica	60	M
07	Insuficiencia renal crónica	77	F
08	Cirrosis hepática	80	M
09	Cirrosis hepática	72	F
10	Intoxicación alcohólica	67	M
11	Enfermedad pulmonar obstructiva crónica	72	M
12	Enfermedad pulmonar obstructiva crónica	64	M
13	Edema agudo pulmonar	88	F
14	Diabetes mellitus	68	F
15	Diabetes mellitus	75	F
16	Desnutrición severa	80	F
Total: 8 hombres y 8 mujeres			

Fuente: Hospital de Campo, IMSS. Bochil, Chiapas.

En 1996 el Hospital de Campo de Bochil registró un total de 16 muertes hospitalarias de personas mayores de 45 años: ocho hombres y ocho mujeres. El promedio general de edad al morir fue de 72.62 años. Sin embargo, distinguiendo por sexo, los hombres registran un promedio de 71.25 años al morir, y las mujeres, 74. Las principales causas de muerte las podemos distribuir en cuatro grandes

grupos: enfermedades del corazón, enfermedades respiratorias, enfermedades del hígado y alteración del metabolismo.

La mayoría de las causas principales de muerte la constituyen los problemas respiratorios (3 casos de neumonía y 3 más de edema pulmonar agudo), resultando más afectos los hombres que las mujeres. Le sigue, en orden de importancia, problemas asociados básicamente al alcohol, malos hábitos dietéticos, entre otros, que conduce a la atrofia del hígado: la cirrosis hepática, afectando por igual tanto a hombres como a mujeres.

En tercer término aparecen las enfermedades del corazón, con tres casos, afectando más a las mujeres. Finalmente, y como dato de sumo interés, se registraron tres casos de muerte por problemas de metabolismo traducidos a diabetes mellitus y desnutrición severa, todos ellos recayeron en el sector femenino. Esta información apoya lo reiterado en el apartado de enfermedades no transmisibles de este trabajo, donde se hace énfasis en que las viejas son inducidas al suicidio cuando se consideran una carga para la familia, para lo cual disminuyen gradualmente la cantidad de alimentos para acelerar su enfermedad y provocar su muerte por inanición. La edad de muerte en éste sector justamente ocurrió entre los 68 y 80 años de edad. Todos estos datos corroboran el castigo autoinflingido y la inducción al suicidio de que son objeto las mujeres. Resulta incómodo y vergonzoso decirlo, pero en Chiapas, hoy día, la vieja muere básicamente de hambre o diabetes mellitus; el viejo, de neumonía o cirrosis hepática.

c) Cobertura de atención

Para la atención en salud de grupos marginados indígenas en México, apenas se decreta en 1973, la creación del Programa Nacional de Solidaridad Social por Cooperación Comunitaria (IMSS-COPLAMAR), haciendo énfasis en garantizar la prestación de servicios médicos y la protección de los riesgos de la vejez⁴, la invalidez total y permanente y la muerte. Asimismo, se expide una ley del Seguro Social mediante el cual es posible incorporar en los beneficios del Seguro Social a los

⁴ El promedio de la esperanza de vida en 1970 para el estado de Chiapas era de 52.37 para el hombre y 53.79 para las mujeres. En 1990, es de 63.50 para hombres y de 69.39 para las mujeres. Lo que significa que los hombres han incrementado su esperanza de vida en 11 años y las mujeres en 15.6.

campesinos de acuerdo con su capacidad contributiva, sea esta plena o limitada. La Ley de 1973 establece: "los servicios de solidaridad social que responden al precepto doctrinario de brindar un mínimo de protección a aquellos grupos que hasta hoy han permanecido al margen del desarrollo nacional y que debido a su condición no tienen capacidad contributiva suficiente para incorporarse a los sistemas de aseguramiento ya existentes". Dichos servicios consisten en asistencia médica, farmacéutica e incluso hospitalaria para el jefe de familia, la esposa, o a falta de ésta su concubina, sus hijos y otras personas que dependan económicamente de aquél (*Diagnóstico de salud...* 1984:19).

El Programa IMSS-COPLAMAR entró en operación en fechas diferentes. Chiapas fue uno de los primeros estados de la república en el que funcionaron pruebas piloto de atención primaria a la salud; sin embargo, no fue sino hasta principios de 1980 cuando se crea el mayor número de clínicas de salud de primer nivel de atención,⁵ buscando involucrar a la comunidad básicamente en los siguientes aspectos prioritarios de salud: vigilancia y control del embarazo, parto y puerperio; planificación familiar; enfermedades venéreas; nutrición, crecimiento y desarrollo; prevención de enfermedades transmisibles, entre otros aspectos sanitarios (*Diagnóstico de salud...* op. cit.:39). La promesa que hacía la ley de 1973 de "garantizar la prestación de servicios médicos y la protección de los riesgos de la vejez la invalidez total y permanente y la muerte", como era de esperarse no era prioritario y por tanto éste sector quedó desprotegido.

En noviembre de 1982, el estado de Chiapas contaba con 370 Unidades Médicas Rurales (UMR) y 3 Hospitales de Campo. Por el número de UMR, Chiapas es el estado de la república con más Unidades asignadas. Por otro lado, el IMSS reconocía que la atención médica en el medio rural exigía varios retos que superar, por ejemplo: dispersión de la población, deficientes medios de comunicación, bajo nivel de vida, ausencia o funcionamiento rudimentario de los servicios públicos; problemas en la construcción, el funcionamiento y el aprovechamiento de las instalaciones médicas. Problemas de adiestramiento y contratación de personal médico y paramédico; complejidad

⁵ El primer nivel de atención se orienta a resolver los problemas más frecuentes de salud que requieren de una tecnología sencilla, aunada a la participación activa de la comunidad. El IMSS-COPLAMAR incluye en éste nivel tres acciones de atención: preventiva, curativa y de capacitación de la población.

administrativa y costos de operación elevados, entre otros muchos problemas (*op. cit.*:22) que dificultaba la operacionalización del Programa.

En 1997, la región zoque del noroeste contaba con 13 Unidades Médicas Rurales del IMSS-SOLIDARIDAD (antes IMSS-COPLAMAR). En 1996 brindaron un total de 25,791 consultas, con un promedio de 8.49 consultas diarias por Unidad. Todas la UMR cuentan con 2 camas, 1 mesa de exploración, 1 médico (pasante o titulado), 1 enfermera de base (generalmente miembro del grupo étnico), 1 enfermera de sustitución que labora los sábados y domingos, 1 servicio de radio de banda civil por el cual la enfermera, en ausencia del médico, describe el cuadro clínico del paciente y es orientada sobre el tratamiento a seguir, a distancia (Hospital de Campo, Bochil Chis., 15 de marzo de 1997).

A pesar de la cobertura hasta ahora alcanzadas, los servicios de salud ofrecidos en la región son aún insuficientes, y la mayoría corresponden al primer nivel de atención. No está por demás decir que no existen servicios especializados para la atención de padecimientos en la vejez. El siguiente cuadro muestra la población usuaria de los distintos municipios, según cobertura y régimen de atención. Los servicios de salud son brindados en las principales pequeñas ciudades de la región.

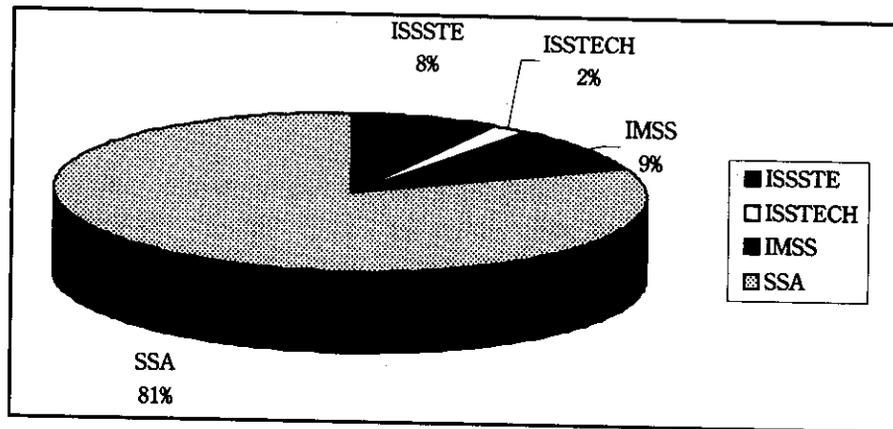
Cuadro 4. Población usuaria de los servicios médicos de las instituciones del Sector Salud, por régimen e institución, según municipio. Región noroeste, 1995.

Municipio	Seguridad Social			Asistencia social	
	IMSS	ISSSTE	ISSTECH	SSA	Total
Copainalá	-	940	296	1,755	2991
Chapultenango	-	-	2	-	2
Fco. León	-	-	-	-	-
Ixhuitán	-	-	24	435	459
Jitotol	-	-	107	-	107
Ocotepec	-	-	2	782	784
Ostuacán	481	-	11	4,650	5,412
Pantepec	-	-	19	-	19
Rayón	-	-	16	424	440
Tapalapa	-	-	7	-	7
Tapilula	188	1,434	79	5,189	68
Tecpatán	1,882	-	115	11,060	13,057
Total	2,551	2,374	678	24,295	29,898

Fuente: *Anuario estadístico de Chiapas* (1996:189-190).

El 18.73% de la población usuaria de los servicios de salud, recurre a los servicios médicos que ofrecen las instituciones de seguridad social: IMSS, 8.53%; ISSSTE, 7.94% ISSTECH, 2.26. Esta población es la clase trabajadora asalariada y retirados. En contraste, la inmensa mayoría que corresponde al 81.25% de la población restante, recurre a atención médica que brinda el sector salud de asistencia social

Gráfica 1. Población usuaria de los servicios de salud.
Región Zoque, 1995.



Fuente: *Anuario estadístico de Chiapas, 1996.*

Para la atención en servicios de salud, la región del noroeste chiapaneco cuenta con 59 médicos generales de atención directa a pacientes. Considerando la población total de la región en estudio, corresponde a 2102 pacientes por médico, situación que lo pone en seria desventaja respecto al promedio estatal que es de 1094 pacientes por médico (*Anuario estadístico de Chiapas, 1996:189-190*). Es decir, la región noroeste de Chiapas el personal médico tiene potencialmente el doble de población para ser atendida en relación al total estatal, que ya de por sí es baja.

Para la atención médica de segundo nivel, los pacientes son turnados al Hospital de Campo de Bochil. En 1996 el Hospital de Bochil brindó un total de 45,330 consultas. Cuenta con los siguientes servicios:

- 35 Camas instaladas
- 04 Camas de ginecología
- 06 Camas de obstetricia
- 04 Camas de pediatría
- 03 Incubadoras
- 04 Camas de medicina interna
- 07 Camas de cirugía

El Hospital no cuenta con especialistas para la atención de viejos, pues como dijimos desde el principio del capítulo, la atención prioritaria de salud está dirigida a la atención materno-infantil.

d) Conclusiones preliminares

Desde la perspectiva gerontológica el grupo etáreo que se encuentra en la vejez sí es considerado como de alto riesgo de enfermedad, accidente y muerte. Sin embargo, los servicios de salud están polarizados de acuerdo a los diferentes niveles socioeconómicos y desarrollo de los países. Para el caso específico de Chiapas, la población minoritaria de viejos no constituye una prioridad en los servicios de salud instrumentados por el estado, sino los servicios están dirigidos a la mayoría y principalmente a la población materno-infantil. Generalmente, los estudios de envejecimiento hacen referencia a la clase trabajadora asalariada, que por cesantía de edad avanzada o pensionada, reciben algunos beneficios, entre ellos, los servicios de salud a los que tienen derecho de acuerdo a la legislación laboral.

La realidad de nuestra población en estudio es otra, y en ella radica la originalidad y el aporte de la investigación, pues hace referencia a un grupo poblacional de indígenas viejos, pobres, sin cobertura prácticamente de servicios de salud y que no tienen relación laboral asalariada con el estado o la iniciativa privada; viven de una economía agrícola de subsistencia. Situación que lo hace peculiar del resto de los viejos "improductivos" jubilados.

Los servicios prioritarios de salud para el caso chiapaneco en general y zoque en particular, están enfocados a la atención primaria de salud, donde el interés es orientar a la población sobre la vigilancia y control del embarazo, parto y puerperio; planificación familiar, enfermedades venéreas; nutrición, crecimiento y desarrollo; prevención de enfermedades transmisibles, etc., las necesidades de atención especializada para el viejo no tienen cabida prioritaria en este tipo de programas rurales.

En México, paradójicamente, el sistema de seguridad social nace de una revolución agraria, que al concluir su etapa armada inicia las transformaciones sociales requeridas y planteadas en los planes políticos y sociales de sus líderes y del compromiso con las mayorías de

campesinos y obreros, actores principales de lucha (*Diagnóstico de salud., op. cit.:17*). Sin embargo, los campesinos y sobre todo la población indígena, hasta ahora no se ha visto beneficiada de los ideales revolucionarios.

Por ejemplo, más del 83% de la población indígena chiapaneca mayor de 60 años es analfabeta, predominando el analfabetismo en la mujer. Más del 35% de la región zoque no cuenta con energía eléctrica, más del 33% no tiene agua entubada y más de 41% no dispone de drenaje. Dada las condiciones de pobreza en que viven sus habitantes favorecen el azote de las epidemias; apareciendo enfermedades oficialmente abatidas tales como el sarampión y la poliomielitis. Es zona endémica de malaria o paludismo, sin embargo, no aparece en los registros epidemiológicos. Otro tanto sucede con los brotes de cólera (*vibrio cholerae*) y la desnutrición severa, a lo más, aparecen bajo otra clasificación sanitaria.

Los viejos zoques desprotegidos de servicios de salud para la vejez sobreviven en condiciones de pobreza extrema; tienen que trabajar sin descanso hasta que las fuerzas le abandonan para lograr su sustento. El perfil epidemiológico de este grupo etéreo es dramático, pues muestra con crudeza el abandono de que son objeto tanto de los servicios de salud como de los apoyos familiares. El perfil epidemiológico de la población en estudio es considerado como patología de la pobreza, donde la sarna, por ejemplo, es la sexta causa de padecimientos transmisibles. Cuando el viejo inoportuna con sus achaques y se vuelve dependiente de terceros o la vieja está sumamente enferma, son inducidos al suicidio o pueden ser abandonados a su suerte. Podríamos decir que el viejo aprende a vivir con su enfermedad y se resigna a morir ante la falta de atención, cura o control de su padecimiento.

Las principales causas de muerte mostraron que la vieja generalmente muere básicamente de diabetes mellitus y hambre; en tanto que el hombre, de neumonía y cirrosis hepática. Todo este panorama epidemiológico resulta realmente vergonzoso en un estado como Chiapas, tan rico en recursos naturales y el contraste de marginación en que viven sus habitantes. Resulta paradójico, pero varios pueblos zoques están asentados sobre grandes yacimientos de hidrocarburos; sin embargo, viven en la pobreza extrema.

La inducción al suicidio pudiera entenderse también como una respuesta a la falta de alternativa en su atención médica especializada y a la falta de recursos económicos para acceder a la atención; los viejos cuando ven que su enfermedad está muy avanzada y que ésta no tiene cura, el suicidio es una opción para evitar más sufrimiento, dolor e importunar con sus achaques a los suyos. Sin embargo, parece ser que la mujer sufre más que el hombre, por varias razones, sobre todo si queda viuda: por ejemplo, es despojada de los posibles bienes que pudiera heredar, su *rol* social es generalmente de bajo prestigio, no tiene autoridad sobre la familia, al contrario, está supeditada a ella. Una profunda tristeza le invade al verse desprotegida y muy a menudo abandonada, pidiendo "reunirse" con su pareja.

Por otro lado, observamos que la mujer, desde edades tempranas se le da un trato diferencial que los hombres. Los registros antropológicos señalan que el pago por la atención del parto donde nace niña, es inferior que la atención de un varón; la pareja para el matrimonio le es impuesta; come al último y menos que el hombre;⁶ registra mayor analfabetismo y monolingüismo en lengua nativa que los hombres; está excluida de las leyes de la herencia; está subordinada al esposo; no ejerce cargos políticos; no tiene derecho a la tierra y, en pocas palabras, no tiene poder.

Finalmente, el perfil epidemiológico de la vejez está elaborado con datos hospitalarios y, como advertimos al principio de este trabajo, se trata de atención primaria de la salud y no de servicios geriátricos especializados. Es de pensar la angustia que siente el viejo de morir fuera de su comunidad y de los suyos, en un ambiente ajeno a él. Muy pocos viejos tienen acceso a los servicios privados de salud, donde pueden recibir servicios más especializados. En las comunidades indígenas zoques ya empieza a ser común ver a los viejos principalmente hombres en silla de ruedas, con aparatos auditivos, lentes graduados, entre otros instrumentos de apoyo geriátrico.

⁶ En el Tercer Informe sobre un Programa Nutricional de Comunidades Zoques, señala: "...Hemos observado un comportamiento preferencial hacia los varones de la familia, dándoles más atención y cuidado. Esto refleja entre otras cosas en que las niñas y en general las mujeres son las últimas que reciben alimentos, es decir, lo que dejan los hombres y niños". Hübner, *et al* (1988:1).

Referencias Bibliográficas

- Anuario estadístico del estado de Chiapas.*
 1996 México, INEGI-Gobierno del estado de Chiapas, México. Barros Lezaeta, Carmen.
- 1989 "Envejecer en Chile", en: *Estudios Sociales*, No.60, México, No. 60, trimestre 2, pp.41-101.
- Concentrado estadístico. Hospital de campo.*
 1997 Bochil, Chiapas (México).
- Diagnóstico de salud en las zonas marginadas rurales de México.*
 1983 México, Instituto Mexicano del Seguro Social.
- Fericgla, Josep M.
 1992 *Envejecer: Una antropología de la ancianidad*, España, Anthropos.
- Hübner Schmid, Katherine.
 1988 *et al., Migración dirigida, salud y nutrición. El caso de los zoques damnificados*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas (México), Tercer Informe, MS. Marzo de 1988.
- López Arellano Olivia y José Blanco Gil.
 1996 "Las necesidades de salud y las propuestas de solución. Notas para la discusión", en: *Mortalidad, salud, y discurso demográfico*, México, García Molina H. y Héctor H. Bringas (coordinadores), CRIM-UNAM.
- Robles Silva, Leticia y Nora Cristina Moreno Leal.
 1996 "El anciano, la enfermedad crónica y su familia", en: *Dinámica demográfica y cambio social*, México, Carlos Welti (coordinador), XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, pp. 37-53.
- San Martín, Hernán.
 1981 *Salud y enfermedad*, México, La prensa médica mexicana, S.A.
- Susser, Mervyn W. y William Watson.
 1982 *La sociología en la medicina*, México, IMSS.

COMUNIDAD: JERARQUÍA Y COMPETENCIA. EXAMEN A TRAVÉS DE UN PUEBLO CONTEMPORÁNEO¹

JOSÉ LUIS ESCALONA VICTORIA

Comunidad en el debate

En los medios político y académico actuales, la rebelión zapatista de 1994 ha intensificado el debate sobre temas que tiene una larga trayectoria en el campo del imaginario social, tanto en México como en otros países del continente. Por ejemplo, temas como la relación actual entre la nación, el Estado y los grupos étnicos se han vuelto a colocar en el centro de la discusión y las diversas posiciones generadas acerca de este asunto se han insertado, de diferentes maneras, en la discusión más amplia sobre la reformulación de las bases de la nación y del Estado contemporáneos. Igualmente, éste ha sido el escenario para la reaparición de algunos de los argumentos y de las visiones dominantes acerca de esos temas, visiones que tienen también una profunda trayectoria histórica en la imaginación sociopolítica.

Uno de esos temas que se revisan nuevamente es el de la "comunidad indígena" y su lugar en el orden social y político más amplio. Para

¹ Versión revisada de la ponencia presentada en la Mesa Redonda "Mundos de aquí, mundos de allá. Confrontación de mundos. Historia/antropología/sociología comparadas de las sociedades europeas y mesoamericanas". Universidad Autónoma de Chiapas - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Sureste - L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París. San Cristóbal de Las Casas, 2 de julio de 1998.

• Profesor de la Academia de Antropología Social. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas.

examinar los términos de este debate, como introducción al asunto que aquí se quiere plantear, puede resultar útil resumir brevemente una discusión en torno al tema de “los derechos indígenas”, sostenida entre Roger Bartra (1997) y Miguel Bartolomé (1997) a través de un par de artículos periodísticos recientes.

En un documento publicado en agosto de 1997, Bartra nos advierte al respecto de las herencias jerárquicas, autoritarias y sexistas que impregnan los llamados “usos y costumbres” de los pueblos indígenas y, también, acerca de la violencia que implican estas prácticas para la regulación de la vida social en los llamados pueblos indígenas. Con algunas indicaciones acerca de la historia de instituciones «indígenas» como los caciques, los consejos de ancianos y los cargos cívico-religiosos, que sugiere son una transposición del orden colonial, Bartra propone que más que sancionar de manera positiva la existencia legal de esos “usos y costumbres”, como está implícito en algunas posiciones actuales relativas a los sistemas normativos indígenas, lo que se debe hacer es reformarlos, junto con todo el sistema político mexicano del que forman parte. Dice Bartra:

En síntesis, los sistemas normativos indígenas —o lo que queda de ellos— son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de la autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido hondamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos, y por la burocracia política de los gobiernos posrevolucionarios, con el fin de estabilizar la hegemonía del Estado nacional en las comunidades indígenas. Los ingredientes que podríamos calificar de democráticos son muy precarios; se reducen al plebiscito y al ejercicio de una democracia directa en asambleas, donde las mujeres y las alternativas minoritarias suelen ser excluidas o aplastadas.

(Bartra 1997).

Es necesario, a mi juicio, no conservar sino reformar los usos y costumbres —tanto de los indígenas como de los políticos salvajes— para asegurar la expansión de una sociedad civil basada en la libertad individual y la democracia política.

(Bartra 1997).

Como respuesta a esta posición, Bartolomé sugiere en su trabajo que el artículo de Bartra falsea los hechos y ofrece una visión equivocada de las comunidades indígenas. Según Bartolomé, las decisiones

en las comunidades no se toman con un esquema de jerarquías autoritarias, sino a partir de formas democráticas de consenso, ejemplificadas por las asambleas comunitarias. Entonces, aunque existan grupos de hombres adultos que representen los cargos de autoridad, estos no toman decisiones sin el consenso de la asamblea, rectora de la vida política. Asegura que su experiencia de vivir durante un tiempo prolongado en comunidades indígenas de Oaxaca le permite hablar así de la forma de vida política en esas comunidades. Dice Bartolomé:

A nivel normativo y a pesar de que existan muchas excepciones y desviaciones, el papel de las autoridades ha sido siempre presidir las asambleas comunales, donde se tratan las cuestiones que afectan al pueblo, y en los que los mecanismos de toma de decisiones se basan por lo general en el consenso y no en la mayoría. <...> Los líderes son reguladores y no dirigentes de la vida colectiva, se encargan de que ésta transcurra de acuerdo a las tradiciones, pero no están capacitados para modificarla.

(Bartolomé 1997).

<Los Consejos de Ancianos> No representan una gerontocracia autoritaria, sino que son los abuelos comunales; <...>.

(Bartolomé 1997)

El contraste de visiones de la comunidad indígena aquí reseñado, recuerda otros debates que se han desarrollado en la antropología desde hace varias décadas. Quizás el ejemplo más conocido es el que sostuvieron Robert Redfield y Oscar Lewis, acerca de Tepoztlán, Morelos. Según Redfield, quien trabajó allí en los años veinte, poco después de la revolución, Tepoztlán era un pueblo agrícola con una coherencia cultural importante; instituciones como las fiestas y el ciclo de celebraciones religiosas, la organización de barrios y las formas de propiedad comunal de la tierra eran mutuamente correspondientes, lo mismo que las formas de trabajo cooperativo, de autoridad y de prestigio. Todo ello a pesar de los conflictos internos y de que Tepoztlán vivía un proceso de cambio cultural, por el cual Redfield identificó a este pueblo como una "comunidad intermedia" (entre lo folk y lo urban), que recibía importantes influencias del mundo urbano, especialmente a través de un grupo local identificado como "los correctos" (Redfield 1976 <1930>)².

² Dice Redfield que los principales trabajos seculares (la instalación de lámparas públicas, la explotación de cultivos comerciales, la celebración de fiestas seculares) estaban a cargo de un pequeño grupo identificado como los

En cambio, Lewis, quien hizo su trabajo en ese mismo lugar 17 años después, señaló que había algunos aspectos de la vida social de Tepoztlán que no habían sido señalados por Redfield. Propone que en Tepoztlán el usufructo de las tierras comunales era básicamente particular y generaba disputas entre los habitantes; que el trabajo cooperativo había sido revivido por un grupo local ligado a las autoridades federales como una forma de trabajo impuesto; que la política más que un juego (como fue descrito por Redfield) era un verdadero conflicto violento, lo mismo que las relaciones personales (donde Redfield sólo analizó el compadrazgo). Lo interesante, sin embargo, es que Lewis cuestiona la preocupación de Redfield por la "desorganización" de la cultura como resultado de la influencia de lo urbano, mientras que él habla de un proceso de reorganización (Lewis 1963 <1951>)³.

Se ha dicho que estas diferencias podrían corresponder a los distintos "paradigmas" con los que se aproximan los antropólogos al campo (Hewitt 1988 <1984>); o también, a los distintos momentos en que se realizó el trabajo etnográfico y la importancia que tuvieron esas décadas en los cambios en la relación entre las instituciones culturales (Lomnitz-Adler 1992). El propio Lewis había señalado esas razones como la explicación de las diferencias en los resultados de ambos antropólogos⁴.

correctos, a los que describe como los ciudadanos influyentes del pueblo, artesanos y comerciantes ricos, mejor educados y más acostumbrados a la ciudad. (Redfield 1973 <1930>: 67). En estas notas es posible apreciar la preocupación por el cambio cultural bajo la óptica del modelo folk-urban, así como la hipótesis de la "secularización" implícita en estos cambios culturales.

- ³ Aunque las aclaraciones de Lewis son en general adecuadas, no se puede decir que esos temas estuvieran fuera de la agenda de Redfield. Dice éste, por ejemplo: "The disorganization and perhaps the reorganization of the culture here considered under the slowly growing influence of the city is a process - a diffusion process - which can and will be studied. It is, the writer assumes, an example, within convenient limits, of the general type of change whereby primitive man becomes civilized man, the rustic becomes the urbanite." (Redfield 1973 <1930>: 13-14). También hace referencia a los conflictos que se producen en torno a la propiedad de la tierra, aunque pone atención mayor en los conflictos entre pueblos y frente a la hacienda de Oacalco, y no a los conflictos internos (63). Lo mismo propone cuando analiza las fiestas religiosas, tanto como un momento de expresión del *esprit de corps*, de solidaridad de grupos, como de competencia entre pueblos y barrios (64-65). Sin embargo, la imagen de Tepoztlán es ciertamente de "... a relatively homogeneous, isolated, smoothly functioning, and well integrated society made up of a contented and well-adjusted people." (Lewis 1963 <1951>: 428). Quizás la preocupación por la desorganización es mucho más clara en su trabajo sobre Yucatán.
- ⁴ Some of the differences in our data can be explained by changes which have occurred in the village in the interim of nearly twenty years between our studies. <...> Other differences result from the difference in the general scope of the two studies. (Lewis 1963 <1951>: 341). Lewis dice haber aprovechado el desarrollo en la metodología y en la preocupación acerca de los problemas de la diferenciación económica y de la relación entre cultura y personalidad. Sin embargo, atribuye muchas diferencias al énfasis que puso Redfield en la evolución de lo folk a lo urbano y en los procesos de individualización, secularización y desorganización. Su preocupación, en cambio, es la de qué tanto Tepoztlán es representativo y a la vez particular en relación con México, es decir de su contexto social e histórico más amplio (y no de un concepto abstracto de cambio cultural).

Pero, además de todo ello, ¿qué más nos pueden revelar estas discusiones al respecto de las formas de vida comunitaria que suele estudiar la antropología? ¿Hasta dónde las oposiciones entre cooperación y violencia, comunidad e individuo, homogeneidad y heterogeneidad, continuidad y cambio, contribuyen al examen de la dinámica histórica de las diversas formas de comunidad actuales? Al parecer, esos pares de oposiciones forman parte de una metodología que consistía en la construcción de "tipos", en el sentido de Weber (1922) y de Wolf (1955, 1956) (que tiene sus orígenes en Tönnies). Estos tipos eran construidos como herramientas de investigación. Sin embargo, se fueron convirtiendo, especialmente con el continuum folk-urban, en formas de diferenciar y clasificar las diversas comunidades históricas y de identificar los procesos de cambio, de lo homogéneo, sagrado y comunitario hacia lo heterogéneo, secular e individualista⁵. Habría entonces que encontrar alternativas a la explicación que se basa sólo en polaridades como individuo —comunidad, sociedad— comunidad, violencia - consenso.

Por otra parte, qué tanto se puede hablar de la comunidad indígena como una realidad homogénea o como un conjunto discreto de formas e instituciones comunes entre los grupos indígenas, incluso como una realidad exclusiva de estos grupos. Esta pregunta podría ser replanteada, cuestionando de qué manera el trabajo comparativo podría ayudar a analizar tanto las diferentes circunstancias que dieron origen a estas experiencias e instituciones particulares de comunidad, igual que a las interpretaciones locales de estas circunstancias y de esas instituciones, como también las fuerzas o condiciones históricas comunes, de largo plazo, que han actuado en la producción y reproducción de esos órdenes de comunidad.

⁵ Se puede decir que, en general, Tönnies, Weber, y de algún modo también Wolf desarrollaron sus conceptos de comunidad como «tipos» analíticos, heurísticos, para identificar ciertas dimensiones de las relaciones sociales. En todos ellos es posible encontrar aclaraciones respecto a que, en general, en las situaciones específicas es posible encontrar al mismo tiempo formas de comunidad y asociación (Tönnies), de acción tradicional o afectiva y de acción orientada racionalmente (Weber), de comunidad cerrada y abierta (Wolf). Al parecer es en la obra de Redfield en donde este método se transformó en una hipótesis con implicaciones espaciales y temporales para el estudio de sociedades históricas, como si éstas fueran polos extremos de esos tipos. Lewis señala que fue ese tipo abstracto aplicado al análisis lo que llevó a Redfield a sus conclusiones limitadas: la ciudad como único foco de cambio, ignorar los cambios que no llevan a lo urbano, relacionar variables que son independientes (secularización y permanencia de lo sagrado, por ejemplo), reducción de la diversidad histórica a dos polos: lo folk y lo urban. En general dice que su modelo está basado en una noción rousseauiana del primitivo, como buen salvaje, y de la ciudad como civilización (Lewis 1973 <1951>: 432-440).

En esta ponencia se pretende hacer una revisión de estos temas a partir del examen de una experiencia local de comunidad en un pueblo contemporáneo, de hablantes de la lengua tojol ab'al. La historia particular de la población tojolabal permite revisar las ideas sobre la comunidad aquí señaladas, puesto que en general, hay una trayectoria histórica diferente entre las comunidades agrarias de esta región frente a las de los pueblos vecinos de los Altos de Chiapas, al norte de la zona tojolabal. Se puede decir que las comunidades tojolabales son recientes, ya que su formación tiene su origen en grupos de ex-peones de fincas afectadas por la reforma agraria en el presente siglo y no en pueblos de tributarios de origen colonial, como muchos de sus vecinos de los Altos de Chiapas. En ese sentido, esas comunidades se han formado, en particular, con la reforma agraria, que llegó a la zona en los años cuarenta del siglo XX.

Sin embargo, a pesar de esta reciente formación, y de la particularidad lingüística implicada, algunos elementos del orden de comunidad (un orden jerarquizado en términos de edad, género y parentesco) y de su dinámica (de solidaridad y simultáneamente de competencia, de cooperación y al mismo tiempo de búsqueda de ventajas personales) podrían ser comparados no sólo con los órdenes y dinámicas existentes en los pueblos vecinos, sino también con los descritos para otros pueblos agrarios de México.

Finalmente, serán estas similitudes y diferencias las que pueden ayudar a señalar algunos de los procesos históricos más generales que habrían podido intervenir en la formación de este orden de comunidad, en su reproducción y transformación.

Comunidad en el trabajo etnográfico

Una primera pregunta para quien pretende estudiar este orden de comunidad sería: ¿qué es lo que permite, en términos etnográficos e historiográficos, hablar de comunidad?. En un artículo reciente, Viqueira (1995) propone por lo menos dos aspectos paralelos, no excluyentes: uno es el que se refiere a lo que los propios habitantes de pueblos indígenas dicen sobre el "nosotros" y los "otros"; el otro hace referencia a los sistemas de prestaciones sociales, de derechos y obligaciones, de dones y contradones, que prefiguran una comuni-

dad. En este trabajo se parte de estas ideas para la identificación del orden de comunidad en el pueblo de San Mateo Veracruz, habitado por hablantes de tojol ab'al⁶.

En lo que se refiere al segundo aspecto, es tal vez el que más ha tenido interés para el trabajo etnográfico, tanto en aquellas perspectivas que ponen énfasis en las relaciones sociales (Marx, Durkheim, Radcliffe - Brown) como en aquellas que estudian los intercambios, la circulación y también la no circulación de ciertos bienes (Marx, Mauss, Levi-Strauss, Godelier, Bourdieu). La comunidad podría ser así una forma particular de esas relaciones e intercambios. En particular para este trabajo se pretende analizar la comunidad por las múltiples y sobrepuestas relaciones que se establecen entre los miembros de la misma, de tal manera que las relaciones, las interacciones y los intercambios que tienen que ver con la familia, el parentesco y el matrimonio⁷, se producen paralelamente a las relaciones, por ejemplo, de representación en espacios políticos y eclesiásticos o en espacios de propiedad, herencia y trabajo. Con ello estoy tratando de hacer alusión a ese aspecto de la comunidad que tiene que ver con la "intensidad" de las relaciones).

En general, en este caso, hay varios aspectos de la vida colectiva que podrían ser parte de una forma de convivencia comunitaria o de los que se ha llamado el orden de comunidad. Muchos de ellos están relacionados con la administración de un territorio definido, con la regulación de la pertenencia, la herencia y el matrimonio y con otra serie de obligaciones y derechos vinculados con los trabajos y los asuntos públicos, de "la comunidad", como es la representación en puestos civiles y religiosos. Las interacciones cotidianas y los intercambios en estos diversos ámbitos se producen, en general, sobre las

⁶ Agradezco a Antonio Gómez el permitirme usar sus comentarios, sus trabajos y sus notas de campo para este texto; agradezco también a Martín de la Cruz López, por las mismas razones. De la misma manera, los comentarios de Sonia Toledo, quien trabaja en la región de Simojovel, así como los de Gracia Imberton, quien hace actualmente investigación en la zona chol, fueron muy interesantes para comparar los aspectos aquí revisados sobre el orden de comunidad y especialmente sobre su origen y sus cambios, en distintos contextos.

⁷ Desde distintos puntos de vista la comunidad es pensada más en términos de la imbricación entre distintas relaciones y las relaciones afectivas, que tiene que ver más con la familia y la casa, como unidad orgánica, natural, en el sentido de Tönnies (1979 <1937>); también suele asociarse con imágenes parecidas a lo que Durkheim llamó la solidaridad mecánica, relativa a colectividades con una homogeneidad moral e intelectual con una organización basada en el parentesco, como las sociedades clánicas (Durkheim 1993 <1912>). Por ejemplo, Redfield asociaba estos términos de homogeneidad y de afectividad con el polo primitivo del continuum folk urban y proponía como hipótesis que algunas comunidades campesinas se encontraban en el punto medio de este continuum, pasando por procesos de desorganización, individualización y secularización.

mismas relaciones (aunque no de manera absoluta, como se analizará más adelante).

Sobre el primer aspecto de la comunidad, es decir, lo que dicen los propios miembros de ella acerca de la pertenencia y las fronteras, se podría citar una diferenciación entre el nosotros y los otros, a través del uso de gentilicios: o “sanmateyeros”, es decir, oriundos de San Mateo Veracruz, por ejemplo. Sin embargo, no será este un tema central en el artículo⁸ y se tratará sólo por lo que tiene que ver con las mismas relaciones e intercambios. La intención no es construir un concepto de comunidad sino explorar algunos elementos para el trabajo etnográfico comparativo, que permitan analizar algunas líneas más generales de análisis histórico; además, se trata de trascender las síntesis polares que se han producido en la discusión sobre el tema.

Relaciones y reciprocidades

Para explorar algunos aspectos de las relaciones e intercambios, se hacen aquí algunas notas acerca de dos dimensiones de estos aspectos: el matrimonio y la distribución y herencia de la tierra. Se trata, como se podrá entender más adelante, de dos ámbitos de intensas interacciones y reciprocidades; además, de ámbitos que implican una jerarquización de las relaciones y los intercambios. Se debe aclarar que se trata una comunidad agraria, en donde la administración de la tierra como un bien común, como un patrimonio colectivo, es un elemento central de la formación de lazos sociales y de formas de organización. Por lo menos ese es el punto de partida en este análisis.

Matrimonio

Según un trabajo reciente de Antonio Gómez (1997), el matrimonio en este pueblo no ha sido un asunto que competa exclusivamente a los contrayentes. Al respecto de la formación de la pareja y de una nueva familia se ha producido una serie de “prescripciones” ideales

⁸ La “creencia subjetiva en un origen común”, como dice Weber constituye un elemento en la comunalización, es decir en el cierre de las fronteras sociales, de las relaciones y de los intercambios (a lo que se refería Weber y después Wolf con la noción de “comunidad cerrada”). Pero esta comunalización suele ser más bien resultado <no producto simultáneo, agregaría yo> a la creencia y no antecedente de ella.

acerca del matrimonio, que involucran a muchas personas. El apartado —antes— o la petición de la novia, así como el matrimonio y los primeros años de formación de la pareja, implican una serie de regalos o “entregos”, lo mismo que la presentación de saludos y respetos como forma de trato cotidiano entre los contrayentes y entre las familias de los jóvenes en su conjunto; es pues un momento de un más amplio proceso de intercambios y reciprocidades en las relaciones cara a cara.

Por otro lado, todo ello se realiza no de manera arbitraria, sino a partir de un orden jerárquico construido según categorías de edad, género y parentesco. Así, son los hombres mayores de edad, los abuelos paternos o, en algunos casos, algunos varones mayores de edad designados por la familia (sin lazos de parentesco), quienes representan a la familia de la solterita y a la del joven, que en este contexto asumen los papeles del “dador” y el “pedidor”, respectivamente. Después de ellos, en la jerarquía de autoridad imaginada, estarían los padrinos (de bautizo) y los padres de ambos. De hecho, según la descripción que hace Gómez del matrimonio, hasta hace relativamente pocos años los jóvenes apenas tenían una intervención activa en las últimas fases del proceso, aunque el matrimonio y la procreación representaran para ellos un paso importante en su desplazamiento dentro de esa jerarquía social. El mismo proceso ritual ha sido analizado por Gómez como rito de paso, pues representa muy bien tanto el paso de los jóvenes de un status a otro en las relaciones y las distinciones locales (en la jerarquía imaginada), como un paso en la alianza entre familias, lo cual se manifiesta muy bien en el cambio de los términos referenciales, desde la pedida de la muchacha hasta la entrega⁹.

A pesar de los cambios que ha habido en los elementos del ritual (como por ejemplo, en los objetos que forman parte del regalo y en los tiempos para hacer su entrega, entre otras cosas) la configuración jerárquica del ritual (y de las múltiples interacciones que se producen) se mantiene, transpolando las distinciones de edad, género y

⁹ Por ejemplo, el término, *wawxep* se empieza a utilizar para referir al conjunto de parientes por alianza. Por otra parte, los abuelos, padres, madres, padrinos y hermanos de uno de los contrayentes pasarán a ser designados con los mismos términos de parentesco por parte del otro contrayente; además, deberán recibir el trato de deferencia correspondiente. En el momento de que se consuma el matrimonio con la entrega de la hija, los padres de ambos se referirán a su contraparte como “compadres”.

parentesco a la representación jerarquizada de la autoridad en el grupo familiar en este proceso de intercambio y alianza. Eso se puede decir, tanto de los ritos de matrimonio que ahora tienden a desaparecer o a sintetizarse, como de las formas de solicitud de perdón por el rapto o huida de la novia, en los cuales el perdón está acompañado de regalos o pagos y de una presentación de respetos por parte de un adulto mayor que represente al joven.

Actualmente, el matrimonio está sujeto a la intervención de las familias de los contrayentes, en algunos casos de las autoridades de los partidos políticos, las iglesias o las organizaciones a las que pertenecen las familias (cuando el matrimonio involucra a jóvenes de distinta filiación religiosa o política) y de las autoridades comunitarias cuando se trata de un matrimonio con una persona de otra población, situación que anteriormente estaba prohibida (aunque se dieron algunos casos) o cuando se trata de un rapto no logrado y la familia solicita la aplicación de un castigo económico sobre el joven.

Así, el matrimonio, es sólo una parte de un intercambio generalizado de "dones" entre los miembros de la misma población; en este caso, un intercambio de chocolate, pan, aguardiente y dinero, pero sobre todo de hombres y de mujeres, aunque localmente se pone acento en la entrega de la mujer y el abandono que esta debe realizar de los "modos" de su familia de origen (de hecho es la familia del hombre la que debe dar regalos en especie y dinero, a cambio de la mujer). Es el matrimonio entonces un elemento que permite registrar etnográficamente la presencia de una configuración local de prescripciones y sanciones vinculadas con formas de intercambio y de interacción. Al mismo tiempo, estos intercambios actualizan y reproducen formas de autoridad y de representación al interior de los grupos domésticos que se fundan en una jerarquía imaginada; esta jerarquía está producida, a su vez, a partir de diferenciaciones de edad, género y parentesco.

Si a todo eso agregamos que estos intercambios no se producen de manera aislada, sino que puede haber simultáneamente varios lazos de alianza y parentesco entre dos o más grupos familiares, lazos consumados o en proceso, se puede tener una idea más adecuada de las implicaciones de estos encuentros "cara a cara" en términos de la intensidad de las relaciones. Al mismo tiempo, la posición en la jerarquía es relativa a cada intercambio, pues cada uno puede modificar la

relación de edad, género o parentesco de una persona frente a las demás involucradas¹⁰.

El matrimonio, finalmente, representa sólo un ámbito de intercambios y reciprocidades, entre otros. Por ejemplo, otros ritos, como las ceremonias del "chich" descritas por Ruz (1983) también podrían relacionarse con estas reciprocidades generalizadas. Se trata de la comida o bebida que se comparte con otros, según edad, género y parentesco y que se ofrece por el nacimiento de un hijo, punto importante de los recorridos del grupo familiar en la jerarquía imaginada; o también por la cosecha de maíz o por la construcción de una casa que son actividades en las que se suele emplear el trabajo gratuito de los familiares y amigos. De hecho se llama también "chich" a la bebida y comida que se comparte cuando se hace la última ceremonia del ritual de matrimonio (ch'ak ab'al o fin de la palabra)

Tierra: Distribución y herencia

Otro de los aspectos que revelan la presencia de una configuración de prestaciones y obligaciones mutuas tiene que ver con la administración de un territorio. En general, en San Mateo Veracruz ha habido muchos cambios relacionados con esta administración, como lo veremos más adelante. Sin embargo, se pueden hacer algunas observaciones generales al respecto de esta administración de la tierra y su relación con relaciones e intercambios, así como con algunas prescripciones y sanciones locales.

Por un lado, el acceso a la tierra está definido en función del tipo de usos que puede dársele y por la cantidad de familias que originalmente fundaron el poblado. La tierra está clasificada en tierra de riego y tierra para riego con cántaro (pulha'), además de tierra cerril para agostadero, leña, piedras para la producción de cal y madera para las casas. La distribución original pretendió la equidad, tanto en términos de cantidad como de calidad de la tierra.

Así, se presupone que todos los jefes de familia, hombres, accedieron equitativamente a las tierras. La herencia de la tierra se ha

¹⁰ Otro aspecto que complica esto es el caso de la mujer, pues ella suele tener la posición relativa de su marido independientemente de su edad. Así, una mujer menor de edad que ego puede ser su «mayor» por estar casada con el hermano mayor de ego.

dado principalmente por la línea masculina. Según Ruz (1983), son los hijos varones los que heredan la tierra por partes iguales, aunque el primogénito y el ultimogénito tienen responsabilidades y obligaciones especiales, relacionadas con la autoridad en la familia y el cuidado de los padres en la vejez; además, formalmente es el hijo menor el que hereda regularmente los "derechos agrarios". Incluso, cuando hay ausencia de hijos varones, o de hijos en general, algunas parejas reciben a un yerno en su casa para que se haga cargo de la tierra y el trabajo, o reciben un niño de algún familiar, o algún ahijado, para que a la larga tome el lugar del hijo varón que no se tuvo. Esto, además de resolver el problema de la herencia incide en el curso de vida de los padres, que de ese modo podrán llegar a ser abuelos y a tener una posición relativa más ventajosa en la jerarquía imaginada, en términos de trato y de consideración por parte de los vecinos y familiares.

No obstante estas formas originales de distribución de la tierra, muchos a la larga no alcanzarían un pedazo de ella. Por un lado, entonces, los pobladores son identificados como "básicos" y "avecindados", por su relación con la tierra y los derechos legales sobre la misma. La venta de tierras a personas de fuera del pueblo no es aceptada. Finalmente, los pleitos que se suceden por la herencia y distribución de las parcelas deben ser ventilados en asambleas de los pobladores. Por otra parte, los hijos de los primeros ejidatarios pudieron acceder a un lote para la construcción de su casa, reconocido por la "comunidad". Sin embargo, no fue el caso de todos. Algunos hijos de los primeros ejidatarios y la mayoría de los nietos ya no fueron beneficiados con lotes que la comunidad concedía para la construcción de sus casas en la "zona urbana".

Así, el territorio que abarca estas tierras ha sido en buena medida patrimonio de la colectividad, aunque su usufructo dependa de las capacidades personales para movilizar trabajo, muchas veces a través de los hijos, hermanos y yernos. El matrimonio, la procreación y la adopción, tanto como en el trabajo del grupo doméstico en su conjunto y los lazos de intercambio para las labores, intervienen así en el acceso a la tierra¹¹. Lo contrario es también importante: el acceso a la tierra puede disponer a su posesionario de ventajas para el recluta-

¹¹ Es en este sentido que, para el análisis de la familia, Ruz (1983) emplea la perspectiva de Chayanov sobre la proporción de consumidores y productores y sobre la división del trabajo por edad y género en la unidad doméstica.

miento de mano de obra y para heredar tierra a sus hijos y dependientes.

En general, con estos dos ejemplos se puede decir que el orden de comunidad se constituye a partir de un conjunto de intercambios y reciprocidades en torno a ciertos objetos, como la tierra y las personas para trabajarla; o los hijos (especialmente las hijas) como procreadores, como colaboradores en el trabajo y como elementos legitimadores de una posición social de los padres y los abuelos. Pero, esos intercambios y las interacciones no se producen como momentos aislados de un conjunto de relaciones repetidas e instituidas. En el orden de comunidad aquí referido, las distinciones de edad, género y parentesco¹² tienen un papel muy importante en la producción de distinciones y diferenciaciones en la división del trabajo y de la autoridad, tanto en los grupos domésticos como en la comunidad en su conjunto. En estos ámbitos, aquellos principios de diferenciación se transforman en principios de jerarquización en las actividades relacionadas con las labores cotidianas y la capacidad de tomar decisiones. Es así como las relaciones de parentesco y matrimonio aparecen como traslapadas con otras relaciones. De hecho, es esta jerarquización imaginada la que permite la conversión de la tierra o las hijas en elementos de importancia para aquellos que participan en los intercambios. Por otra parte, ese orden se puede expresar a la manera de acuerdos tácitos reproducidos en la interacción cotidiana; pero, también se puede expresar como prescripciones o formas de regulación y sanción de estos intercambios. Finalmente, los límites de esta configuración de relaciones, de ese conjunto de prescripciones y de esos intercambios, constituyen los límites de este orden de comunidad.

¹² Hay, por supuesto, otras importantes distinciones. Una es la de "vivos" y "no vivos" que corresponde a una clasificación local de los pobladores entre aquellos que poseen ciertos poderes especiales y que por ello pueden rezar, para pedir salud y buenas cosechas, o pueden pulsar y diagnosticar algunas enfermedades, o pueden ayudar a parir a las madres, o a curar algunos dolores y padecimientos. Sobre esta distinción, ver Gómez 1996. Otra distinción, que no será tocada aquí con mayor amplitud es la de tojolabal y jnal (ladino), equivalente a la distinción indio-ladino en otras áreas de Chiapas. Para este análisis no será posible extenderse en estas diferencias, aunque también son importantes.

Competencia

Los intercambios, las prescripciones “ideales” y las relaciones, jerarquizadas o no, que se reproducen o transforman, revelan una configuración de obligaciones mutuas, de intercambios y agradecimientos, un orden de comunidad. Sin embargo, este orden no es estático ni está exento de tensiones y conflictos. Se podría decir, incluso, que la competencia entre las personas y los grupos en torno a estos intercambios es componente central de la reproducción del orden de comunidad.

Así, los casos de disputa por promesas de matrimonio no cumplidas o por incumplimiento de expectativas de conducta en el matrimonio, así como los relativos a la herencia de la tierra y la casa, son llevados a distintas instancias, como las autoridades del grupo doméstico o la parentela o ante la asamblea, en donde se toman acuerdos que tienen la fuerza de la colectividad para su aceptación. Estos mecanismos suelen llevar, en general, no a códigos de normas comunitarias precisas sino a formas de tomar decisiones y a principios de orden lógico que sostienen esas decisiones.

Por un lado, el cuidado de los padres en la vejez, el derecho de un joven para cortejar a una muchacha por haberlo acordado así los padres y padrinos, el reclamo de una devolución de regalos ya entregados al disolverse una unión en matrimonio, el derecho de un hijo a reclamar tierra en herencia, son usados como *principios* de orden lógico en el sentido común, e invocados en los argumentos presentados en cada caso que llega a las asambleas. Allí se dirimen los conflictos sin que los argumentos resulten en un código preciso, sino más bien en la toma de decisiones y en la aplicación de sanciones por “consenso” —es decir, por la forma en que el argumento invoca un sentido “lógico” de las cosas.

Pero además de eso, en ambos ámbitos de decisión y consenso —los grupos domésticos y las asambleas comunitarias— las decisiones tomadas o las soluciones encontradas pueden resultar de una competencia entre personas y grupos con capacidades diferenciadas. Por un lado, muchas de esas diferencias tienen que ver con distinciones previsibles de autoridad para hablar y decidir, como la que podría existir entre los que son considerados autoridades frente a los que no tienen reconocimiento como tales, o de la diferenciación entre

“vivos” y “no vivos”¹³; o de la diferencia entre los adultos frente a los jóvenes, o de los hombres frente a las mujeres. Por otra parte, esa diferente capacidad de incidir en las decisiones puede también resultar de distintas capacidades de movilizar apoyo a favor de una u otra posición, basadas en lealtades personales, en compromisos de reciprocidad e incluso en habilidades argumentativas.

En este mismo sentido se podría decir que existen también otros “mecanismos” de disputa y competencia, más allá de los que se presentan en las instancias ya referidas. Eso parece indicar, por ejemplo, datos etnográficos como el “chisme”, la “envidia” o el “mal puesto o echado” los cuales parecen ser parte intrínseca de la dinámica de comunidad y revelan, de otra manera, la presencia de este aspecto de competencia y disputa, a través de otros medios. Es decir que las tensiones o contradicciones generadas en esa configuración de relaciones, tanto por las diferenciaciones que operan como principios jerarquizadores de las interacciones y los intercambios cotidianos, como por la competencia misma, pueden ser descritas y entendidas, en las narraciones locales de los casos de disputa o conflicto, a partir de una lógica de enfermedad y daño.

En el caso de San Mateo Veracruz, por ejemplo, hay registros etnográficos acerca de la infertilidad que resultan sugerentes en este sentido. Según la información de que se dispone, la infertilidad es atribuida fundamentalmente y en primera instancia a la mujer, lo cual se corresponde con una serie de prácticas curativas (calentar el cuerpo frío de la mujer, para que pueda quedar embarazada). Esta sospecha primera revela un traslape entre la diferenciación de género y una diferenciación de responsabilidades y de riesgos en una situación en la cual se compromete el valor y el prestigio del hombre y de la familia que representa¹⁶.

Por otra parte, en la perspectiva local una de las causas de la infertilidad (de la frialdad del cuerpo de la mujer) puede ser la brujería. La brujería o el mal echado pudieron ser causados por disputas en las relaciones e intercambios: que la muchacha o la familia de ella hayan

¹³ Por ejemplo, para asegurar una aceptación de la petición de una hija para casarla con el hijo propio se puede recurrir a un pedidor que sea tenido como «vivo». La aceptación puede entonces inducirse por el temor al mal que pueda dar ese pedidor ante una respuesta negativa.

¹⁴ Esto resulta más revelador si se sabe que en el conocimiento acerca de la procreación, compartido entre los habitantes de este pueblo, y entre los especialistas en partos y en curaciones, se reconoce una contribución tanto masculina como femenina (Martín de la Cruz López, comunicación personal).

rechazado para matrimonio a un joven respaldado por un pedidor poderoso, o que ellos mismos hayan incumplido una "palabra" ya acordada de matrimonio, por ejemplo (Gómez 1997). Las mismas "causas", cuyo origen es ubicado en discrepancias, disputas o envidias, pueden atribuirse a hechos como la enfermedad o muerte de la joven esposa o de los hijos (Ruz 1983; Gómez 1997). Esto resulta muy importante puesto que el matrimonio, la fertilidad y la procreación están asociados a la posición que puede adquirir la pareja dentro de la jerarquía imaginada en la comunidad. Una pareja sin hijos no tiene la misma posibilidad de ascender en esa jerarquía socialmente reconocida: no es lo mismo, para la distribución de obligaciones y de capacidades de participar en la toma de decisiones, una pareja sin hijos, aunque tenga muchos ahijados, que una familia en donde sí los hay y los padres llegan a ser suegros y abuelos¹⁵.

En este mismo sentido, algunas prácticas rituales para el cuidado y la prevención de la enfermedad son también reveladores. Tal es el caso del rito que se realiza para la ocupación de una casa recién construida, descrito por Ruz en los años ochenta. La familia, según los argumentos de los propios participantes, pide perdón a la tierra por ocupar un lugar en ella; pero al mismo tiempo, en lo que tiene que ver con lo que aquí analizamos, se defiende de las amenazas de algunos "brujos" vecinos que puedan pretender hacer daño a los hijos pequeños de la casa (Ruz 1983).

Por otro lado, también existen registros etnográficos sobre esos mecanismo e instancias de competencia y su relación con las formas de negociación y de lucha por la posesión y por la herencia de la tierra y otros bienes. Eso ha sido cada vez más claro conforme la tierra se ha hecho un bien escaso, con el cambio en la densidad de población y la escasa modificación de las formas de trabajo. Como ya se mencionó, los casos de disputa por tierras y por otros recursos son presentados y resueltos tanto dentro del grupo doméstico como en la asamblea local. Al mismo tiempo, en algunos casos se atribuye también a la brujería el origen de la enfermedad de alguien que tiene un acceso a tierras suficiente o incluso en cantidad sobrada, en relación a otros vecinos. Las narraciones construidas en torno al caso pueden establecer una relación entre enfermedad, envidia y mal echado.

¹⁵ Gómez 1997; Marín López, comunicación personal.

Finalmente, otro ejemplo puede también puede resultar relevante para explicar estas formas de competencia. Se trata de un caso específico de la clasificación entre “vivos” y “no vivos”: el de los identificados como “hombres rayo verde” <yaxal chawuk> y “hombres rayo seco” <takin chawuk>. Las personas que se supone pueden ser identificadas como tales son tenidos en consideración especial según un principio de clasificación entre, por un lado, “no vivos” u hombres comunes y, por el otro, “vivos” —aquellos que poseen un poder especial relacionado con fenómenos como el rayo, la lluvia, el viento, así como con la salud y la enfermedad. En los discursos que hablan de esta clasificación y la explican, se considera que a los hombres rayo verde está asignada la protección de la localidad frente a la amenaza de que los brujos de otras poblaciones envíen tormentas o vientos fuertes, detengan la lluvia o roben el corazón (atzil) del maíz, del frijol o de la calabaza, que se encuentran en las cuevas. Por el contrario, el hombre rayo seco tiene la capacidad de dañar las sementeras de los pueblos vecinos. Esta es una manera de interpretar algunas condiciones propias del ciclo agrícola y de los procesos de salud enfermedad como una parte de la trama de relaciones sociales, de las competencias y de los conflictos sociales, tanto en la localidad como en las relaciones entre poblaciones vecinas; pero, al mismo tiempo, es una forma de proyectar estas tensiones en el ambiente y en el cuerpo. Finalmente, los casos en los que las personas sospechosas de echar mal o de ser brujos, causantes de daño, pueden ser acusadas y sancionadas por la asamblea.; o aquellos en que esas personas son perseguidas e incluso atacadas por ese motivo pueden ser interpretadas como situaciones extremas de esa dinámica de competencia y conflicto.

Desde una perspectiva como esta, datos etnográficos presentes en la literatura antropológica podrían tener una distinta interpretación. Por ejemplo, las enfermedades cuyas causas son sociales o sobrenaturales en la etiología local de Pinola, según Hermitte¹⁶, y que la autora asocia con el control social, podrían ser definidas más bien como

¹⁶ Según Hermitte, cierto tipo de enfermedades constituyen formas de control social ya que consisten en sanciones a las conductas desviantes. Lo interesante es que en la etnografía misma podrían encontrarse elementos para analizar este tipo de enfermedades como formas de competencia. De hecho, se reconoce que, por ejemplo, algunas enfermedades pueden ser resultado de “mal echado” por los ak'chamel-brujos, echadores de enfermedad simplemente por envidia, es decir sin que impliquen una relación estrecha entre normas instituidas y sanciones. A pesar de eso, la tesis del control social fue la que se sostuvo en el trabajo como explicación de las enfermedades, consideradas como “sanciones”.

parte central de una arena de competencia socialmente instituida, con sus propias reglas y su eficacia particular¹⁷. También, todo lo que sirve a Foster en su estudio de Tzintzuntzan, Michoacán (1967), para afirmar que opera cotidianamente una noción del bien limitado entre los campesinos, podría ser entendido, del mismo modo, como diversas formas de competencia.

Así, la comunidad, como configuración de obligaciones y derechos, de intercambios y prestaciones, es también un campo de relaciones de competencia (desigual o no), relativa a la ventaja o desventaja que se puede adquirir en ese orden de prácticas y relaciones. Por un lado, el consenso y, más que eso, la coherencia de esta configuración no está en oposición a la búsqueda personal de ventajas ni a la competencia generalizada o el conflicto abierto. Se podría incluso plantear que más que una oposición entre individuo y comunidad, lo que se debe explorar es la manera en que el orden de comunidad produce ciertas formas de interés personal y ciertas capacidades de actuación individual o colectiva que se ponen en juego en la competencia.

Por otra parte, la reproducción del orden de comunidad no consiste en una repetición de estructuras o de normas, ni en la idea simple de costumbre. Por el contrario, la reproducción implica que en cada interacción e intercambio se actualicen los principios jerarquizadores inscritos en las personas e instituidos en las relaciones, tanto a la manera de un "sentido común" como en formas más explícitas de regulación social y prescripciones; pero, al mismo tiempo, esa actualización se produce también a partir de las competencias que implican los intercambios y las interacciones en esa jerarquía social. La relación estrecha entre jerarquía y competencia, por un lado, y los procesos de reproducción social, por el otro, se expresa más claramente en algunos de los objetos que adquieren un valor especial para ocupar posiciones relativas más ventajosas. Por ejemplo, en la dinámica aquí abordada los hijos, y especialmente las hijas, así como la tierra se transforman en "bienes" que proporcionan una posición especial a los padres en la jerarquía imaginaria, por ello son apreciados

¹⁷ Un trabajo interesante a este respecto es la tesis de Imberton sobre la enfermedad de la vergüenza entre los choles, trabajo actualmente en elaboración. Se trata de una enfermedad cuya causa imputada está relacionada con situaciones de conflicto o tensión sociales; por lo mismo, los casos revelan tanto la competencia por recursos escasos como la internalización de las diferencias de edad, género y parentesco, que tienen una importancia muy grande en la dinámica de la enfermedad. Eso mismo es lo que hace que el tema se encuentre entre la "antropología médica" y la "antropología jurídica" (Imberton 1999).

no sólo por su valor utilitario en la producción de bienes y en la procreación. Competir por ellos actualiza así la jerarquía, las prescripciones sociales y, por tanto, las relaciones de comunidad¹⁸.

Cambios y continuidades

A partir de todo ello, se podría decir que en un orden de comunidad, como configuración de intercambios y obligaciones, la competencia y el conflicto están presentes, incluso que forman parte importante de la misma reproducción del orden de comunidad. Más que la simple repetición, es la invocación cotidiana de las distinciones y clasificaciones, así como el uso de ciertas prácticas de trato e intercambio, lo que hace posible tanto la colaboración como la competencia e incluso el conflicto abierto, y lo que, finalmente, lleva a la reproducción o transformación del orden de comunidad.

Sin embargo, la reproducción o transformación de ésta no depende sólo de su propia dinámica, sino que es resultado de la manera en que esta dinámica forma parte del contexto histórico más amplio. Muchos autores, al estudiar a los campesinos, han insistido en eso al sugerir que la comunidad no es más que el escenario particular de una subcultura dentro de sociedades agrarias en transición (Foster 1967); que la comunidad campesina es un nivel de integración dentro de sociedades complejas (Wolf 1955; 1957), o incluso que es sólo un cruce o punto terminal de diversas redes o conexiones amplias (Wolf 1987 <1982>; Roseberry 1989).

Así, en el caso de San Mateo Veracruz que aquí se revisa, las formas más evidentes de regulación de la convivencia cotidiana, de la configuración de intercambios, han sufrido cambios en su historia reciente, cambios que tiene que ver con esas conexiones amplias. Al parecer, los cambios más rápidos se han producido en términos de las "prescripciones" más visibles, relacionadas, por ejemplo, con la herencia y el matrimonio. Sin embargo, dentro de esos cambios, lo

¹⁸ Siguiendo esta argumentación, la comunidad no debe examinarse sólo como el antecedente de aquellas prácticas que se registran en la etnografía, sino como el resultado. En ese sentido resulta interesante la idea de Weber acerca de que la comunización de las relaciones (el cierre de fronteras para los intercambios sociales y sexuales) es el resultado de una creencia subjetiva en un origen común; aunque habría que explorar de manera más detallada las relaciones mutuas entre creencia subjetiva y comunización de las relaciones (la formación relaciones cerradas).

más constate parece ser el conjunto de principios de edad, género y parentesco que son usados para producir una jerarquización en los ámbitos de división del trabajo y la autoridad y que, por ello, subyacen a esas prescripciones y a las decisiones tomadas cotidianamente.

En el caso del matrimonio, estudiado por Gómez (1997), las formas en que se dan el "apartado" de la novia y el acuerdo sobre la celebración del matrimonio han sufrido cambios importantes en términos de los símbolos, los objetos y los procedimientos más visibles, como ya se ha mencionado. Algunos de esos cambios se pueden registrar en pocos años. Por ejemplo, para los ochenta Ruz registraba a la eclesiástica como la forma de contraer matrimonio que empezaba a ser preferida; mientras que en los noventa esa era la forma más frecuente, según Gómez, incluyendo ahora la intervención de varias iglesias. Sin embargo, dentro de todos estos cambios, los principios de edad y género para la definición de las posiciones y el trato mutuo en estos ámbitos de toma de decisiones parecen ser lo más constante (incluso fomentadas por las propias iglesias).

En el caso de la regulación sobre el uso y distribución de la tierra los cambios son también muy visibles en Veracruz. Originalmente, como ya se dijo, las tierras se distribuyeron buscando cierta equidad. La delimitación de las parcelas con cercas no era tan necesaria, puesto que la dimensión de la tierra rebasaba las posibilidades de su uso. Por otro lado, el asentamiento crecía con la asignación de lotes a los hijos, del mismo tamaño que los lotes de los padres. Sin embargo, el crecimiento demográfico ha ido restringiendo las posibilidades de herencia u ocupación de lotes de tierra y de sitios en el asentamiento. Uno de los resultados ha sido la migración, para la colonización de nuevas tierras, formándose dos nuevas colonias en la selva: Candalaria y Santa Margarita Agua Azul (Ruz 1983); otro, fue la ocupación, más reciente, de las tierras que aún quedaban de la antigua finca San Mateo, una parte en el cerro, del lado poniente del asentamiento, y la menor parte en las laderas y en la parte baja (Gómez y López 1996)¹⁹.

¹⁹ Veracruz fue dotado de tierras en 1946. Sin embargo, recientemente algunos habitantes se organizaron bajo las siglas de organizaciones y partidos de influencia nacional y tomaron algunas tierras de las que permanecían en manos de los herederos del antiguo finquero. Veracruz está ubicado en la parte baja de la cuenca del río kabastatik, a medio kilómetro del casco de la finca San Mateo (ahora tomada por los campesinos). Las tierras ejidales abarcan parte de los cerros alrededor del asentamiento, y parte de las tierras del valle, al oriente. Una parte de estas colinda con el río, y por su humedad es considerada tierra de riego. Las tierras recientemente tomadas son las que están alrededor del casco de la ex-finca y las que quedaban del cerro, a un lado del ejido. En 1996 se registraba una población de 67 ejidatarios y 87 jefes de familia avedcados, es decir, sin parcela (Gómez y López 1996).

Finalmente, también ha habido una migración que implica cambio de actividades y de medios de obtener ingresos económicos.

Los cambios en las regulaciones y prescripciones relacionadas con el matrimonio y las tierras están relacionados mutuamente²⁰. Por una parte, como ya se ha dicho, el matrimonio y la herencia ponen énfasis en el varón como autoridad de la familia y eso, al parecer, no ha cambiado mucho. Por otra parte, el rapto y la huida han aumentado como formas preferentes de contraer matrimonio. Con la presencia de jóvenes que obtienen ingresos trabajando como asalariados o en empleos urbanos y que pasan buena parte del tiempo fuera del pueblo, el rapto ha sido una opción más aceptable de matrimonio. Ruz trataba eso en el caso de una comunidad de la selva (Santa Margarita Agua Azul) relacionándolo con el acceso mayor a recursos y la desfavorable proporción de mujeres. En ese mismo sentido, en el caso de Veracruz los cambios en las actividades económicas y en los ingresos monetarios, junto con la escasez de tierra, han influido en las preferencias matrimoniales y en las formas del mismo: el paso de las largas peticiones de la novia, a la breve solicitud de perdón a cambio de un pago en dinero. Un análisis semejante es el que hace Collier en relación con los procesos de matrimonio en Zinacantán, un pueblo tzotzil de Los Altos de Chiapas. Allí, los jóvenes que salieron en los setenta a trabajar empezaron a preferir igualmente el rapto y la huida, a las largas presentaciones de regalos (Collier, G. 1989).

Así, desde un punto de vista, las prescripciones o formas de regulación se modifican con el cambio en algunas condiciones; por otro lado, varios de los elementos más visibles de la comunidad, esta configuración de intercambios y de obligaciones mutuas, implican la tensión entre diversas expectativas individuales y las decisiones colectivas cuando las circunstancias del contexto cambian a través del tiempo. Esas tensiones incluso llevan a la transformación de la misma configuración de intercambios. Se podría decir, en una síntesis muy esquemática, que en San Mateo Veracruz ha habido dos grandes etapas en la configuración de la comunidad:

²⁰ Aunque están influidos también por la intervención de otros factores (como la presencia de nuevos discursos movilizadores de partidos, organizaciones campesinas, iglesias y agencias gubernamentales).

- 1ª Los ejidatarios originarios se repartieron en partes iguales las tierras de cultivo, delimitaron el área urbana y reservaron la parte cerril para usos comunes. Incluso algunos de los hijos de estos recibieron todavía lotes para construir su casa. Paralelamente, se estableció una regla de matrimonio preferentemente endogámico, en relación con la comunidad agraria. Finalmente, se mantenía una sola adscripción en términos de religión y de política, así como una sola forma de participación y representación pública, sancionada por la asamblea general. Los consensos y la competencia entre las expectativas individuales parecían establecerse con cierta eficacia dentro de los marcos jerárquicos reconocidos.
- 2ª Los ejidatarios conviven con un creciente número de familias de vecindados, muchos de ellos nietos o bisnietos de los primeros. Hubo escasez de recursos y había que repartirse la parte de agostadero, además de cercar las parcelas, dejando así a los vecindados fuera de la explotación y uso de los recursos antes comunes. Al mismo tiempo se enfatizan una diferenciación social y una fragmentación o pluralidad en términos de la adscripción política y religiosa, que en algunos casos significó conflicto (como algunos enfrentamientos acontecidos en los años ochenta). La aparición de una asamblea general separada de la asamblea ejidal es parte de este proceso. Esta fase podría corresponder a una tensión entre la configuración de obligaciones y reciprocidades existente y las nuevas circunstancias, tanto de la población local como de las redes de relaciones más amplias. La eficacia de la comunidad se enfrenta así a nuevas condiciones y esto se puede manifestar como tensiones entre ciertos individuos o grupos de individuos y la "costumbre".

Comunidad, historia y poder

En general, estas observaciones acerca de la comunidad y los cambios en este pueblo podría ser comparadas con otros casos. Se podría incluso pensar que, aun con grandes variaciones, las características de esta trayectoria histórica particular se presentan en diversos escenarios del mundo rural en el México actual. Por ello, se puede plan-

tear que estas semejanzas pudieran estar relacionadas con condiciones y tendencias históricas más generales, aquellas que han intervenido para que dicha configuración comunitaria se produzca y se modifique. Aquí se sugieren algunas líneas para esa comparación, especialmente referidas a ciertas fuerzas históricas actuantes.

Economía política y estado

En general, se puede decir que las comunidades en el área tojolabal son comunidades recientes, si se comparan con otras áreas de Chiapas y del resto de la América Central. Los pobladores originales de las comunidades de esta zona no provenían de una historia reciente de propiedad común sobre la tierra, sino que habían sido peones de fincas durante varias generaciones. La reforma agraria, que se inició en esta zona en los años cuarenta con la expropiación parcial de las tierras de las fincas y se prolongó hasta la colonización de tierras nacionales en los años setenta, ha sido la base de la asignación de tierras y demás recursos a estos núcleos de agricultores. Es por eso que entre las instancias de autoridad más importantes del pueblo de San Mateo Veracruz se encuentran la asamblea de la comunidad y el comisariado ejidal (Ruz 1983; Gómez 1986).

Se podría pensar que por esa misma razón las formas de autoridad, representación y jerarquía en las configuraciones comunitarias de esos pueblos presentan características distintas a las de los pueblos de los Altos de Chiapas. A diferencia de las localidades tojolabales, las vecinas de los Altos de Chiapas han mantenido de manera más constante una relación de propiedad con un territorio, aunque los límites de éste han cambiado. Paralelamente, varios de los pueblos de los Altos mantienen una relación más estrecha con el gobierno municipal, a diferencia de los pueblos tojolabales.

Por otra parte, a pesar de promover la organización en torno a la asamblea, el reparto agrario se orientó por el principio de que los beneficiarios debían ser familias encabezadas por varones, lo cual repercutió en la reafirmación de la jerarquía masculina y, después, de los mayores sobre los menores (los dadores de tierra sobre los herederos). De ese modo, la dotación de tierras se estableció en base a los principios de edad y género, que en este caso juegan un papel mucho

más importante que el parentesco. Esto puede haber incidido en el hecho de que, según Ruz (1983), los propios términos tojolabales referenciales y direccionales del parentesco están fundados en criterios de edad y género, mientras que las formas agnáticas y patrilineales del parentesco que se consignan en los grupos de la zona central (tzotzil y tzeltal) parecen haber perdido el peso que posiblemente tuvieron, si es que las hubo entre los tojolabales.

Es en ese sentido que las comunidades tojolabales son diferentes a las que fueron construidas a partir de los pueblos con un origen ubicado en el orden colonial, como pueblos de tributarios, con obligaciones frente a la iglesia y a los funcionarios reales. Se puede decir que la formación de las fincas afectó entonces de manera muy diferente a estas comunidades. Sin embargo, en el contexto postcolonial/nacional, y en particular a partir de la reforma agraria, de la promoción de la educación, de la intervención del Instituto Nacional Indigenista y de las relaciones con otras agencias gubernamentales, así como con organizaciones políticas y, más recientemente, las llamadas ONGs, tanto las comunidades del centro de Chiapas como las del área tojolabal debieron haber sido construidas o reconstruidas, de distintas maneras, formando nuevas configuraciones de obligaciones e intercambios, en relación con los órdenes sociales preexistentes.

En todo caso, una situación que tuvo un papel especial en esta historia reciente, en unos como en otros pueblos, debió ser el reparto agrario. Tal parece que la construcción de comunidades agrarias por parte de la burocracia gubernamental fue un elemento importante en la construcción de estas configuraciones de relaciones, y que el carácter igualitario, asambleísta y en un momento colectivista del ejido influyeron en las instituciones comunitarias, lo mismo que la preferencia por la autoridad y la posesión de la tierra por parte de los varones adultos. Ese modelo creado por la política agraria tuvo resultados muy variables y pudo, en todo caso, construir "comunidades" ideales efímeras, que debieron enfrentar eventuales condiciones cambiantes tanto en la propia política agraria como en las redes de expansión del mercado de productos agrícolas y de reclutamiento de mano de obra.

Al parecer, las comunidades no siempre fueron a contracorriente de la formación de redes comerciales translocales y transnacionales y pudieron, en algunos casos especiales, integrarse a la producción y

comercialización mundial de productos²¹, como en el caso del café en algunas zonas de Chiapas. Pero, al mismo tiempo, las relaciones con el mercado inciden en la transformación del orden de comunidad²². La relación rural-urbana a partir de la migración y del mercado deben haber influido en la orientación del trabajo y la producción y también en las formas comunitarias, como se expresa más claramente en la presencia de jóvenes no agricultores en la economía local, o en la intervención de los "letrados" en las asambleas generales (donde participan ejidatarios y vecindados) y como representantes de la comunidad ante los empleados de gobierno o de los agentes de instancias políticas y religiosas.

Se podría proponer, entonces, que en el contexto de *instituciones estatales*, como el ejido y la educación indígena por ejemplo, y de la expansión del *mercado* sobre bases distintas a las de la finca y el peonaje, se formaron las actuales comunidades tojolabales y se reconstruyeron los órdenes de comunidad previos²³. La reforma agraria fue, en ese sentido, parte de un proyecto que pretendió la formación de comunidades, con un sentido de "justicia social" y de "equidad" según Aguirre Beltrán (1992 <1967>). La asignación de tierras permitió la formación de una configuración de relaciones diferente a la de la finca. Sin embargo, a pesar de la instauración de instituciones como la asamblea y la elección por votaciones de las autoridades ejidales, como ya se dijo, estas mismas instituciones emergentes fueron conformadas sobre la base de la preponderancia masculina y de los adultos. Incluso, muchos de los principios de esas relaciones, como la preponde-

²¹ Roseberry (1989), retomando el análisis de la acumulación originaria en Marx, analiza este tipo de fenómenos: la formación de comunidades y de campesinos independientes a partir de la expansión de las relaciones capitalistas en el mercado y la producción. Lo mismo sugiere Wolf (1987 <1982>) en relación con la acumulación originaria y la expansión de las redes del mercado mundial; en particular hace referencia al trabajo de Wasserstrom sobre el centro de Chiapas (1989 <1983>).

²² En ese mismo sentido los autores mencionados en la nota anterior hacen algunos señalamientos. Para el caso de los choles, en el norte de Chiapas, un ejemplo puede encontrarse en el trabajo de Artís y Coello (1979).

²³ Esta afirmación general, por supuesto, debe ser revisada según varíen las condiciones en cada período y región. Por ejemplo, la influencia de la iglesia en aldeas de la zona chol ha estado acompañada de discursos que exaltan el regreso al pasado, a la costumbre, el fomento a un modelo colectivista, la exaltación de la producción del autoabasto (frente al mercado), el rechazo a la política de control natal, por ejemplo, todo lo cual repercute en la construcción de fronteras y prácticas comunitarias en el contexto actual (Imberton, comunicación personal). En la zona de Simojovel, también de aldeas agrarias recientes, tanto el discursos de una organización social de los ochenta como el de organizaciones no gubernamentales más recientes, exalta nuevamente el trabajo colectivo, la asamblea y lo indígena, para insertar a los productores locales de café en un mercado solidario europeo. En este caso, el consumo europeo y la organización del mercado solidario contribuyen a construir comunidades (Toledo, comunicación personal).

rancia de los mayores sobre los menores y de lo masculino frente a lo femenino, permanecieron como principios generadores del orden de comunidad (como lo eran, con otras variantes, del orden de la finca y de aquel que promovía la iglesia).

Fincas e iglesia

La vida en las fincas parece haber marcado la historia de las comunidades tojolabales. Por un lado, los pobladores se identifican e identifican a sus vecinos con los nombres de las antiguas fincas, más que con los nombres dados por la reforma agraria a los asentamientos de los ejidatarios. Por otra parte, en el contexto de la finca, el patrón tenía obviamente una intervención en asuntos como la distribución de la tierra, la división del trabajo y el matrimonio. En una serie de testimonios de ex-peones de fincas (Ruz y Gómez 1992), se hace referencia a la división sexual y por edad del trabajo dentro de las fincas, a la preferencia que tenían los patrones por los varones, puesto que se convertirían a la larga en mozos y a la intervención en la circulación de hombres y mujeres entre las fincas, muchas veces a través del matrimonio (Gómez 1997). De este modo, la finca constituía otra configuración distinta de obligaciones y deberes, jerarquizada sobre diferencias de edad, género y habilidad personal para el trabajo. En ella el patrón tenía una posición dominante, aunque las relaciones también debieron ser de competencia. La eficacia de esa configuración de vínculos y solidaridades, de obligaciones y derechos, se puede evaluar a partir del momento de la reforma agraria, cuando algunos peones decidieron permanecer con el patrón mientras otros formaron los núcleos demandantes de tierras²⁴.

Por otra parte, la Iglesia católica (y los discursos de las nuevas iglesias en la zona) parecen poner énfasis en este tipo de principios también. De hecho, la iglesia católica en el periodo colonial participó activamente, a partir de su trabajo evangelizador, en la formación de las comunidades, según un modelo al mismo tiempo jerárquico y de

²⁴ En este sentido dos trabajos de tesis actualmente en elaboración resultan interesantes pues estudian las relaciones sociales y las formas de intercambio, parentesco lealtad y fidelidad en fincas que perduraron hasta los años setenta y ochenta del siglo XX en dos zonas de Chiapas (Pinto 1999; Toledo 1999).

igualdad. Originalmente, la intervención de la iglesia pretendió separar a los naturales de estas tierras de los colonos españoles y sus descendientes, para tener mejores condiciones para la evangelización. Paralelamente, y como parte de la labor evangelizadora, la Iglesia intervino también en la regulación del matrimonio y la vida familiar, así como en la resemantización y la reorientación de lo sagrado, según lo que se puede entender de un confesionario en lengua chanabal (tojolabal colonial) de 1775 (Ruz 1989). Este modelo de comunidad, derivado del propósito evangelizador, debió aplicarse también en la zona tojolabal, como se sabe que ocurrió en pueblos como Comitán y Zapaluta (pueblo tzeltal) de esta zona.

Por otra parte, no parece haber una continuidad entre esas comunidades y las actuales comunidades tojolabales. Sin embargo, las formas de autoridad emergentes con la reforma agraria no parecen haber desplazado del todo otras formas de distinción y clasificación que tienen una importancia actual en el reconocimiento de posiciones de autoridad. Tal es el caso de la diferenciación entre "vivos" y "no vivos" (relativa a la distinción entre sagrado y profano), por lo menos de forma inmediata. La continuidad en las formas de reconocimiento de una diferencia entre los individuos según el principio de que algunos poseen o reciben dones o poderes especiales, sigue siendo la base de algunas formas de representación en varios los ritos religiosos (como las romerías) y en las curaciones y sospechas de enfermedad.

Esa continuidad, de todas formas, se conjuga con algunos cambios actuales. Por ejemplo, las mayordomías que posiblemente existieron (Ruz 1983), han ido dejando su lugar en las ceremonias religiosas, por un lado, a las "comisiones" o "representantes" de la "asamblea" de cada población y, cada vez más, a los católicos de estos pueblos; y por otro lado, a los hombres reconocidos como personas con dones especiales, clasificación que al parecer se relaciona con la diferenciación previa de "vivos" y "no vivos".

La comunidad relativamente armónica e igualitaria es una poderosa invocación de carácter político. De hecho ha podido plantearse como un modelo en circunstancias históricas específicas, como método de evangelización, como medio de justicia social o como forma básica de organización para la producción mercantil, por ejemplo; sin embargo, también constituyen experiencias efímeras, sobre todo por las fuerzas de jeraquización y de intercambio en las que están insertas. Las

dinámicas mayores de diferenciación y competencia crean relaciones e intercambios (o acaparamientos) que inciden en esta lógica de comunidad, transformándola.

Invitación a la comparación

Una forma de cerrar el debate que se reseñó al inicio de esta ponencia, entre Bartra y Bartolomé, sería argumentar en favor de una diversidad de experiencias etnográficas de comunidad y de una diversidad de visiones de comunidad. Sin embargo, la comparación podría contribuir al enriquecimiento de la discusión, al elaborar preguntas acerca de las condiciones que producen esa diversidad de formas de comunidad.

Así, se examinó cómo la comunidad podría ser entendida etnográficamente como una configuración de relaciones de reciprocidad y de intercambio, cara a cara como solía decirse en la antropología. Dichas configuraciones podrían llegar a tal grado de consistencia que alcanzarían cierta simbolización y ritualización, más allá de las generaciones (emulando a Durkheim).

Por otro lado, tanto el consenso como la competencia son parte de la dinámica misma de las relaciones de comunidad y las tensiones entre intereses personales y colectividad deben entenderse como parte de esta dinámica. La oposición individuo - comunidad, en este sentido, no permite entender que ambos términos son mutuamente correspondientes, si se piensa que, por un lado, el individuo es socialmente producido y que la comunidad puede ser un elemento constituyente del mismo; y por otro lado, que la comunidad es un ámbito de competencias en donde las personas y grupos se exponen con una capacidad internalizada de actuar en comunidad, además de otras múltiples capacidades e intereses. ¿Es posible, en este sentido, comparar diversas formas de comunidad?

Por otra parte, las comunidades son configuraciones históricas, parte de configuraciones de relaciones más amplias. ¿Qué fuerzas predominan en esas configuraciones amplias y como actúan en la continuidad o en la transformación de las comunidades?. En este sentido, se podría referir al orden de comunidad fundado en ciertos momentos du-

rante el periodo colonial, con sus condicionamientos especiales y su relaciones con las redes de tributos y de autoridad civil y religiosa²⁵.

Otra configuración histórica amplia podría identificarse como postcolonial o nacional, relacionada con los intentos por construir un Estado y una nación. La reforma agraria, el indigenismo y la educación indígena podrían ser particulares formas de intervención en la vida rural relacionadas con la formación del Estado y, al mismo tiempo, con la construcción y reconstrucción de comunidades.

Finalmente, se puede también identificar ciertos principios de clasificación y jerarquización que se producen y reproducen en el orden de comunidad, pero que no son exclusivos de este. Tanto el orden colonial como el postcolonial parecen haber empleado esos principios de edad y género como bases (o metáforas) de una jerarquía más amplia y de relaciones sociales entre grupos diferenciados. Como ejemplo de ello podría estar el uso de padre y derivados como patrón, para generar un sentido de jerarquía de autoridad en las relaciones sacerdote —feligrés o propietario— servidumbre agraria. Al mismo tiempo, la jerarquización según esos principios, referida para la dinámica de comunidad en el caso abordado, podría encontrarse también en la burocracia estatal o en los grupos políticos. ¿Cómo se han reproducido esos principios de ordenación y jerarquización?

Así, la comparación de diversas formas históricas de comunidad, la contrastación de las diferencias y las semejanzas, permitiría el examen de las comunidades como construcciones históricas, al mismo tiempo que ofrecería una oportunidad para examinar las fuerzas sociales que actúan en el contexto más amplio. Es decir que, a partir de una comparación etnográfica e historiográfica como la que aquí se propone se pueden examinar: las distintas configuraciones de fuerzas históricas como campos (en el sentido de Roseberry 1994), en este caso una configuración colonial y una postcolonial; se puede entender a las comunidades como configuraciones dentro de esos campos; y, al mismo tiempo, se pueden identificar algunos desplazamientos paulatinos y algunas continuidades, como es el caso de los principios estructuradores de edad, género, indio-ladino y, en este caso, la distinción entre “vivos” y “no vivos”.

²⁵ El propio orden colonial podría ser concebido como un campo de competencia desigual, como lo podrían atestiguar la apropiación de la jerarquía y del discurso dominantes que se hicieron durante las rebeliones coloniales, por parte de los rebeldes.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo.

1992 <1967> "Un postulado de política indigenista". Discurso pronunciado, siendo director del Instituto Indigenista Interamericano, el Día Interamericano del Indio. Guelatao Oaxaca., 1967. Publicado en *América Indígena*, vol. XXVII, 1967. Compilado en *Obra Polémica*. México, Universidad Veracruzana, INI, Gobierno del estado de Veracruz, FCE. pp 21-28

Artís, Gloria y Manuel Coello.

1979 "Indigenismo capitalista en México" en *Historia y sociedad*. Segunda época, no 21. 1979. Pp. 53-73.

Bartra, Roger.

1997 "Violencias indígenas". En el suplemento *La Jornada Semanal* del periódico *La Jornada*. 31 de agosto de 1997.

Bartolomé, Miguel A.

1997 "El antropólogo y sus indios imaginarios". En *Ojarasca*, periódico *La Jornada*. Octubre de 1997.

Collier, George.

1989 "Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987". En *Mesoamérica*. Publicación del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica y Plumsock Mesoamerican Studies. Año 10, Cuaderno 18. Pp. 427-440.

Durkheim, Emile.

1993 <1912> *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid, Alianza Editorial.

Foster, George.

1967 *Tzintzuntzan. Mexican peasants in a changing world*. Boston, Little, Brown.

Gómez Hernández, Antonio y Mario Ruz (edits.).

1992 *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonios*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Gómez Hernández, Antonio.
 1996 "El *lu'umk'inal* o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los "vivos" y los "cabeza de piedra" en el espacio terrestre". *Anuario IEI VI*. Chiapas, UNACH. Pp. 53-64
- Gómez Hernández, Antonio, et. al.
 1996 *San Mateo Veracruz. Monografía*. Centro de Investigaciones en Salud de Comitán, A. C. Ms.
- Gómez, Hernández Antonio.
 1997 *El ch'ak ab'al (matrimonio tojolabal) y sus transformaciones. De la tradición oral a la actualidad*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Universidad Autónoma de Chiapas.
- Hermitte, Ester.
 1970 *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Hewitt, Cynthia
 1988 <1984> *Imágenes del campo. La interpretación antropológica del México rural*. México, El Colegio de México.
- Imberton, Gracia
 1999 *La vergüenza. Enfermedad y regulación social en una comunidad chol*. Tesis de maestría en Antropología social. Universidad Autónoma de Chiapas. Ms.
- Lewis, Oscar
 1963 <1951> *Life in a Mexican Village. Tepoztlán restudied*. Illinois. University of Illinois Press.
- Pinto Durán, Astrid
 1999 *Finca Chichihuistán. Etnografía de la reciprocidad y la fidelidad*. Borrador de tesis de maestría en Antropología social. Universidad Autónoma de Chiapas. Ms.
- Redfield, Robert
 1973 <1930> *Tepoztlan. A Mexican Village. A Study of folk life*. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Roseberry, William
 1998 "Cuestiones agrarias y campos sociales". En Sergio Zendejas y Pieter de Vries. *Las disputas por el México Rural*. México, El Colegio de Michoacán. Volumen 1: Actores y campos sociales. Pp. 73-97.

Roseberry, William.

- 1989 *Anthropologies and histories. Essays in culture, history and political economy.* New Brunswick and London. Rutgers University Press.

Ruz Mario.

- 1983 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal.* México, UNAM. Volumen II

Ruz, Mario Humberto (editor).

- 1989 "Confesionario y doctrina christiana en lengua chanabal de Comitán y Tachinulla en las Chiapas". Su autor, el R. Padre Fray Domingo Paz, de la orden de Santo Domingo, el año de 1775. En *Las lenguas del Chiapas colonial.* México CEM. IIF-UNAM, CEI-UNACH. (Serie Fuentes para el estudio de la cultura maya, 7). Pp. 33-73

Toledo, Sonia

- 1999 *Fincas, poder y cultura en Simojovel.* Tesis de maestría en Antropología social. Universidad Autónoma de Chiapas. Ms.

Tönnies, Ferdinand

- 1979 <1935> *Comunidad y Asociación.* España. Península. (serie homo sociologicus no. 20).

Viqueira, Juan Pedro.

- 1995 "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos". *ANUARIO 1994.* Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas. Pp. 22-58

Wasserstrom, Robert

- 1989 <1983> *Clase y sociedad en el centro de Chiapas.* México, FCE

Weber, Max.

- <1922> *Economía y sociedad.* Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Eric.

- 1955 "Types of Latin American peasantry: A preliminary discussion". En *American Anthropologist.* Vol. 57, num. 3, part. 1. June 1955. Pp. 452-471

Wolf, Eric R.

1957 "Closed corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Java". In *Southwestern journal of Anthropology*. University of New Mexico, Albuquerque. Volume 13, number 1, spring 1957. Pp. 1-18.

Wolf, Eric.

1987 <1982> *Europa y la gente sin historia*. México, Fondo de Cultura Económica.

EL SANTO PATRÓN DE SIMOJOVEL. LAS DISPUTAS SIMBÓLICAS ENTRE LA POBLACIÓN INDÍGENA Y “MESTIZA”

SONIA TOLEDO TELLO*

Presentación

Uno de los temas frecuentemente abordados por la antropología en Chiapas ha sido el de los santos patrones de los pueblos; la historia oral, las concepciones, las prácticas rituales y las festividades en torno a ellos han ocupado un espacio en la etnografía de la entidad a lo largo de varias décadas. Este fenómeno cultural, como muchos otros, se ha estudiado entre la población indígena y principalmente entre la que se asienta en la denominada región tzeltal - tzotzil de Los Altos de Chiapas¹. Pero incluso en la escasa producción antropológica existente sobre otros grupos lingüísticos (zoques, choles, tojolabales, mames), los santos, las fiestas patronales, etcétera, aparecen también como temas importantes de estudio.

En contraste con esta producción acerca de la religiosidad popular indígena, poco se ha hecho sobre el mismo tema, y en general sobre casi cualquier fenómeno social que tenga que ver con la población

* Investigadora del IEI - Unach

¹ Kazuyasu Ochiai, hace un recuento de los antropólogos que se han ocupado de alguna manera de la religiosidad de la población indígena de Los Altos de Chiapas, señalando además que casi todos se han concentrado en el estudio o descripción de los rituales privados, dejando de lado los rituales públicos de los cuales él se ocupa en su trabajo (1985: 9 - 10)

“mestiza”. Así, desde mi punto de vista, buena parte de la antropología que se ha centrado en el estudio de las comunidades indígenas, privilegiando una región específica, ha contribuido a crear la imagen de que la cultura indígena se recrea en sí misma y totalmente ajena de la cultura “mestiza”, cultura esta última casi siempre colocada en forma acrítica como parte de la “cultura nacional”, de “la cultura de los mexicanos”. De esta manera, la cultura “mestiza” de antemano es concebida como radicalmente distinta a la de la población indígena. Tales presupuestos refuerzan asimismo la idea de que ambas culturas poseen esencias naturalmente inherentes que las hacen totalmente distintas entre sí; pasan por alto que las culturas se construyen, recrean y transforman en forma permanente como parte de las relaciones sociales entabladas por sus portadores.

Como veremos, en el caso de Simojovel, como en muchos otros de la entidad, tiene gran relevancia considerar las relaciones entre población indígena y “mestiza” para entender la dinámica social regional. La historia de la población indígena y “mestiza” de este lugar se encuentra estrechamente ligada y de una manera distinta a la de estos sectores asentados en otras áreas del estado de Chiapas. Aquí, veremos, ambos sectores compartieron el espacio social de la finca al quedar la mayor parte de los habitantes indígenas incorporados, en forma permanente, a estas unidades de producción desde mediados del siglo XIX hasta 1980. Tal proceso —distinto, por ejemplo, al de la población de Los Altos que permaneció en sus comunidades manteniendo una relación temporal con las fincas—, creó relaciones muy contradictorias pero sumamente estrechas entre indígenas y no indígenas, a tal grado, que todavía hoy en día ya sin la existencia de las fincas, las huellas de estas relaciones siguen teniendo un peso significativo en la vida cotidiana y en los acontecimientos sociopolíticos más relevantes de la región.

En este sentido, el artículo de Pedro Pitarch “Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas” (1995) resulta verdaderamente esclarecedor, pone de manifiesto la complejidad que revisten las nociones de indio, mestizo o ladino, tanto en las relaciones entre los sujetos sociales denominados como tales, como en el uso político o académico de las mismas. Pitarch nos invita a reflexionar en torno a las nociones preconcebidas y a evitar partir de ellas como si estuviesen, dice él, “previamente cargadas de conte-

nido". Pues bien, desde mi punto de vista, las mismas consideraciones debemos tener con las categorías de finquero y trabajador de finca (con un peso histórico significativo en Simojovel), pues acercándonos al estudio de las regiones en donde han estado presentes los sujetos y grupos denominados de esta forma, podemos encontrar además de ciertas similitudes una gama importante de diferencias y particularidades.²

En el presente trabajo me interesa mostrar, a través de algunas de las prácticas y concepciones en torno al santo patrón de Simojovel, que los habitantes indígenas y "mestizos" de ese lugar interactúan en muchos espacios más de los que normalmente pensamos. Que las relaciones que se han tejido trascienden las relaciones de explotación económica, intercambio desigual de productos o subordinación política. De esta manera, sin perder de vista que los múltiples vínculos sostenidos por estos sectores sociales son siempre producto y al mismo tiempo reproductores de las distintas posiciones de poder que cada uno de los agentes y de los grupos poseen, trato de mostrar que comparten una cultura creada en condiciones históricas específicas.

En su magnífico trabajo "La familia divina: imaginario hagiográfico en el mundo maya" (1994), Mario Ruz afirma metafóricamente que muchos de los santos que en la actualidad forman parte de la religión de los pueblos mayas:

extienden caprichosamente sus vínculos y sus influencias más allá de las puertas de las iglesias que los resguardan, gracias a haber consolidado a lo largo de cinco siglos una variada red de relaciones que los engarza no sólo con los patrones de los pueblos cercanos o distantes, sino incluso con otros personajes bastante más alejados de la ortodoxia católica...

El imaginario maya acerca de los santos es siempre un imaginario histórico, nutrido a su vez por una historia siempre imaginaria en tanto que renovadamente imaginada.

(Ruz M. H. 1994: 381- 382)

² Los finqueros de Simojovel eran distintos a los del Soconusco, no sólo por el monto de capital económico disponible sino también por la diversidad de orígenes sociales y culturales de unos y otros, así como por el tipo de relaciones que mantenían con los trabajadores y entre ellos. (Toledo Sonia, 1999). En cuanto a la diversidad de configuraciones de los ladinos de otras regiones, podrán darnos cuenta algunos estudios en proceso, de hecho existen algunos avances parciales publicados. Por ejemplo: Gall Olivia, «Los elementos estructurales del racismo en Chiapas» pp. 143- 190 e Hidalgo Pérez Manuel, «San Andrés Larrainzar: una tipología de ladinos en Los Altos de Chiapas» pp. 209- 230 en Alicia Castellanos y Juan Manuel Sandoval (coords.), 1998 *Nación, racismo e identidad*, Nuestro Tiempo, México.

Aquí, trataré de explorar el impacto que en Simojovel sufrió el “imaginario Maya” a raíz de un proceso social que alteró profundamente la historia de los habitantes indígenas luego de que a mediados de siglo XIX llegaron a establecerse pobladores “mestizos”. Parte de esta población no indígena se constituyó en el grupo de poder local mediante la apropiación de los principales recursos económicos, políticos y simbólicos. Tal proceso, conectado con algunos más amplios – la expansión del capitalismo como sistema mundial durante el siglo XIX y la instrumentación del proyecto económico del naciente Estado mexicano - dio lugar en la zona al sistema de finca, el cual se impuso como socioeconómico y culturalmente hegemónico.

En este amplio contexto histórico, los procesos sociales de muchas de las regiones de Chiapas que durante el periodo Colonial permanecieron como asiento exclusivo de los pueblos indios, hoy son inentendibles sin considerarlos resultado de la interacción entre los individuos y los grupos sociales diversos y heterogéneos cuyas condiciones sociales no se reducen solamente a su carácter de indígenas o “mestizos”.

Por ello, uno de los propósitos de este artículo es mostrar cómo en torno a un recurso simbólico tan importante como el santo patrón, es posible apreciar por lo menos en parte, la forma en que ahí se crearon las redes de relaciones de poder entre los finqueros autodenominados “mestizos” y los trabajadores mayoritariamente indígenas⁵. Concretamente me propongo presentar cómo el imaginario colectivo acerca del patrono de Simojovel da claras cuentas de su recreación histórica, recreación que ha transcurrido en un marco de tensiones, conflictos y disputas. Será posible percibir además, que este imaginario colectivo corresponde tanto a la población indígena como a la no indígena.

Decía ya que cuando se habla o se piensa en el sector “mestizo” de la población, de antemano es clasificado como representante de la “cultura nacional”; es así como, ya sea bajo la política indigenista del

⁵ Es importante destacar que sólo a simple vista pareciera que indios y “mestizos” formaran una oposición binaria. En realidad la conformación de ambos grupos es mucho más compleja; sin embargo aquí por razones de espacio, sólo señalaré que cada uno de estos aparentes grandes bloques se estructura de manera sumamente diversa y desigual. De tal manera que los integrantes de cada grupo se encuentran situados en diferentes posiciones, las cuales pueden ser móviles pues dependen de un juego de poder - del tipo de recursos económicos, políticos y simbólicos que puedan poseer, adquirir, perder, apostar cada uno de los agentes sociales -. Por ejemplo, a lo largo de la historia de las fincas el pase de la condición de trabajador indígena a pequeño propietario “mestizo” ocurrió con cierta frecuencia, lo cual demuestra que esas condiciones eran socialmente construidas y permeables. (Toledo S. 1999).

Estado, o a través de la mirada de ciertas corrientes de las ciencias sociales, los únicos diferentes y por tanto dignos "objetos" de transformación o de estudio han sido los grupos indígenas. Ello a pesar de que Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente⁴ proponían, desde los años cincuenta, "resolver" "la problemática indígena" no en el espacio aislado de la comunidad sino en el ámbito regional en donde dicho sector se encontraba sujeto a una dominación "dominical", atrassada, ejercida por un grupo de habitantes no indígena y al cual había que transformar también para incorporarlo a la nación.

Desde entonces, y desde distintas corrientes de pensamiento se ha hecho este reconocimiento; sin embargo, en Chiapas, el grueso de los estudios antropológicos ha colocado su atención (dependiendo del enfoque teórico político) en la comunidad indígena, la cultura indígena, la economía indígena campesina, el movimiento campesino indígena, las mujeres indígenas, etcétera. Así, se ha dejado de lado a la población "mestiza" que generalmente se encuentra vinculada, a través de muy complejas relaciones, con pobladores hablantes de diversas lenguas indígenas asentados en distintas regiones de la entidad.

Existe pues la necesidad de realizar estudios que comprendan a todos los sectores de la población involucrados en un espacio social y no sólo a la población indígena, la cual a estas alturas difícilmente puede ser concebida como aislada en sus comunidades. Por el contrario, su creciente presencia en ámbitos distintos y actividades varias permiten reconocerla cada vez más vinculada a diversos espacios, agentes y grupos sociales.

Por otro lado, coincido con José Alejos (1995) cuando señala que no se trataría ahora de realizar estudios sobre los grupos «mestizos» o extranjeros que han tenido una presencia significativa en las distintas regiones del estado, del mismo modo que se han hecho acerca la población indígena; es decir, como si conformaran entidades aisladas que solamente mantienen relaciones externas con otros grupos sociales. Se trata, más bien, de intentar estudios que den cuenta de la compleja red de relaciones sociales a través de las cuales es posible explorar cómo se crean y reproducen grupos y agentes sociales con una multiplicidad de identidades, ya que todos participan en diversos espacios sociales con montos distintos de poder (económico, político y simbólico).

⁴ Dos de los más importantes creadores e impulsores del indigenismo mexicano.

Desde mi punto de vista esta propuesta nos abre el camino para entender la complejidad que encierra el tejido social, formado de varias y muy distintas vetas, hilos, nudos y matices. Para el caso de la región de Simojovel podremos apreciar que los dos grupos sociales que se nos presentan como fundamentales, al igual que en otras regiones de Chiapas: indígenas y mestizos, no son unitarios ni homogéneos. Por tanto, sus condiciones sociales y sus tomas de posición o sus acciones sociales, no se encuentran relacionadas exclusivamente, ni siempre de manera primordial, con su pertenencia o autoadscripción al sector "mestizo" o indígena de la población. Existen muchos otros elementos de peso, tales como la pertenencia a una clase social, a un grupo político, a determinada religión, a un pueblo o ciudad. Igualmente importante, aunque en otros niveles, resulta ser hombre o mujer, joven o viejo, soltera o casada, etcétera. Cada una de estas condiciones, concebidas como construcciones sociales, intervienen en el tipo de relaciones que establecen entre sí los individuos y las colectividades. Las posibles combinaciones (por así llamar a la heterogénea composición de cada uno de los agentes o grupos) "dotan" de mayor o menor poder a unos frente a otros.

Así, en la región de Simojovel he podido explorar⁵ la forma en que el grupo finquero, conformado por población no indígena, y el grupo de trabajadores tzotziles en su mayoría, pero también tzeltales y zoques se configuraron mutuamente como grupos internamente diferentes y desiguales a partir de las relaciones construidas en el espacio social de las fincas, el cual dominó una amplia región del norte del estado, desde fines del siglo XIX hasta finales de la década de 1970. La hegemonía del sistema de finca en la región de mi interés abarcó los municipios de Simojovel y Huitiupán, así como parte de Jitotol, Bochil, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Sabanilla y El Bosque.

En Simojovel, las relaciones entre patrones y trabajadores que reprodujeron al sistema de finca durante cien años aproximadamente —un largo periodo sobre todo si lo comparamos con la duración del sistema en otras regiones de Chiapas—, formaron una amalgama de

⁵ Para desarrollar el presente trabajo, retomo parte de los resultados de la investigación que realicé como tesis de maestría intitulada *Fincas, poder y cultura en Simojovel*. Uno de los argumentos centrales de esta investigación es que en regiones como la de Simojovel, la dinámica social de mediados del siglo XIX a la fecha ha estado determinada por las múltiples relaciones sociales entabladas entre la población indígena y no indígena, generalmente denominada mestiza, ladina o *kaxtana* —esta última es la forma como en Chiapas los hablantes de lenguas mayas se refieren a los no indígenas en general—.

vínculos laborales y lazos personales —compadrazgo, parentesco consanguíneo, relaciones amorosas, de amistad, etcétera—. Con ella se construyó una forma particular de ver y vivir la vida, compartida por todos los participantes en el sistema de finca desde las diferentes y desiguales posiciones sociales, tanto de los trabajadores como de los patrones. Esta manera específica de percibir y actuar en la vida, era vivida como "natural"; los agentes sociales asumían el papel que a cada cual le correspondía, era pues la dominación socialmente legitimada, lo que he denominado cultura de finca.

Es aquí donde encontramos esa configuración particular de población hablante de tzotzil, tzeltal, chol, zoque y español en un espacio social concreto e histórico, el del sistema de finca de Simojovel, conectado con espacios sociales más amplios (a través del mercado internacional del café), pero con una dinámica regional propia. Este proceso vivido y compartido —en medio de relaciones asimétricas— por hablantes de distintas lenguas, constituye, por ejemplo, la diferencia entre tzotziles de Simojovel y tzotziles de las comunidades de Los Altos; en cambio, acerca más en concepciones, prácticas, aspiraciones y proyectos a tzotziles, tzeltales y zoques que vivieron la experiencia de la finca en una amplia región que comprende al municipio de Simojovel. Testimonio de ello son los proyectos políticos que han compartido los pobladores hablantes de lenguas distintas de aquella porción del norte de Chiapas: el movimiento agrario de los setenta y ochenta, y la lucha por las presidencias municipales desde la oposición de los años noventa, como en el caso de Jitotol, Bochil, Pueblo Nuevo, etcétera.

Pero el hecho de que todos compartieran valores, concepciones y categorías para percibir el mundo y moverse en él, no significa que se tratara de un espacio social armónico. Los individuos y los grupos compartían una misma lógica en una dinámica de tensiones, disputas y conflictos. Como ya apuntaba, en este artículo voy a referirme a una de esas disputas, la que se da en torno al santo patrón de Simojovel, uno de los recursos más preciados. Veremos que esta lucha se expresa a través de los discursos, en la lucha simbólica por la imagen del santo y en las prácticas y espacios para su celebración⁶.

⁶ Yo llegué a percibir estos tres espacios en donde se da la lucha por el santo patrón durante el trabajo de campo, sin explorar teóricamente el problema. Sin embargo, en un trabajo reciente sobre la religiosidad popular y los conflictos sociales, Carolina Rivera Farfán (1998), hace toda una propuesta teórico — metodológica, a partir de las concepciones de Geertz sobre religiosidad, en donde distingue precisamente estos ámbitos.

Desde mi punto de vista, la importancia de este recurso tiene que ver con el hecho de que se encuentra ineludiblemente asociado a la fundación del pueblo. En Simojovel, el imaginario colectivo en torno al patrono alude además, a una confrontación histórica que subyace en todas las relaciones sociales de esa región específica; esta es la lucha entre población indígena subordinada y un grupo de poder formado por “mestizos”⁷. Es posible interpretar que tal disputa se manifiesta en este caso, en la búsqueda de legitimación hacia los “verdaderos” originarios del lugar, cuestión que quizás se relacione de manera directa con la legitimación de quienes tienen el derecho sobre la tierra, el agua, los bosques, el pueblo, el santo patrón, las instancias de gobierno, etcétera; es decir sobre los recursos materiales y simbólicos más importantes por cuyo control se han enfrentado históricamente los grupos sociales.

Por otro lado, podremos apreciar que a pesar de las diferencias y tensiones entre prácticas y concepciones de cada uno de los grupos, existen mezclas de elementos de las “visiones indígenas” y “mestizas”, tanto en una como en otra construcción discursiva y práctica.

La lucha simbólica en torno al santo patrón, es un tema que podría ser abordado desde la perspectiva de la religiosidad popular relacionada con las teorías del conflicto, pero debo aclarar que es una temática nueva para mí. Por ello, lo que aquí expongo, constituye apenas un conjunto de ideas no totalmente amarradas ni analizadas a profundidad. Por otro lado, vale la pena destacar que el material que presento no es más que una pequeña muestra de los datos que existen sin explorar y que sin duda pueden dar lugar a un estudio mucho más amplio y profundo de lo que yo apenas esbozo.

Algunos antecedentes históricos del pueblo de Simojovel

Simojovel es un municipio que se encuentra ubicado en el norte del estado de Chiapas colindando con los siguientes municipios: al norte con Huitiupán; al sur con El Bosque y Bochil, al este con Pantelhó y Chilón y al oeste con Jitotol y Pueblo Nuevo Solistahuacán. Su pobla-

⁷ No obstante, veremos que no es la única confrontación que aparece registrada en la memoria colectiva relacionada con el patrono del pueblo, hay también otros eventos que corresponden a procesos que hablan de relaciones y conflictos con otros grupos sociales, en momentos históricos diferentes, mezclados incluso con tiempos míticos.

ción asciende aproximadamente a 35,000 habitantes, de los cuales cerca del 78% son hablantes de lenguas indígenas, mayoritariamente del Tzotzil y en orden de importancia numérica siguen los hablantes de Tzeltal, Zoque y Chol. El 22% restante es registrado como hablante de español⁶.

Sin embargo, he mencionado ya que esta es una de las zonas que durante el dominio Español y parte del siglo XIX permaneció como asiento de pueblos indios. Como sabemos, desde el siglo XVI, con la política Colonial de reducción de los pueblos indios varios asentamientos prehispánicos fueron reacomodados, algunos fusionados, y otros desaparecieron para ser concentrados en 6 regiones llamadas Provincias o Partidos que conformaban la República de Indios, la cual fue creada para ser separada y diferenciada de la República de los Españoles⁹. Así durante 300 años se mantuvo, no sin contradicciones pero con éxito, la organización bipolar del espacio¹⁰.

El entonces pueblo indio de Simojovel pertenecía al Partido de la Guardianía de Huitiupán que estaba integrada por los pueblos de Asunción Huitiupán como cabecera, sus anexos —San Andrés, Santa Catalina y San Pedro— Plátanos y Moyos, todos ellos habitados por hablantes de Tzotzil.

La población indígena de la Guardianía, como la del resto de los seis Partidos de la República de Indios, se reprodujo en el espacio rural, viviendo en pueblos gobernados por autoridades indígenas, bajo la supervisión de las autoridades Coloniales, pero sobre todo de la Iglesia, gracias a la labor de los párrocos.

La Guardianía de Huitiupán estaba a cargo de la Orden de los Franciscanos desde 1577, quienes para realizar en la zona su tarea evangelizadora, edificaron el convento de Asunción Huitiupán casi al finalizar

⁶ INEGI, Chiapas, Censo General de Población y Vivienda, 1995.

⁹ Los seis Partidos, junto con Ciudad Real, y los barrios de indios quichés, mixtecos, tlaxcaltecos y mexicanos, ubicados en el Valle de Jovel, formaban la Alcaldía Mayor de Chiapas (de Vos J. 1985:48), que pertenecía a la Capitanía General de Guatemala.

¹⁰ Sabemos que durante la Colonia los habitantes no indígenas tenían prohibido establecerse en los pueblos de indios. No obstante, existen datos que muestran la presencia de población no indígena en la región política administrativa a la cual pertenecía el pueblo de Simojovel durante el periodo Colonial, la Guardianía de Huitiupán. Según Juan Pedro Viqueira, en 1611 vivían en la Guardianía "ocho españoles casados y solteros.." y en 1683 se registraban 6 habitantes mestizos y mulatos (Viqueira J. P. 1997: 343 - 344). El censo de 1798 registraba como pobladores de la Guardianía a 6 blancos, 10 negros y mulatos, frente a un total de 1,132 pobladores indios (Pérez Castro A. B. 1989: 61). Es posible que a lo largo del siglo XVIII siguieran llegando habitantes "mestizos" a la región, pero es sobre todo durante el siglo XIX con la apertura del campo chiapaneco a la inversión de capital, que las regiones como la de Simojovel reciben oleadas numéricamente significativas de inmigrantes no indígenas.

el siglo XVI. Hasta antes de la construcción del convento, los pueblos indios de la Guardianía acudían al único convento franciscano que existía en la Alcaldía Mayor de Chiapa, el de San Antonio de Ciudad Real, ubicado a un costado del templo de San Francisco. (Vázquez F. 1937 [1714]: 259-269, 282, Tomo primero)

Este dato resulta interesante por dos razones: por un lado muestra, como ha señalado insistentemente Juan Pedro Viqueira (1997), que durante la Colonia la población indígena tenía, por distintas circunstancias, una gran movilidad. Por otro lado, posiblemente sea uno de los elementos que contribuya a clarificar quién era el patrono del pueblo de Simojovel, ya que de acuerdo con algunos datos registrados en documentos Coloniales parece ser que antes de san Antonio, era san Bartolomé el santo titular¹¹.

Después de la Independencia y de la anexión de Chiapas a México, Simojovel se fue constituyendo en centro hegemónico regional, por lo menos desde mediados del siglo XIX, cuando le fue otorgada la categoría de cabecera del Departamento de Simojovel¹². Posteriormente, hacia fines del mismo XIX su importancia económica (hasta entonces basada en la producción de maíz, ganado, pero sobre todo tabaco), aumentó aún más al convertirse en uno de los municipios productores de café.

La supremacía político-administrativa y económica alcanzada por Simojovel caminó de la mano de otros procesos: la puesta en marcha del proyecto liberal que, en términos generales significó el paso de la tierras de los pueblos indios y de la Iglesia a manos de particulares, la inversión de capital —principalmente extranjero— en cultivos destinados a la exportación, así como grandes movimiento migratorios de población; la llegada de extranjeros y “mestizos” a regiones mayoritariamente indígenas, el desplazamiento de habitantes indígenas des-

¹¹ El oidor José de Scals registró, entre otros datos de gran interés —por ejemplo, sobre el posible papel económico de los frailes franciscanos en la zona, y del cual poco se sabe— a San Bartolomé como patrono del pueblo, mientras que la celebración de San Antonio aparece como “fiesta jurada”. (Sacals J. 1690 (97ff.)) Es muy probable que después de que durante varios años los habitantes de este pueblo hubiesen tenido que asistir al convento de San Antonio en Ciudad Real, hayan hecho un voto de celebración a este santo y que por la misma razón el nombre castellano del pueblo fuese San Antonio Simojovel. Lo que queda por indagar es por qué y desde cuándo pasó a ser San Antonio el santo titular. Agradezco a Dolores Aramoni Calderón, el interés que ha mostrado por el desarrollo de este trabajo y el haberme proporcionado los datos de este documento, así como las copias de los decretos de la feria y del plan de arbitrios de Simojovel, citados más adelante.

¹² Durante buena parte del siglo XIX la división política administrativa dividió a la entidad en 9 departamentos uno de ellos era Simojovel, el cual tenía bajo su jurisdicción a 11 municipios: Jitotol, Santa Catarina Pantelhó, Sabanilla, Huitupán, Amatán, Pueblo Nuevo Solistahuacán, San Pablo, Moyos, Plátanos y San Juan El Bosque.

poseídos a otras regiones convertidas en nuevos focos de atracción de mano de obra, etcétera.

Es así como el Soconusco, parte de la Sierra Madre, y los municipios del norte del estado se constituyeron en regiones dominadas por grandes fincas agroexportadoras, principalmente dedicadas al cultivo del café; la población indígena que conservó sus poblados sufrió el despojo de extensas cantidades de tierras de cultivo y de bosques, y gran parte de esta población se convirtió en la fuerza de trabajo temporal requerida por las empresas cafetaleras. Sin embargo, en el caso de la región de Simojovel —lo que antes fuera la Guardianía de Huitiupán— los pueblos indios desaparecieron y su población quedó al interior de las fincas en condiciones de peonaje endeudado.

Al mismo tiempo, desde mediados del siglo XIX o incluso quizás antes, una parte de esta población inmigrante no indígena ocupó los principales puestos administrativos y de gobierno, se instaló en la zona controlando el comercio regional al mismo tiempo que paulatinamente se fue apropiando de grandes extensiones de tierras en donde crearon las nuevas unidades de producción denominadas fincas y posteriormente ranchos.

Simojovel y los municipios cercanos a él compartían algunas características con otras regiones cafetaleras, pero con sus propias especificidades. En la región a la que pertenece Simojovel quienes llegaron a fundar las fincas no fueron empresarios extranjeros —como en el Soconusco, Palenque, Ocosingo o la zona chol— sino arrieros y comerciantes "mestizos", originarios de San Cristóbal y Comitán, con capitales escasos la mayoría. Por otro lado, la totalidad de la población indígena asentada en la zona, quedó incorporada a las fincas, las cuales por lo demás, no estaban exclusivamente dedicadas al café; muchas de ellas se habían edificado para los cultivos del tabaco y el maíz, así como para la ganadería. Tal variedad productiva permitió a las fincas de Simojovel mantener una lógica distinta a la de las fincas del Soconusco, las cuales dependían de un solo cultivo y de grandes inversión de capital. Los dueños de las unidades productivas de Simojovel, residían en sus propiedades, lo cual permitió que las relaciones laborales entre patrones y trabajadores se entretujieran con relaciones personales. En el caso de las fincas del Soconusco, quienes estaban al frente de ellas eran casi siempre encargados, y los propietarios

generalmente constituían corporaciones de capital asociado, por lo que regularmente no vivían en sus propiedades.

Las fincas en la región de mi interés se constituyeron en un sistema hegemónico desde fines del siglo XIX hasta los primeros años de la década de 1980. Ni la Revolución Mexicana ni la Reforma Agraria Cardenista le restaron el carácter de dominio a dicho sistema; después de 1940 tan sólo se crearon 10 ejidos en Simojovel y 16 en Huitiupán, frente a más de 500 fincas o ranchos en el primer municipio y cerca de 200 en el segundo. Fue hasta la década de 1970 que se presentaron cambios profundos tanto en el sistema económico internacional y nacional, como en el orden de las ideas, que se crearon las condiciones para una transformación radical del espacio social de aquella zona. En este proceso que abarcó a todo el país, surgió un movimiento agrario regional que liquidó a las fincas y con ello se inició el resquebrajamiento de la cultura de finca, una de las principales fuentes reproductoras de las relaciones sociales del sistema de fincas.

Con la desaparición de las unidades privadas de producción, muchas de las familias propietarias de éstas emigraron hacia otras regiones del estado y del país; las que permanecieron en la zona se replegaron en la cabecera municipal y la mayor parte se integró al sector comercial. Entendidas las regiones como producto de las relaciones sociales, de los proyectos de los grupos y de las clases sociales, podemos decir que los cambios que a raíz de la década de los setenta se suscitaron en la zona de Simojovel han dado lugar una vez más a la conformación de una nueva región. Las tierras de las fincas pasaron en su totalidad a manos de la población indígena, la cual se constituyó en campesina; la población indígena que emigró a la cabecera, hoy forma parte del sector artesanal del ámbar, de los empleados domésticos y del comercio, y de los subempleados (fundamentalmente en el comercio ambulante).

En este nuevo escenario fueron recogidos los datos y las narraciones en torno al santo patrón de Simojovel, que como veremos guardan mucho del pasado reciente y del no tan reciente.

La memoria popular en Simojovel. Dos construcciones discursivas en pugna

Iniciaré con la exposición de dos narraciones, una que representa a la concepción de la población autodenominada "mestiza" y la otra que representa a la población hablante de tzotzil, autodenominada en Simojovel "campesina". Después pasaremos a hablar acerca de algunas de las prácticas y sobre los espacios de celebración.

Antes de entrar de lleno a la exposición de los discursos, debo aclarar que me refiero a estas narraciones como representativas de las concepciones de uno y otro sector social porque cuando estuve indagando entre los habitantes de Simojovel al respecto, tanto los pobladores "mestizos" como los "campesinos" indígenas me remitieron con quienes consideran poseedores de ese conocimiento, con "quienes conocen esa historia". Por otro lado, debemos tomar en cuenta que los discursos, como elaboraciones sociales, son productos situados; es decir, se construyen desde una posición y se expresan de acuerdo con el lugar en que se sitúa al interlocutor o interlocutores. En este sentido, el discurso, el acto comunicativo es, como señala Pierre Bourdieu (1985), un acto de poder, pero no dado en sí mismo sino por el hecho de que quienes lo producen son agentes ubicados en ciertas posiciones sociales. De ahí que el hecho de que los individuos socialmente reconocidos como poseedores del conocimiento, como los más capaces de producir un discurso, tenga que ver no sólo con el discurso en sí, sino con la posición o posiciones desde donde lo producen, con la legitimidad de que gocen ante los demás.

La fundación del pueblo de Simojovel y su santo patrón. La narración "mestiza"

En Simojovel, para quienes se autoidentifican como "mestizos" o "ladinos" y son reconocidos por los indígenas como *kaxlanes*, es el profesor Reynol Gordillo Domínguez "el que sabe" acerca de las historias sobre el pueblo. Tomando en cuenta que consideramos al discurso como un acto de poder, veamos brevemente quién es el profesor Reynol Gordillo Domínguez.

El profesor Reynol, pertenece a una familia que históricamente ha formado parte del grupo de poder local, su padre era rematante de alcohol allá por los años 30s. y 40s. —actividad que de alguna manera debió ser negociada con Hernán Pedrero, quien controlaba el comercio del alcohol en Chiapas, de acuerdo con la misma información proporcionada por el profesor Reynol—, llegó a ocupar cargos en el ayuntamiento municipal y contaba con varias propiedades urbanas y rurales. Tíos, hermanos y primos del profesor fueron dueños de grandes fincas ganaderas, tabacaleras y de café. Por su parte, el profesor Reynol además de haber sido presidente municipal, ha ocupado cargos en el ayuntamiento durante distintos periodos. Asimismo, desde su juventud (actualmente tiene alrededor de 65 años de edad), se ha distinguido por ser un activo miembro de las juntas encargadas de la organización de los festejos cívicos y religiosos más importantes de la cabecera municipal. Fungió como encargado de la Casa de la Cultura de Simojovel hasta mediados de 1999 y cuenta con la publicación de una monografía acerca del municipio, en la cual, además de los datos generales de población, producción y servicios, ha recopilado la historia del antiguo pueblo de Simojovel y de los orígenes del santo patrón, principalmente de la memoria popular.

Pues bien, tanto en su trabajo, como a través de pláticas sostenidas con él, el autor afirma que fueron los primeros mestizos que llegaron a radicar a aquel pueblo de indios, quienes eligieron a San Antonio como santo patrón, porque el día del santo coincide con la fecha de fundación del antiguo pueblo de Simojovel. Este es el relato que el profesor hace en su monografía:

Según los datos recabados por personas mayores originarias de esta ciudad... Se dice que los indígenas procedentes del Alto Usumacinta, tzotziles, producto de la civilización maya, los queremes (los más jóvenes) – dice el autor, por decir quelenes – que tenían por símbolo de unión y fuerza al legendario ceibo, buscaban un lugar semejante al que dejaron. Su Dios les había ofrecido a través de su sacerdote, la señal de que donde encontrarán un ceibo con trece ramas, allí fundaran la población.

(Gordillo Domínguez R. 1988: 9)

Pero, siguiendo el relato, los indígenas se cansaron de buscar y lo que encontraron fue un ceibo con doce ramas, en el terreno de lo que hoy es una copropiedad llamada La Ilusión y antes fuera una finca, allí

se establecieron de manera provisional mientras continuaron la búsqueda del árbol de las trece ramas, hasta que, después de mucho andar:

una tarde del día 13 de junio de 1611... descubrieron el ceibo de las trece ramas... cayeron de rodillas hombres, mujeres y niños, poniéndose a llorar de alegría, alabando a su Dios por el milagro con que los había premiado
(Gordillo Domínguez R. 1988: 9)

Llama la atención la fecha tan precisa, sobre todo cuando según el mismo autor, esta es una historia que le platicaron gentes viejas de Simojovel, cuando él era un niño. Pero continuemos con la narración del profesor, quien agrega que los indios se establecieron y construyeron "chozas de palos, hojas y zacate", y como en el lugar abundaban las calabazas, le dieron por nombre el de Tzimajovel (*tzima*-calabaza verde).

Según el autor, estos primeros pobladores tzotziles ya estaban establecidos en el lugar y en una ocasión, durante alguna festividad, llegaron al pueblo comerciantes "mestizos" de San Cristóbal de Las Casas (entonces Ciudad Real) que llevaban sus productos a Villahermosa, Tabasco (antes San Juan Bautista). El descubrimiento del poblado les resultó de gran beneficio pues les serviría de paraje de descanso en ese pesado trayecto que tenían que recorrer con cierta periodicidad¹³.

A partir de entonces, los comerciantes sancristobalenses fueron tomando al pueblo de Simojovel como sitio de descanso y poco a poco empezaron a fijar su residencia en el lugar; trajeron un ingeniero, trazaron calles, construyeron casas de teja, etcétera. Incluso se señala que la casa del cacique indígena se encontraba ubicada en el terreno que hoy ocupa el Palacio Municipal —cuestión que de alguna manera muestra cómo se fueron apropiando del pueblo de indios, los nuevos residentes no indios—.

De acuerdo con la información que proporciona el autor, fueron los "mestizos" quienes se interesaron por indagar la fecha de fundación del pueblo y llegaron a la conclusión de que correspondía al día 13 de junio de 1611. Fue así como decidieron adoptar como patrono a San

¹³ Esta era una de las rutas comerciales utilizadas desde la época Prehispánica y conectaba al Valle de Jovel (San Cristóbal de Las Casas) con la planicie costera del actual estado de Tabasco; la distancia entre ambos puntos era de aproximadamente 344 kilómetros (de la Peña T. M. 1957: 344).

Antonio de Padua. Ellos fueron también quienes tomaron la iniciativa de ir a Guatemala a comprar la imagen que hoy está en el altar de la parroquia, pero “convencieron a los indígenas” para que cooperaran para la adquisición de la imagen. Desde entonces, afirma el profesor, se celebra la tradicional feria de San Antonio.

De acuerdo con este relato, la celebración de San Antonio como santo patrón en Simojovel se inició después de que se establecieron allí los “mestizos”. Cabe la posibilidad de que a partir de entonces San Antonio pasara a ser el santo titular, pero ello no significa que no hubiese ya un patrono y las celebraciones dedicadas a él. Sabemos que desde la congregación de los indios en pueblos llevada a cabo durante los primeros años del periodo Colonial, a cada uno de estos pueblos le fue asignado un santo patrón, de manera que la fiesta patronal, así como las fiestas dedicadas a otros santos ya existían, lo que hace falta aclarar es si fue San Bartolomé el primer patrono y bajo que circunstancias la titularidad pasó después a San Antonio¹⁴.

Por otro lado, en la narración que hace el profesor Reynol, pareciera que tanto la elección del santo patrón como la celebración de la feria, se dieron desde un principio al mismo tiempo. Pero de acuerdo con el decreto del establecimiento oficial de la feria de San Antonio, este evento tuvo que ver con las medidas adoptadas por el gobierno del estado, durante la segunda mitad del siglo XIX, para la obtención de recursos para los municipios. Según el decreto del 14 de enero de 1862, fue oficialmente establecida la feria anual de Simojovel:

JUAN CLIMACO CORZO, Gobernador Sustituto del Estado Libre y Soberano de Chiapas, á sus habitantes, sabed: que el Congreso del mismo ha tenido á bien decretar lo que sigue:

Art. 1º Se establece en la Villa de Simojovel una feria anual, con la denominación de SAN ANTONIO, que comenzará el 9 y terminará el 15 de Junio inclusives.

¹⁴ Por otro lado sabemos que el pueblo de Plátanos, perteneciente a la misma región que el de Simojovel, tiene como santo patrono a San Bartolomé. De acuerdo con la información registrada en un documento de la Colonia, Plátanos y Simojovel en algún momento estuvieron estrechamente vinculados, incluso es posible que hubiesen formado un solo pueblo y posteriormente fueran separados durante el proceso de congregación llevado a cabo por las autoridades coloniales. Tal vez sea necesario explorar más acerca de los vínculos entre estos dos pueblos Coloniales para conocer el cambio que al parecer registró el pueblo de Simojovel con su santo patrón. (Reyes L. 1962: 33)

Art. 2º En los días referidos, todos los efectos de lícito comercio que se transporten para su espendio á dicha Villa, quedan escentos de todo derecho que corresponda al Estado, entendiéndose que esta gracia durará seis años, y que están escludidos de ella los derechos Municipales." (Secretaría del Gobierno del Estado de Chiapas 1862).

Cuatro años más tarde, en 1866 durante la gubernatura de José Pantaleón Domínguez, se expidió el plan de arbitrios para Simojovel, en el cual se describen las mercancías que se introducían y el pago que los comerciantes debían dar a las autoridades municipales por ellas, como una forma de impuestos.

Poco se conoce acerca de la vida económica de la entidad durante los años previos a la entrada del capital extranjero ocurrida a fines del siglo XIX, y que de manera significativa impulsó la producción agroexportadora. Pero de acuerdo con algunas notas que al respecto hace Thomas Benjamin (1995), el escaso presupuesto de los municipios prácticamente provenía de los impuestos cargados al comercio¹⁵. En este sentido, posiblemente el establecimiento oficial de las ferias, fue uno de los mecanismos instituidos para impulsar el control comercial por parte de los municipios y para lo cual se aprovechó la celebración de los santos patronos de los distintos pueblos, villas y ciudades que de alguna manera destacaban por su papel como centros religiosos, comerciales o políticos de diferentes regiones en formación durante el siglo XIX¹⁶. Por ello, cada producto introducido debía dejar cierta cantidad de dinero, como una forma de impuestos, a las autoridades locales.

Lo que desconozco es si las ferias eran celebradas desde antes del decreto gubernamental, o surgieron a partir de éste. Lo que es un hecho, es que desde que fueron oficialmente establecidas, formaron parte de las medidas que contribuían a la obtención del presupuesto para los municipios.

¹⁵ Benjamin menciona que en 1890 el gobierno de Carrascosa liberó el comercio con la supresión de las alcabalas "que colectaban las municipalidades y constituían su entrada más importante". Señala el autor que esta medida empobreció aún más a los municipios pero que para compensarlos, el mismo gobernador dispuso que cobrarán la mitad de los impuestos de la destilación de alcohol. (Benjamin T. 1995: 56)

¹⁶ Por ejemplo, la feria de la Primavera y de la Paz de San Cristóbal de Las Casas fue oficialmente establecida también en el siglo XIX, aunque algunos años antes que la feria de Simojovel y al parecer gran parte de los decretos de celebración de las ferias regionales datan de la misma época.

La versión Tzotzil acerca de la fundación del pueblo y del origen de san Antonio

La narración indígena me fue proporcionada por don Antonio Hernández, quien al igual que el profesor Reynol es, a decir de la población indígena, “el que conoce la historia del pueblo”. Don Antonio “mero originario de Simojovel”, como lo reconocen y se autorreconoce porque según dice, “allí están enterrados sus ombli-gos y él todavía conserva el traje de los nativos de allí”: calzón y camisa blanca de manta. Incluso, sostiene don Antonio, que la casa donde él habita, —ubicada en una de las calles empinadas y sin pavimentar, pero muy cerca del centro del pueblo—, era casa de sus abuelos. Señala don Antonio que el pequeño terreno que ocupa su vivienda fue lo único que les quedó después de que todos los terrenos de los originarios de Simojovel fueron acaparados por los *kaxlanes*, “por el trago, fue que lo dieron sus terrenos”, dice don Antonio.

Fue así como muchos quedaron de mozos en las fincas pero como él conservó su casa, quedó como baldío, o sea que vivía en su “casita” pero trabajaba en terrenos de una finca de allí de las orillas del pueblo, por cuyo uso tenía que pagar con una parte de su cosecha. Tiempo después, un viejito que había sido su patrón le vendió en pagos un «terrenito» en donde todavía, a sus 75 años, sigue trabajando. Don Antonio, antiguo baldío de finca y hoy pequeño propietario, tiene, a pesar de su posición social subordinada, recursos que le permiten disputar el poder sobre el santo patrón. El reconocimiento que le otorga la población indígena e incluso mestiza, como uno de los descendientes de los «verdaderos» originarios de Simojovel le permite ser respetado como fiel representante de la población indígena fundadora del pueblo de Simojovel, por tanto “el que conoce la verdadera historia del lugar” —prueba de ello y así lo enfatizó don Antonio en las entrevistas, es que conserva su casa en pleno centro del pueblo y tanto él como su esposa siguen vistiendo el traje de los originarios—. El reconocimiento como “nativo”, junto con la conservación del vestido tradicional y de la casa en el centro del pueblo, son elementos —bajo la concepción de Bourdieu, capital simbólico— que le permiten participar activamente en eventos importantes, tanto reli-

giosos como sociales y al mismo tiempo reproducen su prestigio. Él es uno de los informantes del mismo profesor Reynol, del párroco, y por supuesto mío. Parte de la historia que a le contaron sus abuelos acerca de la fundación del pueblo y del origen de san Antonio, es la siguiente:

...cuando llegamos a este pueblo, cuando llegaron los ancianos, los antiguos, preguntaron por un ojo de agua, si podían vivir ahí o no podían vivir. Por medio del sueño les dijeron que no podían estar ahí porque estaba sucio, que tenía sarna, por eso fue que no se pobló ese pueblecito. Anteriormente — dice don Antonio— estaba muy fuerte sus espíritus, tenían su alma, por eso supieron preguntar con la madre tierra, si se puede vivir ahí y por eso fue que supieron los ancianos que tenía enfermedad, que el agua no se podía tomar, que no se podía bañar... entonces plantearon una asamblea, fueron a decir qué soñaban los viejitos, fueron a decir que presintieron mal a los hombres y a las mujeres, entonces dijeron que el ojo de agua era fuerte, que tiene su espíritu y mejor hay que salir, hay que buscar otro lugar.

Llegaron a otro lugar, hablaron con otro que se llama *jocoxton*, ese *jocoxton* es una piedra, hablaron otra vez por medio del espíritu y contestó por medio de la piedra y dijo: 'está bien si quieren vivir aquí, sólo tengo calor y frío y si ustedes aguantan, entonces pueden vivir aquí'. Entonces sí les gustó, porque aquí una parte es tierra caliente, una parte un poco fría. Así les dijeron a los ancianos, otra vez igualito, lo soñaron los ancianos. Entonces sí les gustó y empezaron a buscar sus palitos, lo que necesitaban para hacer sus casas y así llegaron a entender que esta madre tierra es muy buena. Así llegaron los ancianos y trajeron a su apóstol que se llama San Antonio, por eso aquí nuestro patrón es San Antonio.

La historia Tzotzil de la campana

Quiso venir San Antonio —continúa don Antonio Hernández— pero trajo su campana, una campana de oro y ahí la usaron, no sé cuántos años estuvo en el pueblecito... por eso es rico Simojovel, ¡cagaba oro la campana!. Pero entonces llegó una persona que se llama Petz, es de Chamula, lo vieron si era verdad que tenemos la campana de oro, les dijimos que sí, entonces se fueron pero no sabemos para qué quieren saber, pero como hay dos ancianos que tienen fuerte su espíritu, tienen fuertes sus almas, entonces dijeron que iban a llegar a robar la campana. Luego en una ocasión llegaron los Chamulas, llegaron con sus lanzas, llegaron con sus machetes, con sus picos, con sus barretón para sacar a pedazos la campana, pero como esas dos personas que tienen sus espíritus fuertes, ya no es igual como ahora, ya ni existe, ya no conocemos quién tiene espíritu; pero entonces los dos ancianos

lo soñaron y lo fueron a guardar la campana en el cerro de El Bosque (San Juan), cuando llegaron los Chamulas no lo pudieron robar.¹⁸

...nuestros antepasados —afirma don Antonio— fueron los que trajeron a San Antonio, ahí lo trajeron de Guatemala. Ya tiene muchos años que lo trajeron porque también estaban jóvenes los ancianos y estaba joven el San Antonio y de ahí se vino la campana también, era muy grande la campana y pesaba mucho, como es de oro nadie podía aguantar, por eso es por medio del espíritu que lo trajeron, no es por medio de la persona, como a veces San Antonio tiene muchos espíritus... por eso pararon también la iglesia sus espíritus de San Antonio; es una iglesia muy grande y está construida con pura piedra. Sus espíritus son espíritus negros, de los negros que vienen de otro lugar, eso es lo que nos dijeron a nosotros, esos espíritus no trabajaron de día, trabajaron en pura noche porque tienen sus espíritus muy fuertes... así platicaron mis abuelos, mis abuelas, así les platicaron sus abuelos también.

Lo que sigue de la narración de don Antonio da cuenta del destino de la campana, el cual representa apenas un incidente y una construcción mítica de los profundos cambios que se produjeron con el arribo de la población no indígena a la región.

...entonces ya luego dos ancianos se organizaron... juntaron a todos los jóvenes y entonces pensaron qué íbamos a hacer, que íbamos a sacar la campana, pero como ya habían llegado los *kaxlanes*, como ya se veía mucho y también ya iban a entrar a ser presidente, entonces dijeron que mejor no porque lo pueden quitar, nos pueden hacer algo así dijimos, más bien dijeron porque yo ni existía —aclara don Antonio—. Así hablaron ellos: 'nosotros sabemos muy bien, nos han dicho nuestros antepasados que los *kaxlanes* no nos van a respetar, sólo nos quieren hacer lo que quieren ellos'. Entonces ahorita, la campana se encuentra en el cerro, de allá debajo de El Bosque, pero no podemos ir a sacar; en ese pie de cerro hay una laguna, esa campana

¹⁷ Por la alusión al indio Petz parece que la disputa por la campana con los tzotziles de Chamula, tiene relación con un suceso más amplio, el de la entrada del ejército constitucionalista a la región, cuando el ejército federal intentaba poner en marcha las medidas emanadas de la Revolución Mexicana de 1910-1920. Algunos grupos indígenas apoyaban al ejército constitucionalista y uno de éstos estaba comandado por el indio Petz, originario de El Bosque. Pero la lucha por la campana también remite a un tiempo mítico que de alguna manera une al pueblo de Simojovel con otros pueblos tzotziles, a pesar de sus diferentes procesos históricos. Según la narración de los originarios de Chamula, San Juan Bautista, al igual que los santos de otros pueblos, recorrió varios sitios antes de escoger Chamula por asiento; estuvo en Mitontic, Chenalhó, Chalchihuitán, El Bosque, Simojovel, Bochil, Soyalo, Ixtapa y Zinacantan. Al respecto, Mario Ruz apunta que el peregrinar de San Juan por el área tzotzil permite a los Chamulas reafirmar sus vínculos con otros pueblos tzotziles. Pero también les sirve para reclamar algunos bienes, como por ejemplo a Simojovel le disputan la campana porque aseguran que san Juan la fabricó durante su estancia en ese pueblo. (Ruz M. H. 1994: 383)

abrió una laguna. Es una laguna muy bonita pero tiene dueño la campana, y por eso no podemos sacar la campana. El dueño de la campana se llama *Jo'*, es como un ángel, un ojo de ángel, por eso tiene fuerte su espíritu y no podemos quitar...¹⁸

La historia de los "mestizos" acerca de la campana

la campana se lo llevaron los carrancistas porque eran los enemigos de Simojovel. Aquí - recuerdan varios entrevistados - eran pinedistas porque el general Pineda no obligaba a la gente, quien quería participaba. Entonces cuando los carrancistas tuvieron sitiado a Simojovel, fue que desapareció la campana

Por su parte el profesor Reynol señala que a él le platicaron lo siguiente:

en una ocasión, un domingo, cuando la iglesia apenas tenía un arco de material y toda la nave era de zacate, el cura estaba dando su misa y en eso iban dos o tres campesinos a ver su sembradío; ya iban subiendo el cerro, el cerro de la Jolotera cuando voltearon y vieron que venía un grupo de indios pableros de Chalchihuitán a atacar a Simojovel, ya había mestizos pero venían a atacar a los campesinos, entonces ellos regresaron a informar al cura que venían a atacar. El cura, de coraje, empezó a repicar la campana y se empezó a juntar la gente para echarse encima de los que venían a atacar. Dicen que la campana era muy grande, muy bonita... que sonaba muy melodiosa y entonces el cacique (tzotzil) le dio tanto coraje que querían atacar Simojovel, tal vez por motivo de la campana, quién sabe... pero lo llevaron la campana y lo fueron a tirar en un cerro que está aquí delante de El Bosque y que ahí oían que a las 12 del día tocaba solita la campana.

Estas dos visiones acerca del origen del pueblo, del santo patrón y de la campana representan elaboraciones discursivas de grupos sociales en conflicto, de grupos enfrascados en una lucha histórica por la apropiación de recursos materiales y simbólicos valorados dentro de ese espacio social específico que se fue conformando a la luz de las

¹⁸ *Jo'* en Tzotzil significa agua. La narración de don Antonio fue grabada en Tzotzil y la traducción la realizó mi compañera de trabajo y amiga, Juana María Rutz Ortiz, a quién agradezco enormemente su colaboración. Por otro lado es importante mencionar que al igual que las historias orales sobre la fundación de los pueblos indios y el papel de los patronos en ello, abundan también las narraciones acerca de campanas relacionadas con lagunas y serpientes a su cuidado, y no sólo entre los hablantes de lenguas mayas, sino también entre los zoques. Al respecto ver Lee Thomas, 1977, *El origen del lago Jécameya, Mescalapa, Chiapas*, pp. 367- 370 en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, IIH - IIA- UNAM, México.

relaciones asimétricas entre una mayoría indígena y una minoría de no indígenas¹⁹, a partir del siglo XIX.

En el caso del discurso de los no indígenas, si bien hay un reconocimiento acerca de que el pueblo de Simojovel fue fundado por tzotziles desde el siglo XVII, además con una gran precisión se alude al hallazgo que permitió la fundación “en la tarde del 13 de junio de 1611”, podríamos interpretar que en él se destaca que el mérito de convertir a ese pueblo de “chozas de palos” en un pueblo cristiano corresponde a los mestizos que llegaron tiempo después y con quienes “Simojovel empezó a tener casas de buen material, calles trazadas”, etcétera, pero sobre todo a su santo patrón. En este sentido, podemos suponer que según la visión de la población “mestiza”, la fundación del pueblo de Simojovel fue concluida cabalmente hasta que llegaron sus antepasados “mestizos” y decidieron quién sería el patrono del pueblo.

La narración recoge elementos que evidentemente forman parte de la cosmovisión indígena, como lo es el ceibo de las trece ramas, árbol sagrado desde los antiguos Mayas. Sin embargo, estos elementos posiblemente también fueron incorporados a las creencias de la población católica no indígena. Varias de las personas con quienes he platicado señalan que el día de San Antonio, la gente mestiza acostumbra pedir 13 milagros, no sé si el número de milagros tiene relación con la historia del ceibo de las trece ramas o con el día 13 de santo patrón.

En cuanto a la narración indígena, se aprecia que al igual que en otras zonas de la entidad, la imagen del santo patrón, con características físicas europeas, llegó con los antiguos tzotziles a fundar el pueblo, pero llegó cargado por espíritus negros, “de esos que vinieron de otras partes” dice don Antonio, quienes con su fuerza sobrenatural construyeron en unas cuantas noches la parroquia. La parte del discurso que alude a la lucha por la posesión de la campana, y al destino de la misma, sintetiza de manera entremezclada los conflictos entre

¹⁹ Me parece importante aclarar que si bien no todos los mestizos han formado parte del grupo de poder, incluso muchos de ellos se encuentran en los estratos socioeconómicos más bajos, y no todos los indígenas son explotados y oprimidos, la gran mayoría de estos últimos han ocupado las posiciones subordinadas a lo largo de la historia regional. Lo cual explica, en parte, la tendencia a identificar indios igual a pobres y oprimidos y mestizos igual a ricos y poderosos, cuando en realidad no es así. Pero sin embargo, aun los que se encuentran en los sectores socioeconómicos más bajos y se autodenominan mestizos, utilizan esta adscripción como un recurso de poder frente a los indígenas.

la población indígena y entre esta y la población "mestiza" que se constituyó en el grupo de poder local.

Los acontecimientos narrados en ambos discursos corresponden a diferentes episodios de periodos distintos; uno se remonta a un pasado muy lejano y mítico, otro da cuenta del impacto que produjo la llegada de la población no indígena a la región y, finalmente, otro corresponde al periodo de la contrarrevolución chiapaneca de los años 20s. del siglo XX. Además, los dos discursos están contruidos con elementos de la cosmovisión indígena —como el ceibo de las trece ramas, el ojo del agua, el ángel (que no es el ángel católico), el dueño de la tierra, las piedras parlantes, etcétera—; con elementos de la religión católica y con eventos históricos de la región.

Como diría Pedro Pitarch en el artículo ya citado, "este tipo de perspectiva no se debe a la ignorancia, ni a que el conocimiento de su pasado les haya sido escamoteado (como compasivamente se pretende a veces), sino a que la memoria, individual y colectiva, se guarda y se despliega sobre técnicas... muy distintas a las que emplea la historiografía de matriz europea." (Pitarch P. 1995:245) Y si bien el autor se refiere al discurso de un indígena tzotzil, vemos que tales consideraciones son válidas también para la construcción popular discursiva de la población "mestiza" de Simojovel²⁰.

Por otro lado, los discursos de la población indígena y "mestiza" son productos de un proceso histórico particular, construido como parte de la multiplicidad de relaciones sociales donde, hemos dicho, la pertenencia o adscripción al grupo de población indígena o mestizo es uno de tantos hilos de las complejas relaciones de poder de esa región específica, configurada de manera particular a partir de la formación de las fincas agroexportadoras.

Pero independientemente de que la memoria popular registre su pasado entremezclando acontecimientos históricos de periodos diferentes con tiempos distintos, en ella quedan impresos encuentros, procesos, conflictos y luchas significativas para el presente de quienes la construyen y la renuevan.

²⁰ Existen trabajos que se han ocupado de explorar y discutir la forma en que la memoria popular en general y específicamente la Maya, registran sus procesos históricos. Ver Farris N. 1985, «Recordando el futuro, anticipando el pasado: Tiempo histórico y tiempo histórico entre los mayas de Yucatán» en *La memoria y el olvido*. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, INAH, México, Pp. 47 - 60.

Tarea aparte es la que queda pendiente dentro del campo de investigación de las ciencias sociales, principalmente de la historia y la etnohistoria, pues como hemos visto aún falta mucho por indagar en relación al santo patrón y a la historia de los pueblos de esta región. Sin embargo, es significativo que en ninguna de las dos versiones de la historia oral recogidas acerca del patrono de Simojovel, se haga mención a San Bartolomé, lo cual tal vez indique que de haberse dado el cambio de patrono, este hubiese ocurrido en tiempos muy lejanos. Pero también llama la atención que en Simojovel no exista ningún barrio de San Bartolomé, por lo que también se puede pensar que en algún momento, durante la Colonia, la población de los pueblos de Plátanos y Simojovel se hubiese separado totalmente; quedando así el primero, bajo la protección de San Bartolomé y el segundo bajo la de San Antonio.

La fiesta patronal

Hemos podido apreciar, en la narraciones presentadas, que ambos grupos se adjudican la autoría sobre la traída de la imagen de San Antonio, como una acción que patentiza su papel fundador del pueblo. Tal disputa en el nivel discursivo, no representa un obstáculo para que todos los pobladores del lugar participen en la festividad aunque de desde posiciones diferentes, como veremos un poco más adelante.

En este sentido, si bien las fiestas han sido consideradas como momentos de ruptura con lo cotidiano, incluso como espacios de subversión del orden establecido, creemos que aquí las festividades son reproductoras, en tiempos, espacios y prácticas distintas a las cotidianas, de la asimetría social que reina en ese espacio específico, sobre todo cuando el sistema de finca dominaba toda la vida social de la región²¹.

Según los expropietarios de las fincas de Simojovel con quienes he platicado, las fiestas han cambiado mucho, cabe resaltar que tanto para ellos como para la mayor parte de la población, las vidas individuales y la historia regional están partidas en dos, se encuentran divi-

²¹ Sobre estas concepciones acerca de las fiestas y algunas de las críticas que se les han formulado, ver García Canclini Nestor 1982.

didadas entre la etapa de existencia de las fincas y la etapa del término de las mismas. Estos momentos son concebidos como el periodo de la abundancia y la riqueza el primero y el de la ruina y el desastre el segundo (aun por parte de la gente que no tenía fincas). Así, durante la época en que el sistema de finca permaneció como hegemónico —hasta fines de los años 70s.— en la fiesta de San Antonio participaban los indígenas de los pocos ejidos constituidos en Simojovel —10 en total— quienes se organizaban y hasta la fecha se organizan para nombrar a los mayordomos. Participaban también los trabajadores permanentes de las fincas, que para esa ocasión contaban con el permiso y los prestamos del patrón para acudir a la fiesta; días de permiso y dinero eran anotados en las respectivas cuentas de deudas de las familias trabajadoras de las fincas, las cuales eran pagadas en trabajo. A la población indígena también le correspondía, como hasta hoy en día, la elaboración de los castillos y de los juegos pirotécnicos que se quemaban durante la celebración.

Entonces era muy bonito —recuerdan con nostalgia algunos entrevistados— afuera de las casas de los patrones que también tenían residencia en el pueblo, llegaban los campesinos, y allí en la banquetta pedían su trago al patrón, las mujeres preparaban el posol²² y sacaban sus tostadas mientras los hombres hacían los castillos. Ya en la tarde se iban al centro a tronar la cohetiza. Venían con sus banderas y sus cornetas, tocaban tambor y flauta y así llevaban sus ofrendas a San Antonio. La mayoría tomaba trago blanco, de a cuatro pesos el litro, pero hoy los que tienen paga compran cerveza y algunos hasta brandy Presidente

Desde entonces hay un día para que los indígenas lleven la ofrenda al santo patrón, así como hay un día para los jóvenes del pueblo, otro para los representantes de los barrios, otro para los taxistas, etcétera. Pero el día principal, el día 13, participa todo el pueblo de Simojovel —principalmente la población mestiza—, la procesión que lleva al santo, de la entrada del pueblo a la parroquia, es presidida por la cabalgata, el carro alegórico de la reina, que durante algunos años se llamó la Reina del Café, y quien es elegida por el presidente municipal, entre las muchachas mestizas de la cabecera de Simojovel. Después, a pie, el resto de la gente del pueblo, cantando y quemando cohetes; algunas muchachas mestizas se siguen vistiendo de "inditas" ("naguita

²² Bebida tradicional, cuya base principal es el maíz y es del gusto de la población chiapaneca en general.

azul” y blusa blanca bordada) y los muchachos de “inditos” (calzón y camisa de manta blanca).

Pero según la mayor parte de la gente mestiza, ahora ya no es igual que antes; todos coinciden en señalar (y casi con las mismas palabras) que cuando había ranchos la cabalgata lucía mucho, en ella participaban todos los rancheros quienes sacaban sus mejores caballos y se vestían de charros; después de la procesión había carrera de caballos y un concurso del mejor traje de charro, los ganadores eran premiados con un trofeo. Ahora, aseguran, “cualquiera va y alquila un caballo flaco o hasta un burro y ahí va en la cabalgata”.

A la feria —que desde que se instituyó dura 10 días— llegan comerciantes de distintos puntos de la geografía chiapaneca e incluso de Tabasco; estos colocan sus puestos a lo largo de la calle principal, hasta el parque central, y como antes había mucho dinero, eran los días en que les iba muy bien, dicen los expropietarios de los ranchos “es que los campesinos, tenían para gastar, porque tenían su patrón que les daba dinero”. Entonces llegaban también muchos ganaderos de Tabasco y de otros municipios de Chiapas, que tenían relaciones familiares, sobre todo de compadrazgo con los finqueros de Simojovel.

La fiesta para los mestizos, culminaba con un gran baile, al cual acudían “las mejores familias de Simojovel y sus invitados de fuera, todos elegantemente vestidos”. No como ahora, —señalan muchos—, que cualquiera llega al baile, “sí —dice don Esteban Zúñiga, próspero comerciante de la región desde hace 40 años aproximadamente— hasta mis muchachas llegan ahí ahora” [refiriéndose a las empleadas de su tienda, indígenas y mestizas pobres].

De esta forma podemos percibir, que tanto el discurso como las prácticas que se realizan alrededor del santo patrón, son espacios diferentes que contienen elementos de una y otra acepción cultural. Indígenas que se adjudican el origen del santo patrón con espíritus negros y fuertes, pero con características físicas europeas. Muchachas y muchachos mestizos vestidos de “inditos”; la firme creencia de muchos de los simojovelenses de que San Antonio en su día concederá 13 deseos.

Al mismo tiempo se realizan prácticas reservadas exclusivamente para indios y exclusivamente para mestizos; mayordomías y cohetes, cornetas, tambores y flautas para indios; cabalgata, reina y baile para los mestizos. Estas prácticas que bien pueden ser interpretadas como

formas de resistencia cultural para unos y otros, constituyen allí, el testimonio de la diferencia y por tanto de la desigualdad.

Así, para los mestizos, el que los indígenas mantengan el sistema de cargos y las demás prácticas señaladas, representa el testimonio de que son indios, diferentes y desiguales por naturaleza. Mientras quizás para los indígenas, el hecho de que los *kaxlanes* celebren a San Antonio y acaparen la celebración del día principal, es la prueba de que desde su llegada tomaron el poder, "hicieron lo que quisieron", por eso la campana que trajo San Antonio la dejaron en el cerro de El Bosque, para que no se la apropiaran también.

De esta forma la elaboración de castillos y cohetes, las mayordomías, las cornetas los tambores y las flautas representan objetos simbólicos de la cultura indígena; la cabalgata, los trajes de charro los vestidos de chiapanecas o de inditas, la reina y el baile son los objetos simbólicos de la cultura "mestiza". Así cada una de las prácticas y de los objetos simbólicos se reconocen como parte de la festividad, pero cada uno de éstos han sido socialmente otorgados, mantenidos o disputados por uno y otro sector de la población, reforzando así las identidades y el poder que cada grupo posee o aspira poseer.

En esa visión de la historia regional, ubicada entre la época de hegemonía de las fincas y el fin de las mismas, percibimos que los cambios en la festividad del santo patrón son transformaciones que por supuesto van mucho más allá de esta celebración religiosa. Son modificaciones que se han producido en todo el espacio social después de que fue liquidado el sistema de finca y con ello trastocadas las posiciones sociales en las que se ubicaban los sujetos sociales indígenas y no indígenas.

Hoy en día, el pueblo que fuera considerado durante cien años un pueblo "ladino" o "mestizo" (por el poder ejercido por parte de un grupo de este sector), es cada vez más un pueblo en donde la población indígena y "mestiza" pobre va ocupando espacios antes solamente reservados para la población "mestiza" perteneciente al grupo de poder local —ligado a la producción y comercialización agropecuaria. Tales espacios son físicos, políticos, de trabajo, etcétera. Al parecer, parte de la población indígena y "mestiza" pobre conforma a "los cualquiera" que hoy participa en las cabalgatas con caballos flacos y se cuela en los bailes antes exclusivos de las familias más acaudaladas, cuyo poder reposaba alrededor del sistema de finca. Actualmente

indígenas ricos de algunos ejidos van adquiriendo las casas que ocupaban las familias finqueras que salieron de la región después de perder sus propiedades²³.

La disputa por el santo patrón, por los espacios y actividades festivas hasta aquí vistas, representan apenas el comienzo de algunas hilos que conducen a repensar un mundo que generalmente se sigue imaginado tajantemente dividido y diferente "por naturaleza": por un lado el mundo indio y por el otro, el "mestizo". Me parece que el imaginario colectivo y algunas de las prácticas descritas, bosquejan un mundo mucho más complejo, en donde resulta difícil, y a veces casi imposible, separar a la cultura indígena de la no indígena, ya que ambas se producen y recrean en los distintos encuentros, alianzas y disputas, sostenidas entre sus portadores, los cuales no se nos presentan exclusivamente como pertenecientes a uno de los dos bloques (indios y "mestizos") en que generalmente los colocamos. La autoadscripción y la ubicación de los demás en uno u otro grupo, constituye uno de tantos recursos puestos en juego en las diversas relaciones de poder entre la población de Simojovel.

Finalmente, considero que lo que hasta ahora conocemos de la historia de este lugar, nos plantea muchas más preguntas que respuestas, de forma tal que este trabajo representa tan solo un intento por explorar los complejos procesos del pasado que nos muestren caminos para comprender el igualmente complicado presente de esta región que conforma al diverso y convulsionado estado de Chiapas.

²³ Una descripción más detallada sobre estos cambios en el nuevo espacio social de Simojovel puede verse en Toledo S. 1999, capítulo 2.

Referencias bibliográficas

Alejos García José.

- 1995 *Semiología del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas*. Tesis doctoral, UNAM, México. Mecanuscrito.

Benjamin Thomas.

- 1995 [1989] *Chiapas. Tierra rica, pueblo pobre* Grijalbo, México.

Bourdieu Pierre.

- 1984 *Sociología y Cultura*, Gijalbo, México.

-
- 1985 *Respuestas por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.

De la Peña T. Moisés.

- 1957 *Chiapas Económico*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

De Vos Jan.

- 1980 *Catálogo de documentos históricos que se conservan en el fondo llamado "Provincia de Chiapas" del Archivo General de Guatemala*, CEI - UNACH, CIES, Vol. I, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

García Canclini Néstor.

- 1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, Editorial Nueva Imagen, México.

Gordillo Domínguez Reynol.

- 1988 *Monografía de Simojovel*, Gobierno del Estado de Chiapas/ ICHC, Tuxtla Gutiérrez, Chis.

Ochiai Kazuyasu.

- 1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios Tzotziles*, CEI - UNACH, San Cristóbal Las Casas, Chiapas.

Pérez Castro Ana Bella.

- 1989 *Entre montañas y cafetales*, UNAM, México.

Pitarch Ramón Pedro.

- 1995 "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas" en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan P. Viqueira y Mario H. Ruz Editores, UNAM, CIESAS, CEMCA, U de G., México. Pp. 237 - 250

Reyes García Luis, 1962, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época Colonial" en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, No. 21. Pp. 25 - 48

Rivera Farafán Carolina.

1998 *Vida nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización* El Colegio de Michoacán, México.

Ruz Mario Humberto.

1994 "La familia divina. Imaginario hagiográfico en el mundo maya" en Nelly Sigaut Editora, *La Iglesia Católica en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán. Pp. 381 - 405.

Toledo Sonia.

1999 *Fincas, poder y cultura en Simojovel*. Tesis de Maestría, UNACH, Facultad de Ciencias Sociales, San Cristóbal de Las casas, Chiapas.

Vázquez Francisco,

1937 1944 [1714], *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala de la Orden de N. Seráfico Padre San Francisco en el reino de la Nueva España*, Biblioteca "Goatemala" de la Sociedad de Geografía e Historia. Segunda edición. Cuatro tomos, Guatemala Centro América.

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.

EL ENCUENTRO DE LOS PADRES ETERNOS: LA ROMERÍA A LA SANTÍSIMA TRINIDAD EN ZAPALUTA¹

ANTONIO GÓMEZ HERNÁNDEZ*

Introducción

El presente trabajo ha sido redactado considerando dos fuentes de información; por un lado, la tradición oral en donde los tojolabales (de diversas regiones) cuentan cómo ha sido la "romería" o *k'u'anel*, la entrada de flores y la relación que hay entre las ceremonias religiosas con los fenómenos naturales, como los rayos, los retumbos, el arco iris, que forman parte importante en la visión del mundo. Por el otro, están las notas de campo tomadas en las ocasiones en que he presenciado la peregrinación y visita a un santuario fuera del territorio de los devotos, más allá del contexto local, en este caso, los tojolabales y mestizos que salen de sus lugares de origen para la visita de un santuario lejano. No obstante, también se echó mano de trabajos ya publicados que abordan tanto la concepción del mundo y las peregrinaciones tojolabales, incluyendo otro que trata del intercambio de santos entre los tzotziles.

¹ Ponencia presentada en el Congreso Franco-Mexicano, *Mundos de aquí, mundos de allá. Confrontación de mundos. Historia/antropología/sociología comparadas de las sociedades europeas y mesoamericanas*, del 1 al 4 de julio, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

* Instituto de Estudios Indígenas-UNACH

Para la cosmovisión tojolabal existen, en el universo, personajes y deidades, relacionadas con santos, que propician el agua, la salud y el bienestar de los animales domésticos y la abundancia de los alimentos; sin embargo, para contar con la ayuda de las deidades, estando la humanidad formada por “vivos” y “no vivos”,² se hace necesario recurrir y solicitar la mediación de los primeros quienes pueden ser hombres rayo, retumbo, torbellino, viento o arco iris para que la petición sea concedida y llegue a los pueblos. Sin embargo, para contar con los favores de los “vivos” o “principales”, los únicos que tienen el don de decirle a las deidades, a los santos y a las santas lo que los pueblos requieren, y para que éstas —las deidades— hagan llegar la “gracia”, se hace necesaria la participación de los “menos vivos” en ritos en los cuales deben reconocer la jerarquía existente, ésta de “mayor”/“menor”.

Así, para que las deidades concedan lo que se les pide y está en su poder proporcionar, hay que participar en la romería llevando las ofrendas que los principales ordenan para el santo o la santa y entregar los presentes a los “vivos supremos” como señal de respeto y obediencia. Así pues, entre los santos que anualmente son visitados por los tojolabales e hispanohablantes, en esta exposición consideramos sólo al Padre Eterno, *Jwawtik Dios* [Dios Padre]³ a quien se le ofrecen ritos (acciones) y se ofrendan flores, velas, veladoras, cohetes e incienso; santo patrono del pueblo de La Trinitaria, antiguamente Zapaluta,⁴ ubicado al extremo sur-oriente de la capital del estado de Chiapas, hacia la frontera con Guatemala.

El santoral católico en la cosmovisión rural indígena actual

Existen, en los municipios fronterizos del estado de Chiapas, imágenes que por su antigüedad, según la tradición oral, han adquirido un papel importante en los ritos religiosos de tojolabales, tzeltales, tzotziles y hablantes del español. Entre las principales para la población de la zona tojolabal, por el papel que se les atribuye como “protectoras” y “mediadores” ante el *Jwawtik Dios* [Dios Padre], y por la

² Véase Gómez Hernández, Antonio, 1996: 53-64.

³ Literalmente “patrón Dios”.

⁴ Zapaluta que, para 1681, reportaba una población de 195 habitantes (Ruz, vol. 1, 1983: 32).

cantidad de poblaciones devotas y la compleja jerarquía de autoridades, encontramos a las imágenes de Santo Tomás (Oxchuc),⁵ San Bartolo (Venustiano Carranza), San Mateo (Guatemala), el Señor del Trapiche (Tulancá) y el Padre Eterno (La Trinitaria). A estas imágenes, desde hace ya mucho tiempo, se les ha venerado con ceremonias llamadas en tojolabal *k'u'anel* u *och nichim* [meter la flor: dar la ofrenda], mientras que en español se le conoce como “peregrinación” o “entrada de flores”.⁶

Origen de la romería

Los ritos religiosos que se llevan a cabo en santuarios retirados del lugar de asentamiento de los devotos, reciben el calificativo de “romería”, a diferencia del nombre que se le da a la procesión en honor al santo local que se traduciría como “sacar la flor [*ya'jel el nichim*]” y “meter la flor [*ya'jel och nichim*]”, lo que vendría a ser lo mismo que “ir por la flor para luego ponerla en el lugar sagrado”, ceremonia ritual en la cual sólo participan los habitantes del lugar en donde el santo es patrono. Estas celebraciones a veces incluyen visitas a otro lugar sagrado, como puede ser una cueva.

Con la inquietud de conocer las perspectivas que de las romerías tienen los que participan en ella, nos hemos valido de la literatura oral, fuente que nos ha ofrecido, aunque dependiendo en mucho del devoto a quien se le interroga, respuestas muchas veces coincidentes. Así, mientras que el devoto tojolabal recrea el “origen” y el “comienzo” de las romerías de modo diferente que el hispanohablante común, los indígenas y mestizos que ostentan los cargos “religiosos” suelen dar otra versión. Muchos de los principales que están involucrados en la organización de las “romerías” son considerados como “vivos”, es decir, personas no comunes que tienen un poder especial dado por la divinidad.

Según la tradición oral, la devoción y romería o *k'u'anel* en honor a una imagen puede comenzar con la aparición del santo o la virgen, o bien, porque los pueblos vecinos corren la voz de que entre el santo-

⁵ La devoción a Santo Tomás, según Ruz, inició aproximadamente en 1919 a consecuencia de una hambruna que por prolongadas sequías azotó a los poblados tojolabales de las tierras Altas, valles y cañadas (1983, Vol. II: 226).

⁶ Sobre parentesco, función y jerarquía entre los santos en el área maya, véase Ruz, 1997: 381-405.

ral católico existente hay un santo que protege de la envidia, de la brujería, o porque propicia las lluvias a su debido tiempo, protege de las tempestades y propicia salud a las personas y a los animales domésticos (gallinas, guajolotes, ganado vacuno, caballar, ovino, caprino, entre otros). Éste es el caso del Padre Eterno.

Así, los *tatametik* [ancianos] antiguos, los “vivos” de los ejidos tojolabales formados a raíz de la reforma agraria, en una ocasión se reunieron y acordaron que debían de pedir ayuda para el control de las lluvias y evitar la acción devastadora de los hombres *chakaxib'* [torbellino], los hombres *b'itus* [remolinos], solicitando también la protección de los lugares sagrados (cuevas, manantiales, cerros) y de los espacios ocupados de la Madre Tierra para las viviendas, para que ésta no tome represalias sobre los moradores.

Aquellos “vivos” llegaron a la conclusión de que debían de ir a hablar con los principales de la antigua Zapaluta, allá en donde los “vivos están bien completos”, decirles la preocupación, pidiéndoles sus consejos y solicitándoles ayuda. Son los “vivos” de Zapaluta entonces los que son reconocidos como personas “poderosas” y es a ellos a quienes se recurre para mediar las peticiones ante las imágenes. Los de Zapaluta, quienes ya desde entonces encabezaban las romerías en honor al Padre Eterno, san Mateo, san Bartolo, santo Tomás, el Señor del Trapiche, santa Margarita (Las Margaritas) y el Cristo de las Tres Caídas (Rancho Nuestra Señora, La Trinitaria), dijeron a los tojolabales que para beneficiarse de los favores del Padre Eterno, y para que ellos medien ante éste, deberían participar en las romerías, para que los problemas que los aquejan sean atendidos y resueltos, siempre y cuando cumplieran con la limosna y las ofrendas (consistentes en velas, veladoras, flores y plantas silvestres) y con los presentes⁷ a los “meros principales”. De no hacerlo, no se beneficiarían de la gracia de los *Jwawtik jumasa* y *Jxepitik jumasa* (“nuestros patronos” y “nuestras patronas”).⁸

Los primeros ejidos, que se formaron expropiando total o parcialmente las fincas y haciendas comitecas, comenzaron a hacerlo así y a cumplir las recomendaciones de los principales zapalutecos; en cada población, se organizaron en pandillas para participar en todas las

⁷ Consistente en aguardiente y cerveza; velas, veladoras y flores silvestres y cultivadas que se reparten en diversos puntos en la periferia del pueblo de La Trinitaria.

⁸ Carlos Lenkersdorf (1979: 164), traduce *jwawtik* por “sol, Dios, santo, sagrado”.

peregrinaciones con la respectiva limosna y *nichim* [ofrenda].⁹ Sin embargo, asistir a las romerías no es suficiente para contar con todos los favores. Los principales dijeron que para poder ayudar debían de ir ellos a los pueblos solicitantes para colocar cruces en los puntos cardinales y en otros espacios sagrados de cada uno de los ejidos porque sólo ellos saben el punto exacto en el cual deben las cruces quedar y la dirección hacia donde quedarían viendo, ya sea hacia la población o hacia las regiones de cultivo, o bien a otro lugar sagrado fuera del territorio local, como algunas cuevas conocidas sólo por los “meros vivos”, como morada de los rayos. Así, se dice, fue que los pueblos tojolabales comenzaron a participar en las romerías.

Por otra parte, si en un principio había que pedir la ayuda de los santos para que las lluvias cayeran sin exceso, con el tiempo fue necesario pedir “agua” porque las sequías empezaron a prolongarse; los ríos bajaron su caudal y los ojos de agua paulatinamente se fueron secando: los manantiales se fueron apagando.

El mito

Entre las imágenes del santoral católico que han contado con la devoción de los indígenas tojolabales, parece estar el Padre Eterno en el nivel superior horizontal. Se cuenta que al pasar por el antiguo pueblo de Zapaluta, al Padre Eterno le gustó el lugar y decidió quedarse ahí; mientras san Mateo decidió ir a fundar su santuario hasta el pueblo chuj de San Mateo Ixtatán, en Guatemala.

Aunque es muy escasa la información que hay sobre la aparición o llegada del Padre Eterno, sí sabemos que es un *Jwawtik* [patrón, padre] muy importante. Además, también los habitantes tzeltales de Zapaluta, y los descendientes de estos, son considerados como personas importantes porque son ellos los “meros vivos”, al igual que los sanbartoleños (tzotziles), los oxchuqueros (tzeltales) y los principales de San Mateo Ixtatán (chujes). No hay, en cambio, una imagen importante en el área tojolabal, ni principales considerados tan importantes como los de esos pueblos.

⁹ Ruz, op. cit., p. 223, anota que desde la época de las fincas, la asistencia numerosa de los indígenas tojolabales a las romerías ya se daba, alentados por los hacendados.

Se cuenta en muchas poblaciones tojolabales de los valles, los altos, las cañadas (*patwitzero*) y la montaña, que en una ocasión, los *tatametik* [ancianos] de estas regiones decidieron no estar más bajo las órdenes de los principales de La Trinitaria y organizarse solos para las peregrinaciones, separándose también de los comitecos y, por consiguiente, echándose de enemigos a los principales de San Bartolomé de Los Llanos, Jixil y Zapaluta, quienes se han mantenido coordinados entre sí para la celebración de sus imágenes. Entonces, al rebelarse los tojolabales pasando por alto la autoridad de los principales zapalutecos, éstos hablaron con sus homólogos de otros lugares y juntos decidieron castigar a los rebeldes tenidos como “menos vivos”. Para poner un castigo ejemplar, los principales hicieron tres promesas [peticiones, solicitudes] a san Miguel, san Mateo, san Bartolo, santo Tomás, El Señor del Trapiche, san Francisco (en Comitán), santa Margarita, terminando con el Padre Eterno. La “promesa” consistió en solicitar la mediación en esta disputa en donde, con tres visitas a cada una de las imágenes llevándoles sus velas, veladoras y flores como ofrenda, el castigo cayera sobre el pueblo de los rebeldes.

El castigo fue cumplido y entonces, en aquellas regiones y pueblos, la producción bajó, las lluvias dejaron de llegar y se secaron los cultivos de maíz y de frijol; las plantas de calabaza y tomatillo; en lugar de agua, les cayó una plaga de color negro que tenía la apariencia de cucarachas grandes o de chapulines [langostas], animales muy extraños y nunca antes vistos: por su abundancia y su capacidad depredadora parecían bajar del cielo o emerger de la Madre Tierra [*ñantik Lu'umk'inal*]. Aquellas grandes mazorcas de maíz que daba gusto cargarlas —recuerdan con nostalgia los tojolabales—, aquellos grandes elotes que bastaban uno solo para satisfacer el apetito del *altzil* o corazón, las inmensas cantidades de frijoles que se cultivaban, el tomate que hasta en las calles abundaba, la calabaza, el tomatillo y el chile, desaparecieron, y los pueblos lloraron de tristeza, de hambre y de angustia. Con nostalgia, aún recuerdan aquellos tiempos maravillosos cuando nuestra Madre Tierra daba en abundancia; cuando el frijol negro, el rojo, el vega, el blanco y el misto daban en cantidades increíbles, que obligaban a los agricultores a hacer gigantescas

bolsas uniendo cinco petates para cada una, mismas que en el tiempo de la abundancia se llamaron “pardo”.¹⁰

No queriendo los *tatametik* darse por vencidos, y sabedores ya de la causa del hambre amenazadora, acordaron en un principio visitar a santo Tomás, al Señor del Trapiche, a santa Margarita y a san Bartolo. No obstante, los que se hacían pasar por “principales” no lograban nada; la plaga seguía azotando las milpas; las lluvias no caían y los pueblos cada día más desesperados. ¿Pero, cómo pensaban estos *tatametik* volver a aquel tiempo, único en la región, para que nuestra Madre Tierra volviera a ser como antes, si eran “menos vivos” que aquellos que solicitaron el castigo? “Nada pudieron hacer”, dice un anciano tojolabal. Los “vivos”, las cabezas que descompusieron el lugar, aquellos que dijeron poder estar solos separándose de los “me-ros principales”, tomaron el acuerdo de que los comisarios de los ejidos fueran a pedir la ayuda de los principales zapalutecos; pedir perdón por la osadía de querer competir con ellos haciendo saber que, como antes, se someterían y que todo lo que hicieran sería siempre con el visto bueno de ellos; que seguirían con las peregrinaciones, que cumplirían con la limosna, las ofrendas y los presentes, pero que a cambio los ayudaran a recuperar la “gracia” de la Madre Tierra.

Los principales tzeltales de la antigua Zapaluta, con las reprimendas pertinentes, dijeron poder ayudar para que desapareciera la plaga, para que las lluvias llegaran y la Madre Tierra, paulatinamente, fuera concediendo su perdón. Se tenía que esperar que, con el tiempo, se volviera a cosechar en abundancia. Costaría trabajo, requeriría de sufrimiento y de muchas promesas; no obstante, si la solicitud de ayuda era hecha con el corazón, poco a poco el tiempo se iría componiendo.

Desde aquel intento, cuando la separación tojolabal fue declarada, los principales zapalutecos, como “principales supremos”, llegaron hasta la montaña en la cual se encuentra una de las cuevas de rayo más importante, localizada en el área tojolabal, al este de Comitán. Se dice que la cruz que allí se encuentra, la cual veía hacia San Bartolo, había sido cambiada de dirección por los “principales supremos”, hacia el norponiente, de tal modo que las lluvias no pasaran a las poblaciones rebeldes. Tiempo después, el principal de *Jixil*, quien se encar-

¹⁰ En aquellos tiempos de abundancia, así le les llamó los grandes recipientes hechos de petates de palma.

gaba de todos los devotos de las tierras altas tojolabales, decidió separarse de los zapalutecos y sanbartoleños; a este pueblo, como castigo, no sólo le fue impedida la lluvia sino que también se secó el río que desde antaño pasa por el pueblo; a pesar de ello, nunca quiso someterse. Enterró gallinas, guajolotes, cabezas enteras de res; rezó, quemó velas y veladoras pero nada pudo hacer y, batallando con devolver al pueblo lo perdido, le sorprendió la muerte, y aquello que en alguna vez fue río, desde hace mucho murió y ahora sólo queda una zanja ancha y profunda en la que ya nunca más volvió a correr el agua, a cosecharse el berro y a pescar.

Las romerías a las imágenes, según esta versión, se realizan para recuperar el estado perdido de bienestar, y los pueblos tojolabales aceptan la mediación de los principales zapalutecos para su relación con esas imágenes.

Los principales

Este relato, de caracteres míticos, debe ser explicado en relación con algunos otros aspectos de la visión del mundo tojolabal.

Los *vivos* y los *no vivos*

En la concepción del mundo indígena, la humanidad está formada por personas "vivas" y "no vivas"; estas últimas son personas comunes que tienen la cabeza de piedra. Ente los "vivos" se encuentran los buenos y los maléficos; los primeros se clasifican en una compleja jerarquía de "mayor" a "menor", y los segundos, son los catalogados como brujos y se clasifican también según la jerarquía mayor/menor. Son "mayores" en tanto sean capaces de echar el mal más extraño e incurable, o el más efectivo y rápido en causar la muerte al enemigo, o bien porque tienen la facultad de "echar muchas enfermedades", mientras que los "menores" sólo son capaces de causar dolores de cabeza y simples calenturas [fiebre].

Entre los "vivos" se encuentran unos que tienen que ver con el ritual agrícola y la salud. De éstos, están en el nivel superior los "principales mayores", los "vivos completos" que sólo se encuentran en Zapaluta, Carranza y Oxchuc, conocidos como "principales" [*krensepal*]

jumasa], “mayores” [*b’ankilal jumasa*] o “cabezas” [*olomal jumasa*]; enseguida, los “vivos menores” quienes tienen a su cargo dar las órdenes a los devotos de tan sólo una región, y de administrar el recorrido de los padres eternos. Posteriormente se encuentran los “hombres rayo”; quienes además de tener por casa a ciertas cuevas, resguardan el corazón o *altzil* de las cosas que allí se encuentran ocultas; van a otros lugares sagrados a robarse el corazón de otros productos y luchan contra los otros “hombres rayo” intrusos que pretenden hurtar el *altzil* [corazón] de las semillas; en los niveles más bajos, como una especie de auxiliares, se encuentran el hombre torbellino [*chakaxib’*], el hombre viento [*ik’*], el hombre remolino [*b’itus*] y el hombre arco iris [*k’intum*].

Por otra parte, los “vivos completos” son todo y pueden todo; tienen la capacidad de hablar con los *Jwawtik* y las *Jxeptik*, son entonces los mediadores, diciéndoles qué es lo que los pueblos devotos necesitan; o qué es lo que ellos quieren para aquellos que no se someten. Rezan y lo hacen en un “idioma” que sólo ellos saben qué quiere decir, una lengua especial que únicamente los vivos conocen y entienden: el lenguaje de la ceremonia ritual que hace posible la comunicación con los dioses.

Los espacios sagrados

Los lugares sagrados, son las parroquias, los cerros —como las dos montañas en Carranza (volcanes para algunas poblaciones tojolabales)—,¹¹ las cuevas, las ruinas y los ojos de agua. El espacio en el que se localizan estos lugares abarca áreas y regiones que, al parecer, sólo los “meros vivos” saben su dimensión, porque son ellos quienes se encargan de señalar los puntos específicos para las ceremonias interétnicas, y los espacios sagrados y concretos que cada pueblo debe tener dentro de su delimitación territorial.

Entre los primeros lugares sagrados se encuentran los templos de santo Tomás (Oxchuc), en territorio tzeltal, de san Bartolomé (Carranza), en territorio tzotzil, la del Padre Eterno (La Trinitaria, antes Zapaluta, un pueblo en donde se habló tzeltal y coxoh), y el de

¹¹ Seguramente se refieren a los “...pintorescos cerros de Mispilla” (Mullerried, Federico K. G, 1982: 109).

san Mateo (una población de hablantes de chuj en Guatemala). En todo el espacio que abarcan estos pueblos existen también las cuevas en donde los “hombres rayo principales” se reúnen, además de los lugares sagrados con que cada pueblo cuenta, como es el caso de los manantiales, las cuevas, los cerros, los cuatro puntos cardinales¹² y las áreas de cultivo.

Las romerías más importantes se hacen a las cuatro parroquias señaladas, cerca de los días en que se celebra a sus patronos, previos a la época de lluvias.¹³ Cada comunidad, cada pueblo y cada lugar tiene, a lo largo del camino que ha de recorrer en uno, dos, tres o hasta seis días —como el caso de la visita a san Mateo—, puntos sagrados en los cuales los peregrinos deben persignarse, dejar velas encendidas y plantas silvestres; mientras que en otros, señalados con piedras amontonadas, cortan ramas de árboles con las cuales se pegan en las extremidades y espalda frente a las piedras amontonadas para que el cansancio no venza al cuerpo, o para que los males, como “el aire”, se queden ahí y el cuerpo encuentre alivio.¹⁴ Si bien las piedras amontonadas son para aliviar los pies del cansancio, se encuentran otros puntos en los cuales no existe señalamiento alguno para iniciar o terminar una etapa durante el camino de ida y de regreso. En esos puntos, los peregrinos se detienen, se hincan, persignan, rezan, besan la tierra; “desvisten” las banderas y las vuelven a “vestir” en puntos donde el extraño, y quizá los “no vivos” también, tan sólo imitan, escuchan, observan y obedecen tal vez suponiendo que la señal es la rama que se encuentra junto, es el árbol, es la piedra, o que es la posición del *Jwawtik K'a'uj* [Padre Sol] quien indica cuándo terminar o iniciar un rito. Sin embargo, para todos los “cabeza de piedra”, son sólo los “vivos” quienes saben qué hay en cada punto y en cada lugar.

¹² Estos muchas veces coinciden con las cruces colocadas en las afueras de las poblaciones, las que tienen la tarea de cuidar y evitar que en las noches entren los brujos de otros pueblos a dañar a los pobladores mientras duermen.

¹³ Ruz, op.cit.: 223.

¹⁴ Durante el día de camino para llegar al santuario del Cristo de Las Tres Caídas, en el rancho Nuestra Señora, del municipio de La Trinitaria, el principal dijo a las personas que debían de cortar dos ramas necesariamente porque son dos extremidades inferiores (piernas), de lo contrario, el ritual no sería efectivo.

El santoral católico en el k'u'anel

Es sabido que durante la Colonia, las deidades indígenas comenzaron a ser reemplazadas por imágenes cristianas y que, paulatinamente, las ideas religiosas nativas e hispanas se fueron mezclando y, en otros casos, el santoral católico fue desplazando las imágenes precolumbinas. Sin embargo, esto no quiere decir que la concepción del mundo, respecto a esta relación de hombres y dioses, haya sido sustituida. Más bien, parece que ha habido, durante más de 500 años, procesos de reelaboración de estas concepciones, lo cual puede haber permitido a los pueblos indígenas y a los hablantes del español sobrevivir y continuar. Así, algunas de las imágenes católicas están relacionadas con los espacios sagrados y con las fuerzas de la naturaleza, como el caso de san Mateo de quien se dice ser el “dueño del rayo”, en tanto que san Miguel es el rayo mismo.

En estos pueblos, para tener buenas cosechas, salud y protección de las deidades, se realizan ceremonias “peculiares” que, ante los ojos del cristianismo católico y protestante actual, como desde el inicio de la evangelización, son paganas o contrarias a las normas de esas iglesias.

Así, en esta mezcla y reelaboración de las ideas, encontramos las ceremonias religiosas llamadas “romería” en español, y *k'u'anel* en tojolabal. En la región que nos interesa, los devotos tienen en un lugar privilegiado a algunos “santos católicos”, especialmente a los que han sido señalados líneas arriba. Sin embargo, siendo la romería al Padre Eterno en lo que más hemos trabajado hasta el momento, recrearemos esta peregrinación que en su honor se ha estado realizando tanto por tojolabales como por hablantes del español.

Del Padre Eterno, como imagen importante en la región, existen cinco réplicas en bulto, cinco “hermanos” de quienes, el mayor, es el del templo parroquial de La Trinitaria, por ser el primero en haber llegado a la antigua Zapaluta. Así, a esta imagen le ha correspondido quedarse en la parroquia, mientras que las cuatro restantes deben, durante un año, salir y recorrer las poblaciones devotas para que junten la limosna. Es hasta el primer día del novenario que esas imágenes menores vuelven al santuario para estar en las nueve noches de novena y el “mero día” con el hermano mayor. Transcurridos quince

días después de la fiesta principal son recogidos nuevamente por los encargados para recorrer el camino ya conocido.¹⁵

En 1998, la “peregrinación” o “entrada de flores” llegó al pueblo de La Trinitaria el 29 de mayo; el domingo 21 de junio (23 días después [15 días transcurridos del mero día, que en ese año cayó el 6 de junio]), los encargados y responsables de vigilar el recorrido y de regresar los hermanos Padre Eterno, a través de la “romería” en el día en que inicia la novena, llegan de nueva cuenta a recogerlos para que inicien el recorrido acostumbrado.

Siguiendo el orden de “mayor” a “menor”, mientras que le hermano mayor se queda en la parroquia de La Trinitaria, los demás salen a peregrinar durante un año tocándole el segundo recorrer parte de Comitán y Las Margaritas; el tercero, algunas poblaciones de Zapaluta y Comitán; el cuarto se va hacia La Independencia; y el quinto, el menor de todos, inicia su recorrido desde los límites de éste municipio para posteriormente llegar al municipio de Las Margaritas.¹⁶

Organización de la romería

Los encargados de vigilar el recorrido de los “padres eternos” y de llevarlos a La Trinitaria a visitar y estar en su día, junto con su hermano mayor en el santuario, aunque son también llamados “principales”, fungen como una especie de ayudantes de los “meros principales de Zapaluta”. Llegado el tiempo de llevar los *Jwawtik jumasa* al santuario principal, por órdenes de los “meros principales”, los “encargados” mandan a avisar a todas las poblaciones aún participantes enterándolas del día de la fiesta llamada *och nichim* o “entrada de flores”.

Los tojolabales, enterados, entran por dos vías; los del valle, somontano y montaña salen de sus lugares y hacen el primer descanso en la cabecera municipal de Las Margaritas, conocidos por los hispa-

¹⁵ Doña Isaura, comunicación personal, oriunda de La Trinitaria y esposa del actual presidente para la organización de las romerías administradas por los principales de La Trinitaria.

¹⁶ El que llega al municipio de Las Margaritas, inicia su recorrido en el municipio de La Independencia comenzando en Guadalupe Quistaj, Rosarito, Quistajito, Unión Victoria, La Zeta, San José Obrero (y poblaciones vecinas), Agua Prieta, Linda Vista, San José Las Palmas, Pisantón, Choyoja', Ya'al Kok, Ranchería La Esperanza, ejido Nueva Esperanza, Espíritu Santo, Nuevo Paisaje, La Libertad, Nicaragua, san Mateo Veracruz, Jalisco, Saltillo, Gabino Vazquez, San Antonio Venecia, Francisco I. Madero y El Encanto.

nohablantes que participan como “los montañeros”. Un segundo grupo viene de las Tierras Altas (hasta poblaciones del municipio de Altamirano) el cual se hospeda en Comitán y, al siguiente día, se reúne con los comitecos en el barrio de La Pila; este segundo grupo, en la mañana, sale con el mayor de los “padres eternos” peregrinos partiendo de la parroquia de San Caralampio, grupo que es mucho mayor que los montañeros. Estos —los de la montaña— se reúnen en Quistaj [*K'istaj*], ya en La Independencia, para continuar el camino hasta llegar a Cruz del Milagro, punto previo a la parroquia del *Jwawtik* Padre Eterno, a las afueras de La Trinitaria (Zapaluta). El tercer grupo sale entre los límites de La Trinitaria con Comitán, y el cuarto, del ejido El Rosario, en territorio de La Independencia, entrando por el Este.

Cada población que asiste lleva su limosna y sus ofrendas consistentes en velas, veladoras, flores cultivadas y silvestres. También llevan sus banderas blancas (las mayores), rojas y moradas (las menores) cargadas por los alféreces, los tambores y flauteros, los de la guitarra y el violín, además de llevar un presente a los “meros principales” consistente en aguardiente y cerveza; en tanto que las personas asistentes, de manera individual, llegan también con las mismas ofrendas (velas, veladoras y flores silvestres [*yech gayina, tz'enen, ch'ib'*]) como presentes familiares para el *Jwawtik*.

Las ofrendas y presentes en nombre de las poblaciones, después de toda la ceremonia en la parroquia de La Trinitaria en el día de la llegada, son llevadas y entregadas en casa del presidente de las romerías. Depositadas las ofrendas enfrente del altar doméstico de la casa del presidente, son presentadas al rezador quien las recibe y posteriormente las reparte para las cruces en los alrededores y para parroquias como la de San Sebastián, la de Guadalupe, entre otras, del mismo lugar.

El Padre Eterno: organización y participación

La fiesta del Padre Eterno comienza con la entrada de flores que indígenas y mestizos llevan a cabo en fechas que dependen del Domingo de Pascua y de Resurrección. Sesenta días después del Domingo de Resurrección, que es siempre un viernes (sic), los principales que dirigen a las comunidades asistentes, arriban a Cruz del Milagro

con sus respectivos grupos marcando con la “entrada de flores” el inicio del novenario, el día principal para los peregrinos. En cambio, para los de la “tierra fría”, como Juncaná, es el sábado siguiente, en tanto que para los mestizos la fiesta es la feria, la coronación de la reina y los bailes, sin que esto quiera decir que no participan en la misa de las nueve noches. El mero día del santo patrono, el Padre Eterno, es en domingo, nueve días después de la entrada de flores, fecha que para los peregrinos al parecer no es relevante más que para hacer las compras de ropa, juguetes y trastos de cocina en los puestos de tiendas de La Trinitaria, mientras que para los habitantes de la cabecera, quienes no participan en la romería, ésta es una actividad llena de ritos que no obedecen a las normas de la Iglesia Católica, es propia de los *junitos*, es decir, los tojolabales.

Finalmente, a pesar de que la imagen corresponde a la Santísima Trinidad, los peregrinos, personas que llegan en grupos organizados con sus ofrendas, banderas, tambores y payasos [*kojes*], encabezados por los principales, no hablan de la Santísima Trinidad; no hablan de ella. A quien se lleva cargando desde muy lejos es al Padre Eterno y a él se le va a venerar porque él es el *Jwawtik* Dios remitiéndose a él los hispanoparlantes que presencian la llegada de los peregrinos como “mi padre”, “mi padrecito”, admirados posiblemente por la cantidad de flores que los adornan, o porque a pesar de las tempestades, los *Jwawtik* han llegado bien a la casa, al santuario que año con año visita.

Romerías e intercambios rituales en Chiapas

Como podemos darnos cuenta, hay una relación muy estrecha entre la romería y la narración sobre el tiempo en que se rebelaron los principales tojolabales. Algunas notas acerca de la cosmovisión tojolabal, y en particular sobre el espacio sagrado y la jerarquía “vivos/no vivos”, permiten entender esa relación entre ritual y tradición oral (rito-mito).

Una comparación con otros casos fuera del área citada, finalmente, podría permitir examinar otros aspectos de estas prácticas religiosas. Para ello se utilizará el trabajo de Ochiai sobre el intercambio ritual en los Altos de Chiapas.

- 1° En primer término la cosmovisión tojolabal tiene muchos aspectos semejantes con la descrita por Ochiai para los tzotziles, a la vez que el mito sobre la aparición de la imagen es también semejante: el santo elige el lugar para vivir. Las imágenes están asimismo vinculadas como "hermanos", y se jerarquizan según el principio de mayor/menor.
- 2° Por otra parte, Ochiai, quien realizó su trabajo principalmente en San Andrés Larráinzar, hace una distribución entre peregrinaciones e intercambio ritual; la primera, cuando la imagen está en un lugar y los devotos se desplazan para visitarla; en tanto que la segunda, cuando las imágenes se desplazan a visitar a otras.

Sin embargo, el caso aquí presentado parece ubicarse en un punto intermedio, puesto que a pesar de ser una peregrinación a un santuario, hay imágenes que en sus nichos son trasladadas en la espalda de los devotos para que visiten al hermano mayor. En este sentido esta romería se parece más al caso de Ixtacomitán que éste autor describe en su trabajo.

- 3° Finalmente, las romerías en el área tojolabal, las más importantes, parecen reconstruir el espacio sagrado y las relaciones entre los pueblos según una jerarquía, en la cual los tojolabales aparecen subordinados a los "vivos" de los pueblos en donde se encuentran las imágenes. Los vivos zapalutecos son intermediarios, son los "vivos por excelencia" en estos ritos para los habitantes de los pueblos agrícolas de la zona y ante los santos o imágenes poderosas. Tanto el ritual como el mito parecen entonces reafirmar el orden sirviendo como ritos superestructurantes, a diferencia de los desestructurantes, como el carnaval que describe Ochiai. No obstante, podría ser que las romerías tienen en otro momento un carácter doble de desestructurantes a superestructurantes, en las etapas del trayecto en donde se rompe el orden preestablecido. Se dice, por ejemplo, que durante las romerías, en las noches que se pasaban en la montaña, había ruptura de ciertas prescripciones sobre el intercambio sexual (cosa que al parecer ya no ocurre actualmente). Ese parece ser también, en el siglo pasado, el caso de las romerías que

se hacían a San Bartolo desde Socoltenago,¹⁷ citado por Ochiai en su estudio, sin que el autor profundizara en las quejas de los sacerdotes por el consumo de alcohol, el gasto y las cosas que pasaban durante las noches de romería.

De todas formas, en la actualidad, esta romería al Padre Eterno, al igual que las otras, parece reconstruir la jerarquía y el espacio sagrados, reestableciendo el papel mediador de los principales chujes, tzeltales y tzotziles frente a los tojolabales. Así, a diferencia del intercambio de santos que estudia Ochiai, en este caso el intercambio ritual-romería se da de manera desigual y jerárquica, en una relación de subordinación.

¹⁷ Ochiai, Kazuyasu, 1985: 157.

Referencias bibliográficas

Gómez Hernández, Antonio.

- 1996 "El *Lu'umk'in*al o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los "vivos" y los "cabeza de piedra" en el espacio terrestre", en *Anuario de Estudios Indígenas VI*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

Lenkersdorf, Carlos.

- 1979 *B'omak'umal tojol ab'al-kastiya*. Diccionario tojolabal-español, Vol. 1, México: Editorial Nuestro Tiempo.

Mullerried, Federico K. G.

- 1982 *Geología de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Gobierno del Estado, Segunda edición.

Ruz, Mario Humberto.

- 1983 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. I, México, D.F: Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM.

-
- 1983 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. II, México, D.F: Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM.

-
- 1997 "La familia divina: Imaginario hagiográfico en el mundo maya", en Nelly Sigaut (editora), *La Iglesia Católica en México*, México: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación.

Ochiai, Kazuyasu.

- 1985 *Cuando los santos vienen marchando. Rituales públicos intercomunitarios tzotziles*, Serie monografías No. 3, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Centro de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

LOS VALLES CENTRALES DURANTE LA COLONIA. REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA

MARÍA ELENA FERNÁNDEZ GALÁN RODRÍGUEZ

Este artículo es parte de un trabajo más amplio de fuentes publicadas sobre los Valles Centrales de Chiapas. En un primer artículo acerca del periodo prehispánico, se precisaron lo que consideramos los límites de la región cultural de los valles centrales (Toledo 1998: 371 y Fernández Galán 1998: 383).

La región de los Valles Centrales de Chiapas está ubicada en una extensa zona geográfica denominada por los geógrafos Depresión Central, ésta limita al sur y al oeste con las montañas de la Sierra Madre y al Norte y al Este con las montañas de Los Altos, por el Sur llega al borde de la frontera con Guatemala y al Oeste y Norte con la frontera del Estado de Oaxaca. También se le ha llamado a esta parte de Chiapas “tierra caliente” o “tierras bajas” en contraste con la parte montañosa y tierras frías vecinas.

El río principal que recorre este territorio es el ahora llamado Grijalva, anteriormente conocido con los nombres de Río Grande, Río de Chiapa, o Río La Canoa. Este río nace en Guatemala y llega al Golfo de México, nutriéndose de los arroyos y ríos llegados de las montañas que circundan la Depresión. La importancia del río Grande ha sido observada desde antaño por los viajeros que han cruzado por el como podemos apreciar en este comentario:

El río que es tan útil al valle y tanto contribuye a la abundancia de que allí se goza, causa también muchos desastres, porque los niños y los potros y terneros que se acercan a la orilla suelen ser víctimas de los cocodrilos, numerosos en aquel río y muy aficionados a la carne, que comen con harta frecuencia.

Gage, 1946:149

El clima de esta región es tropical seco. Las lluvias son menos abundantes que en otras regiones de Chiapas. La vegetación la constituyen arbustos propios de las sabanas y árboles tropicales y muchas mimosas. En primavera es notorio el colorido rojo, rosa y amarillo de los árboles. En otros tiempos hubo tigres, venados, jabalíes, dantas, y otros animales de los que ahora quedan muy pocos, y sólo en reservas naturales como El Ocote. Es una de las regiones menos accidentadas del estado.

Tres geógrafos alemanes, haciendo los contrastes entre las regiones de Chiapas, ofrecen una descripción muy completa de la región de los Valles Centrales. Las precisas observaciones geológicas de Mulleried nos hablan, entre otros puntos, que los suelos de esta región son extensiones de tierra de color gris con carbón de calcio, arcilla y arena. Por su parte Weibel, en sus amenas notas sobre el paisaje y sus transformaciones, considera que estos suelos son las tierras de más antigua formación de Chiapas (Weibel, 1946: 103). Por último el a través de varias obras, Helbig nos hace una extensa descripción de la geografía de la región, abarcando aspectos geológicos, de vegetación, de clima y población.

No ha sido trabajo solamente de geógrafos las consideraciones del medio ambiente, Juan Pedro Viquiera ha realizado un interesante trabajo sobre las diferentes divisiones que ha sufrido Chiapas a través de los tiempos. Nos presenta una subdivisión para la Depresión Central de una manera muy clara por lo que nos podemos dar cuenta del aspecto fisiográfico de esta parte de Chiapas.

La Depresión Central se forma con estos 5 paisajes, conocidos de esta manera en la época colonial: los Valles Coxoh, Pie de Monte Cabil, los Llanos de Comitán, la Hondonada de Copanaguastla, las Terrazas de Socoltenango, en cuanto a las subregiones que comprenden lo que llamamos en este traba-

jo Valles Centrales son las siguientes: Barrancas y Lomerios de Acala, Chiapa y la Cuenca de Tuxtla, Las Llanuras de Suchiapa y el Valle de Xiquipilas (Viqueira, 1997)¹.

El panorama natural de los valles centrales se transformó por la presencia del hombre desde la época prehispánica con la introducción de la agricultura; pero sufrió cambios drásticos a la llegada de los europeos con la introducción de nuevas técnicas de cultivo, del ganado vacuno y equino, de frutales y nuevos cultivos como la caña de azúcar. Por otro lado disminuyó notablemente la población debido a las nuevas enfermedades, las presiones de guerra, conquista y colonización y creación de centros urbanos con la redistribución de la población en el territorio, entre muchos puntos, cambiaron drásticamente el paisaje de los valles centrales.

Se cuenta con fuentes de información de primera mano para el período colonial en Chiapas. Están los documentos de los Archivos General de Indias, General de Centroamérica, Histórico Diocesano etc. Como fuentes secundarias tenemos un gran número de libros y artículos que se encuentran en las diversas bibliotecas nacionales y extranjeras, que sin embargo no abarcan muchos aspectos de la vida y la historia durante la colonia en los valles centrales

La conquista, el siglo de contacto

Tenemos los relatos de los cronistas españoles, como Bernal Díaz del Castillo testigo ocular de la conquista², Los dominicos fray Antonio de Remesal y fray Francisco Ximénez quienes vivieron en Chiapas en los siglos XVII y XVIII, estos frailes relataron la historia de la orden de Santo Domingo en Chiapas³; Entre los testimonios indígenas de esta época contamos con el trabajo de Mario Ruz sobre una

¹ Juan Pedro Viqueira parte de la noción de región como el punto de referencia en que los fenómenos sociales adquieren una dimensión significativa, los espacios sociales como resultado de complejos procesos políticos y culturales, muchas veces en contraposición para transformar las realidades anteriores (Viqueira 1997:13)

² El primer cronista de Chiapas es Bernal Díaz del Castillo, termina de escribir sus memorias en 1568, quien nos da una amplia y amena descripción de la conquista de la que el mismo formó parte como soldado, en su obra La verdadera historia de la Conquista de la Nueva España.

³ Antonio de Remesal, fraile dominico que vivió y escribió cerca de 1609 y se interesó por describir los acontecimientos sucedidos en Guatemala y Chiapas; Francisco Ximenez, también fraile dominico quien nos da una amplia descripción de la Colonia, añadiendo datos a Remesal.

probanza de méritos indígenas, Zinacantan, 1621 y las mencionadas por Jan de Vos: en La batalla del Sumidero.

Según las crónicas mencionadas la conquista se emprendió desde el norte y desde el sur. Luis de Marín encabezó la primera incursión en 1524 frente a un grupo venido de Coatzacoalcos, villa recién fundada con el nombre Espíritu Santo. Pasaron por tierras de zoques y llegaron a territorio de los chiapanecas quienes presentaron resistencia. A finales de 1527 un segundo grupo encabezado por Pedro Portocarrero llegó desde Guatemala, conquistando la zona sur de Chiapas. Un tercer grupo, al mando de Luis de Mazariegos, llegó también por la región habitada por zoques y chiapanecas y logró conquistarlos. Portocarrero se inconformó con la llegada de Mazariegos por lo que hubo un enfrentamiento entre ambos terminando con la retirada de Portocarrero. En 1528 Mazariegos funda la villa de Chiapa. El capítulo más conocido de este momento fue la famosa batalla del Sumidero donde los chiapanecas demuestran una gran heroicidad a la hora de enfrentarse a Mazariegos. Este episodio dió origen a una leyenda donde se funda el escudo de Chiapas. Bernal Díaz nos hace un extenso relato de la batalla:

Los de Chiapa, además de luchar con todos los efectivos bélicos a su alcance, invocaron la ayuda de los dioses por medio de procedimientos mágicos, tal como enviar entre los combatientes a una sacerdotisa que portaba las imágenes divinas, la que murió descuartizada en la violencia del encuentro.

(Bernal Díaz, 1966: 390).

Es posible que los zoques que vivían bajo la opresión de los chiapanecas vieran la llegada de los españoles como una oportunidad para liberarse de ellos, contribuyendo así con Mazariegos a la conquista.

Para aclarar esta época de la invasión transcribimos algunas anotaciones de Jan de Vos presentadas cronológicamente en su libro *Los enredos de Remesal*.⁴

⁴ Entre los trabajos aclaratorios sobre la conquista contamos con el estudio de Jan de Vos quien revisa a Herrera y coteja documentos de archivo con la versión de Bernal Díaz, recurriendo también a los estudios de Berlin (1981) y de Flores (1973).

Cronología de la conquista

Junio de 1522

Gonzalo de Sandoval funda la villa del Espíritu Santo en la rivera del Coatzacoalcos y reparte entre los españoles a indios de las provincias comarcanas, entre ellas las de los zoques, chiapanecas y quelenes (Díaz del Castillo, en De Vos, 1992:186).

Otoño de 1522

Todas las provincias encomendadas a los vecinos del Espíritu Santo se rebelan, entre ellas zoques, chiapanecas y quelenes (Díaz del Castillo, 1966).

Verano 1523

Españoles del Soconusco informan a Cortés que algunas provincias, incluso la de Chiapa, se han rebelado. Luis de Marín pide ayuda a Cortés para pacificar a los rebeldes y éste recibe orden de fundar una villa en Chiapan.

Cuaresma de 1524

Luis de Marín sale de Espíritu Santo y atraviesa la provincia rebelde de los zoques, abriendo caminos nuevos río arriba (Díaz del Castillo, 1966).

Marzo de 1524

Luis de Marín libra tres batallas contra los Chiapa y toma por asalto su ciudad. Los zoques y toztilen se someten (Díaz del Castillo, 1966).

Abril de 1524

Los conquistadores regresan a Espíritu Santo recorriendo nuevamente tierras zoques.

1524 el pueblo de Chiapan fue encomendado a Alonso de Grado antiguo tesorero del ejército de Cortés (Lenkesrdorf, 1993: 97).

Primavera de 1527

Juan Enriquez de Guzmán va a la conquista de Chiapa y se presentan quejas por los robos que perpetra en la provincia.

Diciembre de 1527.

Carlos I nombra a Pedro de Alvarado gobernador y capitán general de Guatemala y la tierras de Chiapa, Cinacantlán, Tequepan Poyomatlán, Alcalá y de todas las demás a ellas anexo (De Vos, 1992: 197).

Enero de 1528.

Pedro de Guzmán alcalde de Espíritu Santo, pasa por los pueblos zoques y quelene cobrando tributo, lleva 30 españoles y regresa con 800 o 900 esclavos zoques y tzotziles (De Vos, 1992: 197).

febrero de 1528

Diego de Mazariegos llega a Chiapa desde Tehuantepec. En Xiquipilas recibe comitiva de indios zinacantecos que ofrecen acompañarlo, Llegando a Chiapan son recibidos en paz. (*Probanza de méritos de Zinacantán* De Vos, 1992: 198).

Marzo de 1528

Mazariegos se instala en la orilla del río Chiapa, a una legua de la ciudad de los chiapanecas. Aquí funda una villa instalando el primer ayuntamiento y realizando, la primera junta de cabildo nombrando funcionarios. Se invita a los pobladores a inscribirse como vecinos, de los 46 españoles que se registran (Remesal en De Vos, 1992: 198).

Marzo de 1528

Al día siguiente de fundada la villa real de Chiapa, Mazariegos decide trasladar la villa a Jovel, lugar menos incómodo (más fresco y sin mosquitos).

Marzo 31 de 1528

Alonso de Estrada manda cartas a favor de Mazariegos ordenando que tanto los de Coatzacoalcos como los de Guatemala se retiren, ratificando a Mazariegos como teniente de gobernador de Chiapas y Los Llanos (Remesal en De Vos, 1992: 200).

De 1528 a 1532 rebelión de 4 años de los chiapanecas juntamente con otros pueblos sojuzgados, vencidos finalmente por Baltazar Guerra (Lenkersdorf, 1993: 308).

Feb 1529

Los pueblos de Chiapas se rebelan contra el gobierno de Mazariegos, a excepción de Ostuta y Copanaguastla (De Vos, 1992: 204).

1529 Juan Enriquez, juez de residencia, quita la encomienda a Diego de Mazariegos de la villa de Chiapa de los Indios.

Abril de 1530

Pedro de Alvarado presenta su nombramiento de gobernador y capitán general de Guatemala, Chiapan, Zinacantán, Tecpam, Acala y otras provincias comarcanas. Nombra Alvarado a Francisco Cortés de Velasco como teniente de gobernador con derecho a la encomienda de Chiapa (De Vos, 1992: 209).

1532 Motín contra Baltazar Guerra, gobernador de Chiapa

1533 Se vuelven a sublevar los indígenas contra Guerra encabezados por su principal Sanguiemé y 120 nobles; otra parte apoyó a los españoles encabezados por Diego Nocayola, los españoles vencieron y ejecutaron a los rebeldes. (De Vos, 1992).

1531 Chiapas se incorpora a la Capitanía General de Guatemala bajo el mando de Alvarado.

1547 Alzamiento general en Chiapas.

La colonización: resistencia y adaptación

La llegada de los españoles a este territorio dio lugar a una serie de transformaciones en la vida política y privada de los naturales. Se introducen nuevas formas de control como la encomienda, el repartimiento, la nueva religión, nuevas formas de tributo y cambios en el patrón de asentamiento. Las respuestas a estas imposiciones fueron de índole diversa. Desde un principio hubo enfrentamientos, motines, y batallas con gran desventaja para los zoques y chiapanecas. Además de estas respuestas violentas se dio otro tipo de resistencia: la aceptación aparente de las nuevas instituciones y la oposición de manera velada. Una visión general de la historia de la colonia en Chiapas nos la presentan varios autores como Trens, De Vos, Lenkersdorf, León, Ruz, Viqueira, García de León a través de diferentes e interesantes estudios, de quienes ya hemos mencionado algunos trabajos.

Por su parte los indígenas lograron conservar por mucho tiempo, sus lenguas y parte de su cultura, su alimentación, artesanías, técnicas agrícolas, manteniendo a pesar de los españoles, sus rituales antiguos.

Es en esta región de los valles centrales donde se presentan las primeras manifestaciones de descontento, si bien no fueron las más famosas rebeliones, surgieron movimientos en contra del gobierno impuesto. Las autoridades españolas buscaron aliados entre los nobles, concediéndoles cargos y privilegios, dividiendo así a la población como consta en los dos ejemplos de resistencia en Chiapa. Desde el principio de la conquista Sanguiemé, noble de Chiapa, aconsejó a sus vecinos que no pagasen el tributo, acción que fue ofuscada por otro noble chiapaneca Diego de Nocayola, quien lo mandó aprehender y ahorcar (Ruz, 1995: 47)

De nuevo surge otra inconformidad esta vez promovida por los frailes dominicos, quienes en 1547 organizaron a los indios por las diferencias entre encomenderos y frailes, aconsejándoles que se liberaran de la explotación de los encomenderos: Pedro Noti cacique de Chiapa, que había sido depuesto como gobernador y exiliado, propuso dejar de proveer de los productos de la tierra y los servicios personales a los españoles. De nuevo otro noble chiapaneca Juan Atonal, descubrió la conspiración y participó con los españoles para controlar a los indios (De Vos, 1995: 138).

Para este periodo de mala colonia contamos con las crónicas de Remesal y Ximenez quienes nos dan una visión particular de los hechos, partiendo de la historia de la Provincia de San Vicente en Chiapas y Guatemala. Que narra la historia en torno a la evangelización.

Entre los muchos dominicos que llegaron a Chiapas uno de los primeros en darnos noticias de la región es Fray Tomás De la Torre, compañero de fray Bartolomé, quien visita la región en 1546, esta relación está descrita por Ximenez, en su obra Historia de la provincia de San Vicente, nos habla del espacio físico del río, de la recién fundada Chiapa, de las vestimentas y fiestas de los indígenas, entre muchos detalles de los valles centrales.

También en septiembre de 1586 el franciscano fray Alonso Ponce realiza un viaje a Chiapa y nos describe con detalle las villas de Chiapa y de Tuxtla, pasa por Xiquipila la Grande y nos ofrece sus comentarios sobre la región.

En 1690 José de Scals realiza una visita oficial a la Provincia de Chiapa, pasa por Tuxtla y otros lugares aledaños y al darse cuenta de la situación en que vivían los naturales quienes sufrían continuamente de extorsiones por parte de las autoridades, escribe una carta al Obispo Nuñez de la Vega para que ponga remedio a la injusticia y también expide unas ordenanzas tratando de mejorar las condiciones de los indígenas (León y Ruz, 1988: 227)

Las siguientes manifestaciones en contra de las autoridades nos han sido descritas y analizadas por autores contemporáneos como McLeod; la resistencia que se ha venido dando desde el principio de la conquista contra los españoles es manifestada una vez más en Tuxtla con el famoso motín de los zoques contra el gobierno colonial en esta época de intereses encontrados, de abusos de autoridad de los alcaldes codiciosos.

Existe una carta de 1689 donde los indígenas de Tuxtla se quejan a la Audiencia de Guatemala, de las opresiones de las autoridades, esta carta que recibió respuesta favorable para los zoques nunca fue ejecutada por el alcalde Mayor Maisterra. Esto dio motivo a que el pueblo de Tuxtla se amotinara contra su gobernador indio y las otras autoridades, quienes seguían exigiendo demasiado tributo y cargas imposibles de aceptar a pesar de las ordenes recibidas después de su primer queja. En 1693 se presentaron de nuevo al Alcalde Mayor Maisterra quejas contra Pablo Hernández gobernador indio de Tuxtla por el cobro ilegal y exagerado del tributo, y no habiendo recibido respuesta, el Alcalde fue atacado por la multitud con piedras perdiendo la vida, junto con Pablo Hernández el gobernador indio y Nicolás de Trejo alguacil de origen español.

La rebelión es reprimida castigando exagerada y severamente a los culpables. MacLeod nos presenta un análisis de esta rebelión, interpretando esta represión como resultado de los tiempos de conflicto entre los gobernantes por la disputa de la economía indígena y los excedentes los cuales diferentes autoridades querían monopolizar. (MacLeod, 1995: 101)

Tal parece que los habitantes de Chiapa apoyaron a las autoridades españolas contra los tuxtlecos, manifestando así la rivalidad entre las dos ciudades, porque Chiapa iba poco a poco perdiendo la importancia que tenía desde antes de la conquista, tomando lentamente Tuxtla la delantera entre las ciudades de los Valles Centrales.

En otra villa de los valles centrales, durante la época colonial, aconteció otro alzamiento, en Ocozocuahtla, el cual ha sido narrado por un historiador chiapaneco: don Fernando Castañón, en este motín se refleja la resistencia de los naturales contra las imposiciones culturales y la defensa de las tradiciones antiguas.

Don Fernando Castañón nos narra como en 1722 el pueblo de Ocozocuahtla se levanta contra el cura Sebastián de Grijalva, en Copainalá quien tenía una ceiba en su casa que estaba perjudicando la construcción, por lo que mandó derribarla. Este hecho acarreó la furia popular por lo que tomó la decisión de no tirar el árbol, no sin aprovechar la ocasión de predicar contra el culto a la ceibas, dando pie para que un mulato llamado José de España iniciara un tumulto en contra del cura (Castañón 1979).

Estos motines transcurren en épocas de terribles malestares como malas cosechas, epidemias de viruela y otras calamidades que llevaron aunadas a las condiciones de miseria y arbitrariedades en que vivían los naturales los llevaron a rebelarse en contra de las imposiciones del régimen español, se sabe por ejemplo que Tuxtla, Chiapa y Ocozocuahtla sufrieron la plaga de langosta, desbordamiento de ríos, sequías, etc.

Por otro lado las autoridades religiosas tenían una manera diferente de las autoridades civiles, de controlar las costumbres de los indígenas pero tampoco se quedaban atrás en exigencias y represiones.

Todavía hasta fines del siglo XVI los chiapanecas adoraban al dios Nandadá dios del Agua, en El Sumidero, como este caso se repetía continuamente en la región, representó un serio problema para la evangelización.

Dolores Aramoni nos explica a través de su libro *Los refugios de lo sagrado* (1992), algunas de las formas de defensa que los indígenas zoques y chiapanecas tomaron para defender su tradición.

La organización de los religiosos se formaba con los prioratos, las doctrinas y los curatos. Los dominicos fueron los primeros evangelizadores en Chiapas. Llegaron en 1545 y de Ciudad Real donde al ser mal recibidos se trasladan a Chiapa, fundan el primer convento y ponen la primera piedra de la iglesia de Santo Domingo. Los frailes tomaron mucho empeño en dar a conocer el evangelio y aprendieron las lenguas del lugar: fray Pedro de Calvo aprendió el chiapaneca,

fray Alonso de Villalba el zoque. En 1576 el convento de Chiapa es elevado a priorato quedando Fray Pedro Barrientos a cargo de varios pueblos de los valles centrales, tanto chiapanecas como zoques, solamente Xiquipilas pasa a ser del cuidado de clérigos, con el padre Rico de Rivera en 1548 sustituido por Cristóbal Sarmiento (Aramoni, 1992: 139) en 1584 Fray Pedro de Feria pidió a los dominicos que entregaran Xiquipilas (Viqueira, 1997: 98).

Navarrete quien es el estudioso que más ha profundizado en la historia de los chiapanecas, nos narra el caso de idolatría surgido entre los chiapanecas en 1570 y denunciado en 1584 en Suchiapa. Esta cofradía estaba formada por 12 personas llamadas los 12 apóstoles, acompañados por dos mujeres. Fundada por el mismo Juan Atonal, mayordomo de la antigua deidad Maviti, cristiano viejo, quien defendiera a los españoles, contra los dominicos involucrando a dos pueblos Chiapa y Suchiapa. Los doce indígenas estaban acompañados por dos mujeres Santa María y la Magdalena, ellos se llamaban a si mismos dioses y diosas y andaban de cerro en cerro y de cueva en cueva celebrando rituales disfrazados de ritos católicos. Sin embargo no fueron procesados sino que con sus alianzas con los españoles llegaron a un arreglo político y terminaron como alcaldes. (De Vos, 1994: 142).

La resistencia a incorporarse al patron cultural europeo, principalmente a la religión impuesta se manifestó algunas veces en sincretismo cultural como lo refiere los procesos seguidos contra indígenas chiapaneca y otros procesos por idolatría contra indígenas zoques.⁵

Obispos y religiosos tomaron muy en serio su papel para depurar prácticas no cristianas en territorio de los valles centrales.

Una serie de Obispos hace visitas pastorales a la región, entre los que tenemos noticia está García Vargas quien en su relación sobre Acala menciona la poca piedad de los naturales.

Fray Pedro Barrientos se hizo cargo de Juan Atonal y los doce apóstoles, suprimió el culto a Maviti, quemo ídolos. En 1597 se descubre a varios indios de Chiapa y Acala adorando al Sol. En 1601 Andrés de Ubilla obispo realiza averiguaciones sobre la adoración del esqueleto de un indio viejo y sobre nagualismo: animales en que cambian sus cuerpos dichos indios viejos, en Tuxtla.

⁵ Dolores Aramoni, nos aclara la posición de los grupos zoques y chiapanecas, asentados en los valles centrales en relación a las imposiciones religiosas.

En 1677 Marcos Bravo de la Serna en su visita diocesana, vuelve a encontrar ídolos y los lleva a los cerros cercanos de Chiapa y los destruye; al año siguiente recibe denuncia contra Diego de Vera de Ocozocuatla acusado de hechicería.

En 1675 encuentran otros brujos en Xiquipilas, y años más tarde en 1684 se denuncia a Antonio de Ovando del pueblo de Xiquipilas y al mulato Nicolás de Santiago.

En 1686 el Obispo Nuñez de la Vega se traslada a Ocozocuatla para ratificar a los testigos de un proceso de hechicería (Aramoni, 1992: 175); realiza indagaciones para desterrar los vicios de los naturales, Carmen León y Mario Ruz han hecho un estudio sobre la vida y obra de Nuñez de la Vega obra que aporta muchos detalles al respecto. Una explicación acerca de estos hechos nos las da Dolores Aramoni en *Los refugios de lo sagrado*:

Las denuncias por hechicerías e idolatría pudieron ser otro recurso usado durante la colonia para equilibrar las fuerzas de poder al interior de las comunidades, lo que sin duda fue aprovechado también por las autoridades eclesiásticas y civiles para colocar en los cargos aquellos individuos que se mostraban más fieles a las instituciones y sus representantes.

(Aramoni, 1992: 377)

Entre las instituciones traídas por los dominicos esta, la cofradía y la comunidad, fundada desde el inicio de la colonia. La cofradía jugó un papel muy importante que ofreció la oportunidad de reunión, acumulación de recursos y participación en rituales relativamente autónomos de la iglesia local, la administración de la cofradía quedó en manos de los indígenas, (Aramoni, 1993: 382).

Resumen cronológico

- 1538 Se instituye el obispado de Chiapas
- 1542 Las leyes nuevas declaran la abolición de la esclavitud
- 1544 Llegan los primeros frailes y las autoridades civiles
- 1545 Llegan los dominicos a Chiapas. Empieza la reducción de pueblos indios
- 1546 Visita dominica a la región zoque fray Tomas de la Torre

- 1547 Visitan la región fray Tomás Casillas y fray Alonso de Villalba
 1547 Pedro Noti organiza a los chiapanecas contra los encomenderos
 1553 Fray Tomas Castillo es nombrado obispo
 1570 Se enfrentan los bandos de Pedro Noti y Juan Atonal
 1584 Fray Pedro de Feria descubre en Chiapa y Suchiapa la cofradía de los 12 apóstoles encabezada por Juan Atonal
 1585 Juan Atonal es nombrado alcalde de Chiapa
 1598 Llega el obispo Andrés de Ubilla
 1601 Visita de Fructos Gómez Casillas de Velasco, dean de la catedral de Ciudad Real, visita a Chiapa y Xiquipilas
 1663 Abolición del repartimiento
 1677 Visita la región de Marcos Bravo de la Serna
 1686 El obispo Nuñez de la Vega visita la región
 1693 Motín indígena de Tuxtla
 1686 José de Scals realiza una visita
 1722 Motin indígena de Ocozocoautla
 1743 Temblores de la región

Población, demografía y "castas"

Los grupos zoque y chiapaneca estaban asentados desde antaño en esta región que en la colonia congregó en pueblos como Tuxtla, Ocozocoautla, pueblos de zoques, Acala, Chiapa, Suchiapa de chiapanecas. Algunos territorios de Acala o Agagicula se despoblaron cuando los chiapaneca tuvieron que salir a la defensa de su comunidad en los encuentros bélicos con los europeos de 1532 a 1534 esto sirvió de excusa para que zinacantecos y quizá feliperos (Écatepec) se trasladaran a estas tierras y fundaran los poblados tzoztiles de San Lucas y Totolapa (Viquiera, 1997: 121)

Existe un alegato al respecto de zinacantecos, documento fechado en 1571 en donde los zinacantecos acusan de advenedizos a los chiapanecas (Berlin, 1981: 9).

Si el siglo XVI fue un periodo violento de afirmaciones y contradicciones respecto a la manera de gobernar la colonia, nos dice Reyes el siglo XVII fue para las autoridades españolas un siglo de revisión,

extensión, y recomposición. Al mismo tiempo para los indígenas fueron siglos de defensa, adaptación y resistencia.⁶

Uno de los procesos coloniales que más afectaron a los pobladores fueron las congregaciones, que consistían en agrupar en pueblos, rancherías, a los indígenas que solían vivir dispersos entre sus milpas a lo largo del paisaje, reuniendo varios barrios, calpullis o parcialidades. Esto se llevó a cabo para eliminar las distancias para la evangelización, también para proporcionar a los vecinos españoles cierta seguridad contra motines de indígenas, y para el cobro de tributos. Puede ser que la única población congregada antes de la conquista era la antigua capital de los chiapanecas.

En 1616 en los valles centrales se efectuaron las siguientes congregaciones:

Ocozocuatla con un pueblo llamado Tecpapa
Chicoasentepec de dos pueblos: Estapa y Chicoasen
(Reyes, 1962: 29)

La región y de los valles centrales se vio afectada por la plaga de langosta y moscos, las epidemias, el repartimiento, las congregaciones, etc. quedando despoblada en el siglo XVI, parte de una región que en la época prehispánica debió haber sido muy populosa, si se toman en cuenta todos los vestigios arqueológicos encontrados en el área, sin olvidar que la ciudad más poblada de todo Chiapas era precisamente Chiapan que tenía 4,000 casas. Por ejemplo refiere Ximénez que en 1698 en el curato de Acala el pueblo de Ostuta estaba completamente destruido por infinitos moscos y murciélagos, plagas las dos muy generales en los lugares calientes y húmedos. (Reyes 1962:36)

En 1649 los alcaldes de Chiapa informaron de la dispersión de los naturales de los pueblos, por que se han ido y ausentado muchos indios tributarios por lo que no se cobra el tributo y tampoco se cuenta con los servicios personales (Reyes, 1962: 34).

Los traslados fueron una repuesta de las comunidades a la congregación forzada, como un ejemplo tenemos a los habitantes de San Juan Chicoasén quienes habían abandonado el poblado debido a una

⁶ Reyes nos presenta un estudio excelente de lo que fueron los movimientos demográficos durante la época colonial.

epidemia trasladándose a la región noreste llamada Agualulcos de donde habían sido traídos originalmente (Markman, 1993: 36).

Estas epidemias terminaban con la extinción de tributarios y de pueblos enteros. Para los valles centrales tenemos los casos de desaparición de pueblos enteros como Santa María Magdalena de la Pita, llamado primero Magdalena Ocotlán debido a que sus pobladores habían sido congregados de la Selva del Ocote; este pueblo fue primero trasladado en 1680 a un lugar seco donde abundaba la pita anexado al pueblo de Tacuasín que estaba despoblado. Xiquipilas, pueblo formado de negros y mulatos desaparecido en 1733 y repoblado años más tarde (Viquiera, 1997: 208).

Por otro lado existían todas las enfermedades nuevas como sarampión y viruela que diezaban la población, fray Andrés de Ubilla recoge una relación de vecinos en el año 1598 tanto del priorato de Chiapa como de la visita de clérigos de Xiquipilas

Tuxtla	204	llamado San Marcos, Tuchtlán o Cayatoc
Chiapa	15,094	
Acala	346	
Ostiuta	462	
Suchiapa	391	
Chiapilla	92	
Taccoasintepeque	168,	llamado también Tacuasín o Santiago
Xiquipila la Grande	355	
Ocozocuautila	195	Llamado Coita (González, 1991: 170)

Fructos Gómez Casillas (1616), dean de la catedral, nos habla del número de habitantes del Priorato de Chiapa de los Indios que tiene una visita de 7 pueblos con 2,274 casados y 1076 viudos y solteros

En 1662 hubo una gran hambruna debido a las malas cosechas provocadas por las fuertes lluvias que inundaron algunas villas como Chiapa, trayendo consigo además algunas plagas.

Para conocer el tamaño de la población de los valles centrales, contamos con la lista de pueblos del priorato de Chiapa y valle de Xiquipilas, patrón de indios tributarios en 1681 (De Vos, 1994: 51).

Santo Domingo de Chiapa 488
Nuestra Señora de Presentación Ostuta

San Pedro Martir Chiapilla 88
 San Marcos Tuxtla 673
 San Juan Bautista Ocozocuautila
 San Pedro Xiquipilas
 Santiago Tacuasintepeque
 Santa Magdalena de la Pita
 San Pablo Acala 353
 San Esteban Chiapa 164
 Santo Domingo Cintalapa

En 1735 se hizo un informe para dar a conocer el número de pueblos desaparecidos; el cura de Tacuasintepeque Vicente Villatoro certificó que el pueblo de San Pedro Xiquipilas está totalmente fallido de tributarios debido a las continuas pestes, tanto que sólo quedó un indio que es sacristán, y que también Magdalena de la Pita se extinguió (Reyes, 1962: 40).

El caso de Ocozocuautila ve aumentada su población con migrantes de otros parajes aledaños entre 1611 y 1669, desplazando a Xiquipilas como centro económico de la región, poseyendo una caja de comunidad muy rica. En 1675 se funda Cintalapa con indios de Coaztacoalcos para proveer de avío a los caminantes (Viqueira, 1997: 209).

Tenemos un número de datos de tributarios para 1770 de la Audiencia de Guatemala que se registró en autos para establecer la necesidad de rebajar tasaciones y exonerar tributos a los pueblos de la jurisdicción de Tuxtla, también existe un informe sobre las calamidades sufridas a causa de la langosta, la falta de cosechas y las malas comunicaciones provocaban hambrunas en todo Chiapas. Este es el número de tributarios señalados en los valles centrales en el año 1771:

Ocozocuautila	739
Chicoasén	38
Chiapa	600
Suchiapa	195
Tuxtla	997

(Reyes, 1962: 37).

En 1776 también pasaba la población por una época de malas cosechas (Markman, 1993).

Chicoasén se extinguió en 1811 a causa de un incendio, pero solamente vivían allí 7 individuos, según informó fray Pedro Pino (Reyes, 1962: 46).

La población estaba compuesta en su mayoría de indígenas naturales del lugar; los invasores españoles que llegaron a Chiapas fueron relativamente muy pocos y llegaron acompañados de indios del centro de México y posteriormente entraron los negros como esclavos. Todos estos grupos constituyeron el mestizaje, pero básicamente el mestizaje fue cultural.

Solamente San Cristóbal y Huehuetán eran pueblos de españoles, los demás pueblos estaban poblados solamente por indios, sin embargo la mayor parte de los habitantes de los valles centrales de mestizaron durante los tres siglos de la colonia.

Aun Chiapa de los Indios, cuya población era supuestamente de indios, tenía algunos elementos no indígenas entre sus residentes. En 1681 se dirigió una petición a las autoridades de la Audiencia para solicitar un sacerdote secular que atendiera a los ladinos y españoles del lugar (Markman, 1993: 46).

Fuentes y Guzmán es uno de los primeros en describir el término ladino, que no es precisamente el de mestizo, que se refieren a los no indígenas que residen en pueblos de indios y a los indígenas aculturados.

En los valles centrales las ciudades económicamente más prósperas se ladinizaron pronto, como el caso de Chiapa y Tuxtla.

Las autoridades españolas promovieron la castellanización y la asimilación de costumbres europeas privilegiando a grupos de indígenas que eran afectos a los españoles, dándoles cargos a caciques y principales los que conservaron su poder durante la colonia prestando servicios a la Corona, ayudando al control de los vecinos (Viqueira, 1997: 197).

A fines del siglo XVIII nos comenta Juarros

El partido de Tuxtla, primero parte de la Alcaldía Mayor de Ciudad Real, separado en el sistema de intendencia con 19,998 habitantes con 33 pueblos que componen 13 curatos. Los pueblos más considerables son Tuxtla que es la cabecera donde reside el Alcalde Mayor y ahora reside el subdelegado de

la Intendencia. Consta su vecindario de algunas familias de españoles, otros de mulatos y la mayor parte de indios que todos hacen 4220 personas.

(Juarros, 1981: 16)

Es esta también una región de temblores, aunque no se reportan pérdidas de vidas:

Hubo un temblor importante que afectó en 1743 Osumacinta, Tuxtla, Acala, Chicoasen el 30 de mayo día de San Fernando, en Tuxtla se dañó la iglesia, se cayeron los 6 arcos de la portada, las bóvedas etc.

(Feldman, 1995: 57)

Urbanización y arquitectura

Las congregaciones de indios llevaron a fundar los poblados de la colonia, esto significó una lucha constante de patrones de asentamiento, los indígenas vivían dispersos y los europeos alderedor de un poblado, allí donde las condiciones ecológicas fueron propicias para el trabajo de la tierra en grandes extensiones, lograron los españoles establecer sus ciudades como el caso de los valles centrales y donde las condiciones no eran las adecuadas se continuó con el asentamiento disperso como en Los Altos (Reyes 1962;48)

El primer pueblo establecido en Chiapas fue Chiapa de los Indios; no se sabe como era la apariencia del primitivo pueblo es posible que tuviera el plan de parrilla o danero en 1528. Originalmente se pensó en fundar un pueblo para españoles y dejar a los chiapanecas en su sitio original, pero después de un mes cambiaron de idea y cambiaron el poblado español al valle de Jovel.

Fray Alonso Ponce fue uno de los primeros viajeros que dejó memorias escritas de su viaje a Chiapas entre 1584 y 1592, nos dice sobre Chiapa:

El asiento de aquel pueblo es en un valle muy ancho y muy largo, al molde del de Cuernavaca en la Provincia de Mejico y casi tan caliente, fundado cerca del río caudaloso de La Canoa.... el cual va por allí muy soberbio y poderoso. El pueblo es de mucha vecindad y tiene las casas y las calles bien concentradas, hay en el una gran plaza y en la plaza una fuente hecha de ladrillos con mucho primor y galantía. Es de bóveda y tiene quince arcos y

un caracol por el cual suben a lo alto y una pila muy grande, en que por muchos caños cae agua.... los indios de aquel pueblo andan bien vestidos a su modo....

(Ponce, 1956)

También Tomás Gage nos hace una amplia descripción de la villa de Chiapa, aparte nos da a conocer muchos detalles de sus costumbres.

Entre 1528 y 1575 se fundaron en Chiapas 110 pueblos de indios, la mayoría por dominicos. Por ejemplo fray Antonio de Pamplona congregó indígenas en los pueblos zoques del valle de Xiquipilas, Teguancintepec y Ocozocuaula. Otros de los pueblos ya están mencionados como Ocozocuaula, Acala, Xiquipilas, etc. Las ordenanzas reales de Carlos I de 1526 ordenaban que las ciudades tuvieran una plaza de la que hacia norte y sur se desprendieran calles, se establecieron conventos en los pueblos principales, cabeceras de curatos, llenando el vacío de poder que dejaban las autoridades españolas, la iglesia y la plaza se instituyeron como la presencia religiosa de congregación de los indígenas.

Markman le dedica todo un capítulo para describir la iglesia de Santo Domingo en Chiapa de Corzo data del siglo XVI, fray Tomás de la Torre fue invitado junto con otros dominicos a fundar una iglesia en Chiapa por los encomenderos del lugar. En 1545 declara que era una de las ciudades más pobladas de Chiapas, que se encontraba en las orillas del río Grande, en una región muy fértil donde se producían hasta dos cosechas anuales y donde los hombres y las mujeres eran muy altos.

En 1662 se desbordó el Grijalva inundando el pueblo, la plaza, destruyendo la entrada del convento y entrando a la iglesia. Para el detalle arquitectónico del convento e iglesia (Markman, 1993: 138).

En 1776 empieza una larga disputa entre los indios que decían que era de ellos la iglesia de Santo Domingo y no San Sebastián que era la que les habían asignado situado en una colina donde era difícil acceder y donde no tenían espacio para enterrar a sus muertos y que la iglesia, Santo Domingo, había sido construida por sus antepasados. La región pasaba entonces por una mala cosecha, que manifestaba también el descontento de los chipanecas por las arbitrariedades de los religiosos.

La iglesia de San Sebastián no estuvo siempre al cuidado de los dominicos, sino que en ocasiones fue administrada por el clero secular; su existencia se debe a que había necesidad de nuevas iglesias para una población tan grande. En la actualidad las otras iglesias de Chiapa ya no existen o están en ruinas como para hacer posible una comparación, la iglesia de San Sebastián está situada en un cerrito de Chiapa con vista al Grijalva en 1680, había sido designada ayuda de parroquia bajo el cargo de un cura secular. En 1776 se ordenó a los dominicos que devolvieran a los indios la parroquia de Santo Domingo, pero no fue sino hasta 1778 cuando se cumplió la ordenanza, pero por este motivo la iglesia de San Sebastián quedó abandonada.

No hay edificio que pueda compararse con la fuente colonial de Chiapa cuyo diseño y construcción únicos no tienen paralelo con otros contruidos en América ni con España. Está construido con técnicas del antiguo mudéjar, una planta islámica poligonal techada con una cúpula quasi renacentista sostenida por botareles con arbotantes góticos (Markman 1993:241).⁷

En 1586 fray Alonso Ponce señala la belleza con un breve comentario de la fuente. Remesal dice que la trazó y edificó un tal Rodrigo de León y terminada por otro en 1562, más alla de la función práctica de la fuente monumental tenía un propósito de impresionar.

Las villas estaban divididas en calpules, Navarrete nos señala los calpules de Chiapa: San Sebastian, Santa Elena, El Calvario, San Jacinto, Santo Tomás, San Antonio Abad, San Gregorio y San Miguel. En Tuxtla existían los calpules de Santo Domingo, San Andrés y San Jacinto (Castañón, 1953: 33). En Ocozouautla existían cinco calpúles: San Bernabé, La Natividad, Santo Domingo, San Antonio Abad, San Martín y la Presentación (Pedrero, 1989: 47).

Tierra y economía

Gloria Pedrero realiza un estudio sobre Tuxtla y sus alderedores, tomando Tuxtla, como base de su trabajo proporcionandonos los an-

⁷ Markman entre sus varios trabajos sobre arquitectura, evangelización y urbanización, nos relata de una manera amena la historia de la colonia en Chiapas.

tecedentes inmediatos de la colonia cuando la riqueza de la tierra era lo más importante para la subsistencia de los habitantes de los valles centrales.

Los títulos de propiedad fueron muy poco precisos; solamente un pequeño número de haciendas contaban con un título original. La orden de Santo Domingo tenía acaparada una vasta extensión denominada hasta ahora la Fraylesca. Las comunidades indígenas contaban con varias clases de tierras llamadas las propias, las del común repartimiento, los montes, las aguas, el fundo legal y los ejidos. Después surgieron las tierras de las cofradías (Pedrero, 1989: 37).

En esta región existían 32 haciendas, 5 trapiches, 2 ranchos y un sitio. En el siglo XVII se consolidan los títulos de algunas haciendas: la de Muñiz en 1606, San Francisco del Valle en 1656, y la de Don Rodrigo en 1599 de donde surge la población de Berriozábal, comprada esta última por el cacique indígena Tomás Ponce de León y su hermano Don Rodrigo (Pedrero, 1989: 63).

En estas haciendas se sembraba maíz, frijol, chile, en pequeñas porciones caña de azúcar, algodón, frutales. El ganado era controlado únicamente por los españoles. También había granjas de gallinas, guajolotes, cerdos y apiarios.

Allí donde se sembraba algodón se empezó a cultivar la caña de azúcar. Baltasar Guerra inicia un plantío en un lugar llamado La Vega cercano a Chiapa (Ruz, 1995: 53).⁸

La ganadería fue tan importante que existe un documento de 1589 fomentando la exportación de vacas y yeguas al centro de México (Viqueira, 1997: 150)

Para pagar el tributo en especie los indígenas tenían que entregar cantidades determinadas de algodón, maíz, frijol y chile y otros productos si eran de lugares donde había cacao, miel, etc. y pagar un tostón en efectivo por lo que tenían que trabajar en las fincas; así los indios de Xiquipilas y Cintalapa acuden a las estancias ganaderas y a las haciendas azucareras de su región (Viqueira, 1997: 246)

El sistema colonial del repartimiento fue abolido en 1663, constituyó una de las cargas que tuvieron que soportar los indígenas, consistía en un servicio obligado a todos los indígenas varones mayores

⁸ Mario Ruz a través de sus amenos escritos y conferencias nos presenta una idea de la vida cotidiana de los habitantes de Valles Centrales.

de 14 y menores de 60 para atender las necesidades de los hacendados siembra, recolección y otros servicios (Pedrero, 1989: 50).

Juan Pedro Viqueira nos describe la situación ilegal del tráfico de tributos, en todo Chiapas durante la colonia.

En 1774 el Obispo García de Vargas señala que en las haciendas de la región trabajaban 700 indígenas repartidos en las diferentes fincas.

El control de la economía lo ejercían algunas familias predominantes como la que describe Sergio Gutiérrez: la familia Esponda y Olachea (Gutiérrez, 1998).

Además de la agricultura se ejercían todo tipo de fábricas y oficios necesarios. Entre estos sobresalen la industria de las mantas. La fabricación de telas fue muy conocida por lo que menciona Gage:

el tráfico principal de estos indios de la comarca consiste en telas de todos colores que fabrican sus mujeres y ellos venden a los españoles que las compran para mandarlas a Europa, no deja de ser cosa admirable la diversidad de obras y labores de los indios siendo tal su hermosura y pulimento que podría servir dechado a las mejores maestras de Inglaterra.

(Gage, 1946: 150)⁹

Juan de Pineda visita Chiapa en 1595 y nos describe también que:

Los vecinos de este pueblo y sus estancias tienen unas granjerías y trato de hacer muchas mantas blancas, de tres piernas cada una que la llaman "toldillos" estas mantas pagan su tributo a vuestra majestad, el cual es tan poco, que es mayor la comunidad que tienen más de dos veces, porque por mandato de los religiosos de Santo Domingo, que les administran los sacramentos, hacen mucha cantidad de mantas y por mandato de ellos, algunos principales y macegales que llevan las dichas mantas a cuestras y en caballos y las van a vender a Sononusco y a la costa de Zapotitlán y a Guatemala y a la villa de Trinidad y el dinero que traen lo meten por mandato de los religiosos, en la caja de la comunidad de dicho pueblo por ello quese gasta se saca por mandato de los religiosos" (Acuña, 1982: 317).

En el siglo XVII se empiezan a hacer los famosos repartimientos de hilaza, los alcaldes mayores que administraban los tributos compraban algodón del valle del Grijalva y los repartían entre las mujeres indígenas para que fuera tejido en mantas (Viqueira, 1994: 247).

⁹ Tomás Gage, viajero inglés durante la colonia nos ofrece pormenores muy interesantes de la vida en los Valles Centrales.

En 1783 el alcalde de Tuxtla reportaba la fabricación de taburetes y sillas de vaqueta en la región (Pedrero, 1989: 23)¹⁰. García de Vargas hace mención de las primorosas jarcierías de Ocozocuautila.

Se decoraban calabazas, se tejían petates, y sobretodo la jarciería fue importante en la región desde el siglo XVI. Fabricaban azúcar y panela en Chiapa, Chiapilla y Tuxtla y Totolapa, se destilaba aguardiente y se procesaba el añil, había tintoreros en Chiapa y Acala.

Los coheteros eran importantes, Gage hace mención de los magníficos juegos pirotécnicos de Chiapa de Corzo con ocasión de la representación de la batalla naval.

Alma Carvalho nos menciona que en los últimos años de la alcaldía mayor de Tuxtla había bajado la producción de grana de la zona zoque de Tuxtla debido a que el tinte se vendía por debajo del agua a los de Oaxaca. El mercader tuxtleco en 1774, Luciano Figueroa, intermediario con los mercaderes de Oaxaca, se le acusó de adulterar la grana, entrando en problemas con el Alcalde Mayor Miguel Pino por que por tradición los alcaldes eran los comerciantes de la grana. (Carvalho, 1994: 220)

La región de los valles centrales estaba comunicada desde antaño por vías naturales, las pluviales y las terrestres:

El Río Grande es navegable en una gran extensión lo que permitía que se navegara desde Chiapa hasta Tabasco: había dos vías una de Quechula a San Fernando por el río Sabinal pasando por Tuxtla y llegando a Chiapa (Lee, 1978: 60), otro camino de Tecpatán cruzando Chicoasén e Ixtapa hasta llegar a Chiapa.

Por tierra fue muy importante el camino real que unía por el Sur a Guatemala y por el norte al centro de México. El camino seguía el margen izquierdo del Grijalva pasando por Chiapa, Ostuta, San Bartolomé, Copanaguastla, Coapa, Esquitenanango y Aquespala (Lee, 1993: 9).

Por tierra desde Oaxaca conectando Tonalá y Cintalapa subiendo por la Sepultura ruta que salía de Tuxtla para pasar por Ocozocuautila, Jiquipilas, Cintalapa y Macuilapa y otra ruta más que cruzaba de Tonalá a la Frailesca (Navarrete, 1978: 82).

¹⁰ Gloria Pedrero, interesada en la economía en el siglo XIX, nos ofrece un panorama sobre agricultura y economía en los siglos anteriores, precisamente en la región estudiada.

Esta ubicación de los valles centrales llevaba grandes ventajas sobre los pueblos situados en Los Altos y la zona montañosa, por lo que a pesar de ser San Cristóbal capital de la Alcaldía Mayor, poco a poco fue perdiendo importancia, la que con el tiempo adquirió Tuxtla.

Podemos resumir que contamos con varios libros sobre la historia durante la colonia en los Valles Centrales de Chiapas, sobre arquitectura, urbanismo, religión, demografía. Que también podemos conocer un poco de la vida cotidiana, de las relaciones interétnicas, de las relaciones comerciales, pero que hay campos de los que tenemos noticias muy breves como la economía, la educación, la familia, y otros muchos asuntos de los que nos interesaría conocer más. Esperamos que en algún momento se puedan dedicar los estudiosos a revisar los archivos que se conservan todavía en Sevilla, en Guatemala y en microfilm en varios lugares, para que conozcamos más acerca de la conformación y problemática de la sociedad en los valles centrales. Dado que la colonia es el periodo histórico del que surge el Chiapas de hoy.

Referencias bibliográficas

- Acuña, René
1982 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*. México: UNAM.
- Aramoni Calderón, Dolores
1996 Documentos eclesiásticos y cultura india. En *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México Instituto Mora, UAM.
- Aramoni Calderón, Dolores.
1993 Iglesia cultura y represión entre los zoques de Chiapas en el siglo XVII. En *Catolicismo y extirpación de idolatrías siglos XVI y XVII*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos.
- Aramoni Calderón, Dolores
Cofradías zoques: espacio de resistencia. *Anuario de Estudios Indígenas* IEI 7:88-104
- Aramoni Calderón, Dolores
1995 Indios y cofradías: los zoques de Tuxtla. *Anuario IEI* 5: 13-26.
- Aramoni Calderón, Dolores
1998 La cowiná zoque: nuevos enfoques de análisis. En *Cultura y etnicidad zoque*: 97-114. Tuxtla: UNACH-UNICACH.
- Aramoni Calderón, Dolores
1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*. México: Conaculta.
- Aramoni Calderón, Dolores
1985 Juan Oliver, primer Alcalde Mayor de Tuxtla. *Revista de la UNACH* 1: 43-63.
- Berlin, Enrique
1981 *El asiento de Chiapa*. Tuxtla: Premio Chiapas.
- Beutels Pacher, Luwing y Maricrúz Railles.
1998 Lienzo colonial: Vista del río de Chiapa. *Fin de siglo* 1 (3):17-21.
- Carvalho, Alma Margarita
1994 *La ilustración del despotismo en Chiapas 1774-1821*. México: Conaculta.

- Castañón Gamboa, Fernando
 1979 *Motines indígenas en Chiapas 1693-1722, datos obtenidos del boletín de documentos históricos de Chiapas* San Cristóbal de las Casas.
- Castañón Gamboa, Fernando
 1988 *Tuxtlan (documentos y datos inéditos para la historia particular de Tuxtla Gutiérrez)*. Tuxtla: Gobierno del Estado.
- Remesal, Antonio de
 1988 *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*. México: Porrúa.
- De Vos, Jan
 1983 *La batalla del Sumidero*. México: Katun.
- De Vos, Jan
 1992 *Los enredos de Remesal; ensayo sobre la conquista de Chiapas*. México: Conaculta.
-
- 1994 *Vivir en frontera: historia de la experiencia de los indios en Chiapas*. México: CIESAS-INI.
- Díaz del Castillo, Bernal
 1966 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, Porrúa.
- Feldman, Lawrence
 1994 *Catálogo de los temblores de Chiapas*. Anuario de Estudios Indígenas 5: 49-73.
- Fernández Galán R., María Elena
 1998 *Los valles centrales de Chiapas en la época prehispánica: revisión bibliográfica*. Anuario de Estudios Indígenas 7:383-416.
- Flores, Eduardo
 1973 *Investigaciones históricas sobre Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas.
- Gage, Tomás
 1946 *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

- García de Vargas y Rivera, Manuel
 1988 *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapa 1772-1774*. Introducción y notas de Jorge Lujan. San Cristóbal de las Casas: Patronato Fray Bartolomé.
- García de León, Antonio
 1985 *Memorial de agravios y crónica de revueltas y profesías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. México: Era, 1985
- Gehard, Peter
 1979 *The Southern Frontier of New Spain*. Austin: University of Texas.
- González Vargas, Adelina.
 1991 *Chiapas colonial*. Sevilla: Guadalquivir.
- Gutiérrez, Sergio
 1998 Notas preliminares acerca de una familia de la época colonial en la región zoque; Los Esponda y Olachea (1750-1821), en *Cultura y etnicidad zoque* 104-117.
- Helbig, Karl
 1964 *La cuenca superior del Río Grijalva*. Tuxtla; ICACH.
- Juarros, Domingo.
 1981 *Compendio de la historia del Reino de Guatemala 1500-1800*. Guatemala: Piedra Santa.
- Lee, Tomás
 1993 *Camino Real de Chiapas: enlace entre tiempos y pueblos*. CIMECH 3: 91-103.
- Lee, Thomas y Carlos Navarrete
 1979 *Mesoamerican communicatios and cultural contacts*, Provo Utah: N. World AF.
- Lenkesrdorf, Gudrun
 1993 *Génesis histórica de Chiapas 1522-1532. El conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*. México UNAM.
- León Carmen y Mario Ruz
 1988 *Constituciones Diocesanas del Obispado de Chiapas del obispo Francisco Nuñez de la Vega*. México:Unam, 1988
- León Carmen, Mario Ruz y Jose Alejos
 1992 *Del Katun al siglo: tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. México CONACULTA.

- MacLeod, Murdo
1995 Motines y cambios en las formas de control económico y político. Los acontecimientos de Tuxtla 1693. En *Chiapas, los rumbos de otra historia*; 97-103. México: UNAM.
- Markman, Sidney David
1993 Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial. Chiapas Gobierno del Estado.
- Navarrete, Carlos
1991 La religión de los antiguos chiapanecas. En *Lecturas Chiapanecas 4*: 111-153. Tuxtla: Gobierno del Estado.
- Navarrete, Carlos
1966 *The Chiapanec history and culture*. Provo Utah: Brigham Young University, 1966
- Navarrete, Carlos
El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco. *Anales de Antropología* 10: 33-93
- Pedrero Nieto, Gloria
1989 *Diagnóstico socioeconómico del siglo XIX*. En *La agricultura en la zona de Tuxtla Gutiérrez*: 5-90 San Cristóbal de las Casas: CIES.
- Ponce, Alonso
1991 "Viaje a Chiapas" en *Lecturas Chiapanecas 4*: 11-45. Tuxtla Gutiérrez: Gobierno del Estado.
- Reyes García, Luis
1962 Los movimientos demográficos de la población indígena en Chiapas durante la época colonial. *La palabra y el Hombre* 21:25-48, 1962
- Ruz, Mario Humberto
1994 Desfiguros de naturaleza. Los nobles de Ocozocuautila y laboríos del valle de Xiquipilas 1741. *Anales del Instituto de Investigaciones Antropológicas*: 397-343.
- Ruz, Mario Humberto
1995 Memorias del Río Grande. En *Chiapas los rumbos de otra historia* 43-71. México UNAM.
- Toledo Tello, Sonia
1998 Los valles centrales de Chiapas y las diversas propuestas de región. *Anuario de Estudios Indígenas* 7: 371-383.

Trens, Mnuael B

1957 *Historia de Chiapas desde los tiempos más remotos hasta la caída del Segundo Imperio.* México.

Viqueira, Juan Pedro

1995 Chiapas y sus regiones. En *Chiapas los rumbos de otra historia*: 19-43, México: UNAM, CIESAS.

Viquiera, Juan Pedro

1994 Tributo y sociedad en Chiapas.1680-1711. *Historia Mexicana* 44(2): 237-289.

Viqueira, Juan Pedro

1997 *Cronotología de una región rebelde: la construcción histórica de los espacios sociales de la Alcaldía Mayor de Chiapas 1520-1720.* Tesis doctoral. Paris.

Weibel, Leo

1946 *La Sierra Madre de Chiapas México:* Sociedad Mexicana de Geografía e Historia.

Ximénez, Francisco

1971 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores.* Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

TRÍPTICO DE RESISTENCIA: MANCHÉS, MATAGALPAS, XICAQUES Y TALAMANCAS AL DESPUNTAR EL SIGLO XVIII

MARIO HUMBERTO RUZ*

Como apoyados sobre un muro en ruinas, los pueblos indios que lograron arribar al siglo XVIII sin haber sido sometidos al dominio español, vieron durante éste derrumbarse sus últimas esperanzas —si es que alguna guardaban— de permanecer ajenos al permanente avance conquistador.

Situadas en la periferia de los grandes centros de colonización hispana, varias de las comunidades indias arraigadas en entornos selváticos de la que sería conocida durante la época colonial como Audiencia de Guatemala lograron, en efecto, mantener su independencia —aun en condiciones precarias—, 200 años después de la llegada de Colón a tierras americanas. Pero, como asentara el *Chilam Balam* de los mayas yucatecos, “medido estaba el tiempo en que pudieran encontrar el bien del Sol”¹; antes de finalizar la segunda década del siglo XVIII casi todas ellas habían sido abatidas.

* Centro de Estudios Mayas. Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM
¹ *Chilam Balam de Chumayel. Kahlay de la Conquista* (1973: 25).

Demasiado compleja y extensa resulta la historia particular de cada uno de tales pueblos como para intentar abordarla en este breve espacio sin traicionarla; permítaseme pues esbozar apenas, a manera de ejemplo, las formas específicas que adoptó la resistencia de cuatro de ellos: los manchés (Guatemala), los xicaques y matagalpas (Nicaragua) y los talamancas (Costa Rica).²

La elección no es del todo arbitraria; busca mostrar cómo, a pesar de estar situados en espacios geográficamente distantes y emplear estrategias distintas, estos pueblos coincidieron en su férrea voluntad de sobrevivir como individuos y trascender como entes sociales, aunque no todos lo lograran. A través de su amarga experiencia podemos constatar, una vez más, la falsedad de esa imagen de “indios pasivos” que la historiografía de las etapas coloniales ha pretendido vendernos tan a menudo. Como bien lo demuestran cada vez más estudios, los 300 años vividos bajo el dominio español —por no hablar de las primeras décadas de las nuevas repúblicas— fueron enfrentados por los grupos indígenas con una férrea voluntad de supervivencia; supervivencia que en algunos casos adoptó el ropaje de la aculturación estratégica, a veces el del colaboracionismo y en otros el de la continua resistencia.

La última década del siglo XVII fue un período particularmente agitado en la Audiencia de Guatemala en lo que respecta a sujeción de pueblos indígenas para entonces todavía rebeldes al dominio español o incluso en el mantenimiento de la *pax hispana* en pueblos de antiguo sometidos. Es harto conocido que en 1693, por ejemplo, se registró un motín en el pueblo de Tuxtla, Chiapas, en el cual los indígenas zoques, hartos de ser vejados por el alcalde mayor de la provincia y el gobernador indio del pueblo, les dieron muerte a pedradas. Dos años después, en 1695, se emprendieron las campañas de conquista de lacandones (Chiapas) e itzaes (Petén), que dieron como resultado final la desaparición de los primeros y la casi extinción de los segundos.

Tal situación no era específica de la Audiencia de Guatemala; la de la Nueva España sabía por entonces de otros tantos movimientos de rebeldía en sus provincias septentrionales: baste mencionar los movi-

² Este trabajo se basa, en lo que a datos se refiere, en otros tres realizados sobre cada uno de tales movimientos (Ruz, 1990; 1992; 1994), de allí que haya reducido al mínimo el aparato crítico, en especial las citas de documentos mencionados en ellos.

mientos de pimas, conchos y tarahumaras entre 1681 y 1690 (González, 1991), los de los apaches a partir de 1680, los de cabezas y contotores en 1685 y 89 (Mirafuentes, 1989), el de los indios pueblo en 1696 (Espinosa, 1988), el de jumanos, keres, jemes, teguas y janos de Nuevo México, que se extendió de 1680 a 1696 (Barabas, 1987) y la rebelión de conchos, sobas y pimas en 1695 (Huerta y Palacios, 1976). Tampoco en las provincias meridionales transcurrió en paz el siglo XVII: si en 1639 se levantaron los mayas de Bacalar, en 1660 tuvo lugar la sonada rebelión de zapotecos, mixes y chontales de Nexapa, Ixtepeji, Villa Alta y Tehuantepec, en la frontera con la Audiencia de Guatemala. Ese mismo año los mayas "cimarrones" de Tzuctok, Campeche, iniciaron un "movimiento profético" que alentaba el retorno a las antiguas formas culturales, pronto sofocado (Barabas, *op. cit.*: 121ss.)

El siglo XVIII despuntó con igual brutalidad para los indios rebeldes. Estimulada por una real cédula que ordenaba a las autoridades americanas poner especial cuidado en la sujeción de las zonas aún insumisas, la Audiencia de Guatemala renovó esfuerzos por sujetar las regiones de Tolotalpa y Mosquitia en Nicaragua, Teguzgalpa en Honduras, El Manché en Guatemala y Talamanca en Costa Rica.

Los resultados fueron por lo general desastrosos para los indígenas seminómadas de esas regiones selváticas: los tres pueblos xicaques que con la ayuda de la milicia lograron congregarse en La Taguzgalpa, ya avanzado el siglo, desaparecieron pronto ante las epidemias de viruela y la huida de los indios; los habitantes de La Tolotalpa, atemorizados ante las "sacas" que hacían los españoles para proveer de servidumbre a los vecinos de Granada (Nicaragua), se mantuvieron huyendo buena parte de la centuria (Serrano, 1908: 368-378; García Añoveros, 1987: 851ss). Mejor librados resultaron los habitantes de La Mosquitia, que gracias a su alianza con zambos e ingleses lograron mantenerse independientes del dominio español. Veamos ahora, con mayor detalle, lo que ocurrió con talamancas, xicaques, matagalpas y manchés.

I. Talamancas

La convulsa historia de la región de Talamanca ha sido desde siempre tema de interés para los estudiosos de la época colonial en Centroamérica, de allí que no considere necesario abundar aquí en antecedentes. Baste señalar que la vasta región talamanqueña cubría más de 6000 km²,³ mientras que el cacicazgo de Talamanca mismo se restringía al área comprendida entre el río Changuinola al sureste, Tariaca al norte, Chirripó al oeste y la cordillera de Talamanca al este (Ibarra, 1984: 82). Zona de densos bosques tropicales húmedos que se alternan entre valles y montañas, y rica en corrientes fluviales, La Talamanca se hallaba habitada por diversas etnias entre las que sobresalían los térrebes, térrabas o terbis; los dorasques o doraces; los chánguenes o chánguinas; los siguas, zeguas o mexicanos; los bribris o viceitas y cabécaras o cavécares (talamancas propiamente dichos); los aoyaques y los urinamas (Fernández, *op.cit.*: 7-8).

Aunque poseedoras de un *corpus* cultural común, tales etnias mostraban entre sí ciertas diferencias, particularmente lingüísticas;⁴ se mantenían gracias al cultivo del maíz, el frijol, la yuca, el camote, la piña, el aguacate y otros cultivos, completando su dieta con lo habido a través de caza, pesca y recolección: miel, cera, sal, zarzaparrilla, pita y cabuya (Ibarra, 1990: 81-107). Se estilaba también el trueque de esclavos, textiles de algodón, cacao, sal, redes y hamacas, cerámica, piezas de orfebrería de bajo quilate, chaquiras hechas de conchas (Ibarra, 1990:107-119), dantas y jabalíes domesticados, y la *caraña*, "licor" empleado para embalsamar cadáveres (Agustín de Ceballos, *apud* Fernández, *op. cit.*:10-12).

La organización social de tales pueblos ha sido estudiada por Ibarra (*ibid.*:143-154), quien destaca el importante papel estructurador jugado por la existencia de clanes divididos en mitades exógamas; estructura que gracias a alianzas matrimoniales propias de un sistema semi-complejo (basado en líneas de sucesión matrilineal a través del avúnculo) posibilitaba al grupo dirigente mantenerse en el poder y, desde él, controlar la redistribución del excedente y, por ende, la circulación de bienes materiales. Estos fenómenos, aunados al control

³ Según Fernández (1968: 5) tenía por límites aproximados el río Tarire-Sixaloo al norte, el Mar Caribe al noreste, la Cordillera Madre al Sur y al poniente y la provincia de Veragua al sur y sureste.

⁴ Fernández señala que se empleaba como *lingua franca* ("materna y general") el güetiar (*op.cit.*: 28).

de bienes simbólicos, contribuían a su vez a acrecentar el poder de los llamados caciques. La estricta jerarquización piramidal derivada de tal tipo de organización provocaba obviamente un acceso desigual a los recursos y continuas rivalidades que a menudo desembocaban en actividades bélicas (Ibarra, 1984: 93ss; 1990: 144-147, 121-129).

Además de que los conquistadores hispanos se valieron a menudo de tales rivalidades para desestabilizar la política regional, cabe recordar que el control de un territorio más amplio y los recursos materiales y humanos que contenía era una de las causas frecuentes de enfrentamientos locales; no es pues de extrañar el que una y otra vez se refieran los escritos coloniales a la actitud defensiva que adoptaban los habitantes de Talamanca (a veces uniéndose a pesar de sus rivalidades) ante la sola posibilidad de que los españoles se establecieran en su territorio (ya de por sí bajo presión de otros indios que se refugiaban en él), o su continua renuencia a congregarse en poblados más o menos distantes de sus asentamientos tradicionales.⁵

Hacia 1689, tras una ausencia de 79 años⁶ provocada por una sublevación de la provincia,⁷ los franciscanos retornaron a la Talamanca (Ortiz: 1755).⁸ Este nuevo intento de conversión al cristianismo corrió a cargo de Antonio Margil de Jesús y Melchor López, que hubieron de vérselas con la renuencia de los caciques locales, quienes “los juzgaban por espías de los españoles” (Félix de E., 1737: 67-68). Los frailes lograron persuadir el “tosco entendimiento” de los gentiles “y se ofrecieron rendidos aquellos rapaces lobos a la obediencia y sujeción de estos dos mansos corderos, deseando ya libertarse de la tiranía del Demonio y ser adoptados por hijos de Dios” (*ibid.*).

Bien pronto daría Margil buenas muestras de lo poco que de “cordero” había en su personalidad, pero mientras tanto, logró que los

⁵ De hecho la codicia española por La Talamanca se inició al menos desde 1564, cuando Vázquez de Coronado recibió de los indios ciertos objetos de oro y sus hombres descubrieron algunos lavaderos del metal en el Río de la Estrella o Changuinola (Fernández, *op. cit.*: 32).

⁶ Mientras que Fernández apunta que ya desde 1581 fray Agustín de Ceballos incursionaba en la Talamanca (*op. cit.*: 95), Pazos sitúa la primera acción misionera en la zona hacia 1605, a cargo del franciscano Juan de Ortega, y apunta que se continuó en 1610 y 1618, año en que fue martirizado fray Rodrigo Pérez (*op. cit.*: 431). Conviene recordar que 1605 fue el año en que se fundó —en la margen derecha del Tarire— Santiago de Talamanca, asentamiento que se abandonaría en 1610 tras ser sitiada por los indios hartos de la explotación española (Fernández, *op. cit.*: 49-66).

⁷ A decir de Fernández no hubo tal interrupción. Ya en 1675 fray Juan de Matamoros había reunido a 112 indios en Cururú y Conamarí. En 1678 se sublevarían los urinamas, amenazando Chirripó, “cabecera... de las misiones de Talamanca” (*op. cit.*: 96-97).

⁸ AGCA, A1 12, 117, 2472, f 1v. Relación de fray Francisco Xavier Ortiz sobre las misiones del Colegio de Propaganda Fide en Guatemala. 1755, en Ruz y Rendón, en dictamen.

“rapaces lobos” salieran de sus madrigueras, trasladándolos de “los empinados riscos en que tenían formados palenques... a las llanuras de aquellos valles”, donde se fundaron once poblados.

El relato del apologista Félix de Espinoza señala como factores primordiales para la conversión el impacto que tuvo sobre los indios el desapego material de los franciscanos y las “largas conferencias” que endilgaban los misioneros a los apóstatas, aunque nada señala sobre cómo se hacían entender en un inicio en una lengua que no conocían,⁹ pero eso poco preocupa al cronista franciscano; en todo caso le sirve para mostrar —entre líneas— el carácter milagroso de las acciones de sus correligionarios y el poder de la gracia divina.¹⁰ Gracia que, por cierto, acarrió a la larga resultados muy poco favorables para la vida terrenal de los talamanca. Reducidos a la “vida civil” según los patrones de asentamiento español, se convirtieron en presas fáciles tanto de las enfermedades contagiosas como de sus belicosos vecinos, de cuya enemistad los había protegido en parte el hecho de vivir en lugares de difícil acceso.¹¹

No todos los naturales, sin embargo, sucumbieron al encanto de la inflamada prédica milagrosa o la ejemplar pobreza franciscana; algunos de los cabécaras del pueblo de San Miguel, por ejemplo, prendieron fuego a la iglesia y se retiraron de nuevo a sus palenques. Ese fue el inicio del fin de los intentos misioneros del momento; a tal acción siguieron continuos rechazos e intentos por acabar con la vida de los frailes, de los que se libraron milagrosamente,¹² y que los convencieron de la necesidad de abandonar dicha región y pasar a la de los térrabas, inmediatamente vecina, tras misionar entre texabas y borucas (Félix E., *op.cit.*: 70-77).

A fines de 1691 los misioneros salieron del territorio de Costa Rica y se trasladaron a la Verapaz, al norte de la ciudad de Guatemala,

⁹ El obispo de Nicaragua, fray Nicolás Delgado, apuntó en su informe sobre fray Melchor y Margil, la presteza con que los indios olvidaron “*aquello poco que pudieron entender*”, de lo que los misioneros “en cuanto pudieron, les explicaron [de] la verdad de nuestra católica ley, con las señas, demostraciones y ejemplo, y con la cortedad del intérprete que llevaban” (*apud* Félix de E., *op.cit.*: 71, 85ss. Las cursivas son mías).

¹⁰ Invocar lo milagroso se antoja más sensato que lo anterior. El don de Margil para hacerse entender por los indios aun cuando les hablase en castellano (el llamado “don de lenguas”), fue invocado durante su proceso de beatificación, donde se ejemplifica con casos del área de Suchitepequez (Guatemala) y de la propia Talamanca (BNP, *Procesos*, Canonisation 109, Sumarios 16 y 17, p. 157, 164, 170).

¹¹ En el proceso se apunta que tras lograr las conversión “di tutti gl’indiani di Talamanca” (y construir cerca de 30 iglesias), Margil y fray Melchor encabezaron, crucifijo en mano, a un grupo de talamanca que fue atacado por los “tezi” o “texi” (ACPF, *Miscellanea generalis*, vol. XXXII, f. 79), refiriéndose a los terbis o texbis. Sobre el papel defensivo de los palenques, véase Ibarra, 1990: 55-61.

donde su celo habría de toparse con la resistencia de los manchés y más tarde, en la alcaldía de Chiapas, con la de los lacandones.¹³ La actividad evangélica en la Talamanca tendría que esperar la llegada de otra pareja de franciscanos: Pablo de Rebullida y Francisco de San Joseph.

De las cartas del propio Rebullida se colige que inició su labor misionera en Talamanca hacia 1694, cuando acompañado de fray Francisco emprendió el viaje hasta Matina, reduciendo a los urinamas a poblado. Después, extendieron su apostolado hacia los talamancas, térrabas, cavécaras, chánguenes (1697) y los habitantes de la isla de Tójar, hoy Colón. Más tarde evangelizarían entre los torresques y los texabas. Ese mismo 1697 fray Francisco, enfermo, abandonaría a Rebullida. Para entonces, se contaban ya 62 pueblos fundados y más de 5 700 indios bautizados.¹⁴

Solo, fray Pablo continuó abriendo caminos, fundando poblados, levantando iglesias, aprendiendo los idiomas de la región y bautizando indios a diestra y siniestra. De todo ello nos hablan sus cartas, publicadas por la Universidad de Costa Rica (Ruz, 1992), por lo que no lo repetiré. Deseo tan sólo mencionar algunos puntos de particular interés etnológico y destacar las frecuentes alusiones que hace Rebullida sobre la importancia de los regalos para llevar a buen término su empresa.

El método no era nuevo;¹⁵ lo que llama la atención es la actitud que habían tomado los indígenas de la región, considerando los bienes materiales que les ofrecía el religioso como un pago, a tal grado que en una de sus cartas fray Pablo apuntara que consideraba muy difícil poder seguir adelante con su empeño evangelizador estando desprovisto de hachas y machetes; bienes particularmente codiciados por los indios dada su enorme utilidad en las faenas agrícolas. Que el aceptar

¹² Destaca el biógrafo de Margil la ocasión en que fueron atados desnudos a un madero, en torno al cual se prendió una hoguera ("tra-tando de reducirlos a cenizas") durante 24 horas. Los franciscanos salieron indemnes. Durante el proceso de beatificación el mercedario Jacinto Sánchez Corleto relataría el mismo hecho, pero como ocurrido entre los lacandones (ACPF, *Miscellanea generalis*, vol. XXXII, f. 82); otro testigo situaría el acontecimiento en la provincia guatemalteca del Manché (*Ibid.*, vol. XXXI, f. 8).

¹³ Sobre el papel jugado por Margil en la evangelización de los lacandones véase De Vos (1988: 134-154); respecto a los manchés, Ruz (1990).

¹⁴ Los datos fueron consignados por el propio San Joseph y rescatados por el cronista Vázquez (1940, IV: 551).

¹⁵ Una de las razones esgrimidas por el visitador Ortiz para que se aumentara el sínodo (especie de salario) que la Corona debía pagar a los misioneros, fue que requerían más fondos para proveer a los indios ya congregados de "hachas, machetes y los necesario para una vida civil y política, y a ellos y a los infieles, de cuentas y otras mercaderías precisas para atraerlos y conservarlos" (Ruz y Rendón, *op. cit.*).

los dones podía significar para ciertos aborígenes un contrato cuasi ineludible, resulta claro en lo que relata Rebullida acerca del cacique del poblado que más tarde se llamaría Jesús, quien lo expulsó de sus palenques y le dijo “que la herramienta que le traía no la quería, porque conocía que... le había de ser raíz de muchos trabajos para sus hijos”.

La renuencia del cacique se antoja inusual, ya que según se deduce de los documentos, los naturales no sólo aceptaban sin reparos los regalos sino que los exigían. Así, anota Rebullida que el dotar con reses a los nuevos poblados era imprescindible pues los indios reclamaban un pago a cambio de llevar a sus hijos a bautizar diciendo “págame mi trabajo por llevar la criatura al cuello”, y “si no hay paga no quiero sacar a mi hijo, ni ir a rezar, ni confesarme”. En 1702 había ya señalado que tenía que dar a cambio del bautismo flechas y machetes, “[y] cuando no hay paga para darles, o porque [las] traigan o porque no las nieguen, cuando a su palenque voy me llenan de baldones y escarnio”. Otro tanto le ocurrió por ejemplo cuando, por haber llevado un machete “sin tener mucho acero”, los hombres no sólo no le permitieron bautizar a un pequeño, sino que le propusieron a cambio les “bautizase” los genitales.

Y cuando no había pago, los indígenas sabían “cobrársela” de otro modo: adoctrinamiento por licencia sexual. El caso, por demás revelador, es descrito por el fraile cuando, hablando de la poligamia y los amancebamientos, relata una de las razones esgrimidas por los neófitos para transgredir el sexto mandamiento:

Más dicen: “mira padre, ¿sabes por qué muchos tienen dos mujeres? Porque tú nos predicas que marchemos a rezar; los palenques están lejos del pueblo, tenemos trabajo de ir y venir al pueblo y de estarnos en el pueblo sin ver a la amiga. Y de todo esto, ni de rezar ni confesarnos y de traer la comida al cuell[1]o, no vemos paga. Pues digo yo en mi corazón: “¡yo he de cobrar mi trabajo!” Pues en recompensa de mi paga o trabajo voy y duermo un par de meses con dos mujeres y de esta manera habré cobrado del padre, pues me manda sólo una mujer, y cobraré mi sudor.

Una y otra vez se enfrentó el franciscano a la poligamia que atentaba contra la norma del matrimonio cristiano, al parecer sin resultado alguno. Las razones que para mantenerla daban los naturales sin duda hubieron de desconcertarlo dada su profunda alteridad con respecto a

la cultura de la cual era portador: la monotonía de convivir con una misma pareja a lo largo de años, una elección errónea del cónyuge, la felicidad derivada de un mayor número de hijos, la alta mortalidad infantil, el deseo de no representar una carga para unos cuantos en la época de la vejez, el peso de la costumbre. La consecución, en fin, de la felicidad dentro de las propias normas culturales, que se transluce nítida en las preguntas y auto-respuestas de los indios

“Dime padre, ¿estar una persona libre de pesar es malo? No, sino bueno. Pues por no tener pesares no me quiero casar...Dime padre, ¿trabajar siempre, que aun siendo viejos, que ya no podemos, sin tener quien nos descansen siquiera en la vejez, te parece que es bueno? No es bueno, sino malo. Mira padre, del modo que te lo decimos nosotros lo han hecho nuestros antiguos y hemos visto que han tenido la vida larga”.

Una convivencia agradable, una vejez descansada, una vida larga... únicas posibilidades de gozo para aquél a quien la felicidad ultraterrena se le sigue antojando inexplicable, porque la fe del otro continúa situándose en los márgenes de lo ajeno, lejos de la propia y deseable vivencia secular y cotidiana.

“Mira padre, buena es la doctrina que nos predicás, pero la que nosotros decimos no nos desagrada. Quédate tú con la tuya, yo me quedaré con la mía, que con eso yo estaré contento”.

En sus primeras cartas insistía el fraile en que “en el gobierno de los indios y recién convertidos siempre es menester grande prudencia” y evitar “un celo indiscreto” para no dar ocasión a “alboroto o levantamiento”. Asienta: “y con los recién convertidos, [hay que] permitirles algunas faltas, porque la experiencia me ha enseñado que lo hacen con buena fe, y mientras a ellos no les convenzan los entendimientos con razones dadas en la lengua que ellos hablan, no hay que culparles mucho”. Era su cuarto año de misiones.

Con el tiempo, y ante los escasos logros evangelizadores, la actitud de Rebullida parece haberse ido endureciendo: tanto contra los indios que rechazaban el cristianismo, como contra las autoridades civiles y sus propios compañeros de Orden, que le negaban todo auxilio. Paulatinamente, el franciscano pasó del período del “razonamiento” al de la compra de almas, buscando salvarlas a cualquier precio, y de allí dio otro paso: el de la cristianización apoyada en las armas. El ciclo fue completo: desde “la grande prudencia” hasta el “celo indis-

creto", que vendría a clausurar su martirio, primicia del gran levantamiento de La Talamanca que el mismo fray Pablo había pretendido evitar.

No fue Rebullida el único religioso de su época en considerar el auxilio armado como recurso válido para la evangelización, otro tanto ocurrió por las mismas fechas en diversas regiones de la Audiencia de Guatemala (El Lacandón, El Itzá, El Mopán, El Manché) como señalé antes. En un principio el franciscano vio en los soldados una mera medida atemorizante, por lo que solicitó se enviase sólo una fuerza de 30 hombres para amedrentar a los indios y disminuir en alguna medida los frecuentes conflictos entre los diversos cacicazgos; conflictos que al obligar a los indígenas convertidos a huir a los montes provocaban el continuo abandono de los pueblos recién fundados.

Pero los indios sabían lo que a la larga significaría la presencia española en el área: servicios obligados, exacciones religiosas, tributos, explotación, malos tratos; el abandono del entorno que les era familiar y de costumbres ancestrales¹⁶. Por ello, reaccionaron de inmediato ante el hecho, establecieron alianzas interétnicas y profirieron amenazas que llegaron hasta Cartago, provocando que los mercenarios desertaran incluso antes de iniciar el viaje.

Los frailes fueron entonces acrecentando sus demandas: mejores soldadas y mayor número de efectivos: de los 30 iniciales se pasó a 50 que no pudieron encontrarse. La expedición comandada por San Joseph supo de un estrepitoso fracaso ante terrabas y toxas. En 1702 ya no eran 50 sino 80 los soldados por los que clamaba Rebullida, atemorizado ante el envalentonamiento de los indios que habían vencido a la anterior expedición, y en octubre de ese mismo año su solicitud aumentó a 100; pensaba que con la tropa podría obligarse a los indios a abandonar la espesura y reducirse a poblado.

En agosto de 1705 Margil logró el apoyo de la Audiencia y reunió armas y soldados para entrar a Talamanca; incluso se puso al frente de los mercenarios, cuya presencia se reveló finalmente ineficaz pues los indios seguían negándose a abandonar las montañas y se mostraban cada vez más alterados. En diciembre de 1708, perdida toda esperanza, Rebullida y su nuevo compañero, Antonio de Andrade, acorda-

¹⁶ De ello estaban concientes los propios misioneros, que en su solicitud a la Audiencia daban una serie de sugerencias para evitar todo tipo de vejaciones. Incluso señalaron que no debía castigarse por el momento a quienes viviesen en poligamia, se embriegasen o "fueren supersticiosos" (*apud* Pazos, 1945: 464).

ron modificar sus planes: se abandonaría el intento de congregar en pueblos a todos los habitantes de Talamanca, y se centrarían sus esfuerzos en Boruca, "provincia" en la que pensaban instalar a colonos españoles junto con indios extraídos de sus parajes. A fin de buscar apoyo al nuevo plan, partieron ambos a Cartago.

Lo que siguió después es historia bien sabida que no es necesario repetir: baste recordar que el 28 de septiembre de 1709 caía Rebulida alanceado y decapitado en el pueblo de Urinama, junto con fray Antonio Zamora, 10 soldados y la mujer de uno de ellos, y que apenas 18 efectivos escaparon del ataque indígena.¹⁷

La rebelión puso en pie de guerra prácticamente a toda Talamanca, pues participaron en ella borucas, cavécaras, bribris, térrabas, urinamas e incluso los de la isla de Tójar. Las etnias que no se alzaron, asentarían los testigos, consintieron y callaron. Al parecer todas temían las consecuencias que acarrearía el establecimiento definitivo de españoles en la región, del que ya habían sido señales, amén de las vejaciones, la saca de urinamas para ir a trabajar en los cacaoatales de Matina, las congregaciones forzadas de múltiples indios para formar "pueblos de paz", y las epidemias: tan sólo en 1709 los frailes dieron fe de la muerte de 228 criaturas (Ibarra, 1990a: 28).

Las represalias españolas son bien conocidas: más de 200 hombres bajo el mando del gobernador Granda y Balbín, a quien acompañaba fray Antonio Andrade, se encaminaron hacia Boruca y Chirripó en febrero de 1710, asolando los pueblos que no se rendían. Cinco meses después fue capturado el líder Presbere. El 4 de julio, a falta de verdugo que le diese garrote, fue arcabuceado; luego, clavaron su cabeza en un palo y la exhibieron como escarmiento.

La tropa emprendió el regreso a Cartago con más de 700 indios de todas edades; los 500 que llegaron a la villa fueron distribuidos como esclavos entre los oficiales y soldados que participaron en la campaña.¹⁸ Nueve años más tarde apenas sobrevivían cerca de 200 (Fernández, *op.cit.*: 71, 108; Pazos, *op.cit.*: 487-489).

¹⁷ Es curioso que Pazos consigne que Andrade apenas pudo llegar a Cartago, perseguido como era por "más de 5000 indios", cuando páginas atrás había señalado que el número total de habitantes de la zona (incluidos los chánguenes), se situaba en 10000 (*op. cit.*: 452, 484).

¹⁸ Cabe recordar que en 1619, cuando se pretendió castigar el sitio de Santiago de Talamanca, se apresaron 400 indios que fueron repartidos entre los vecinos de Cartago; se ahorcó a doce cabecillas y se torturó a muchos otros (Fernández, *op.cit.*: 71-72).

En su informe sobre los Colegios de Propaganda Fide, el visitador Ortiz anota que en 1742 aún no se lograba restaurar lo perdido. Más de un año solicitaron los designados para la misión el permiso de los indios para entrar en sus "fragosas montañas". Todo en vano; el único fruto que los frailes obtuvieron fue ejercitar "su paciencia en los grandes trabajos que padecieron" (*apud* Ruz y Rendón, en dictamen).

Un segundo intento tuvo resultados más positivos, al menos para los frailes.¹⁹ "Con algunos aparatos que pudiesen infundirles temor y con la precaución de no inferirles daño", 45 soldados "extrajeron" de las montañas "23 personas de ambos sexos y de todas edades" y los congregaron. Después, otros 80 militares, auxiliados por indios cristianos —que pagaron la Real Audiencia, el gobernador y los curas—, compelieron a otros 314 "bárbaros" ("los más de ellos voluntarios" asienta el informe) a formar seis pueblos que pronto se vieron reducidos a cuatro. La alta mortalidad que hacía presa sobre todo entre los niños ("acaso por divina providencia") y la suspensión temporal de tales "entradas", dieron "a los bárbaros motivos, con la dilación, para que mudando de dictamen y enconándose más y más contra los españoles y ladinos, se retirasen, unos por aquellas dilatadas serranías y se asegurasen otros en sus mayores inaccesibles eminencias".²⁰ Por todo ello, el visitador solicitaba en su informe se reanudasen las entradas militares, único medio con que se lograría la conversión de los indios (que miraban a los soldados "con horror y temor"), se traducirían sus "bárbaros idiomas" y se les enseñaría el cultivo de la tierra y "los oficios mecánicos necesarios para una vida racional" (*Ibid.*).

Para fortuna de los indios de Talamanca, poco parece haber interesado de momento a las autoridades locales el proveerles de los útiles necesarios para que ingresaran a la "vida racional" y, de paso, a la cristiandad; todavía en diciembre de 1759 la Corona seguía solicitando a la Audiencia de Guatemala le informase por qué persistían en el abandono las misiones en El Lacandón, Yoro, las montañas inmediatas al castillo de San Felipe (Golfo de Honduras), el presidio de León y la Talamanca.²¹

¹⁹ Fernández sitúa la entrada en 1741 y apunta que al frente de ella iba Andrade, ya anciano (*op. cit.*: 111).

²⁰ A decir de Fernández a más de las epidemias influyeron en la baja demográfica las continuas guerras intestinas y las invasiones de mosquitos e ingleses, que para 1743 "habían destruido ya por completo [a] los chánguinas del río Tararía y los terbis de la isla de Tójar" (*op. cit.*: 112).

²¹ AGCA, A1 23, 1528, ff. 277-279. Real despacho a la Audiencia de Guatemala, 13 de diciembre de 1759. Véase también sobre dichas misiones AGCA, *Legislación*, A1 23, 1527, f. 277, 13 de diciembre de 1759 y AGCA, *Legislación*, A1 23, 1528, f. 564, 19 de marzo de 1765.

Desilusionados los civiles ante la pobreza mineral de tales áreas²² y fatigados los misioneros ante sus frustrados esfuerzos de conversión, habían abandonado la empresa. Al menos por el momento, la resistencia secular de las naciones indias de tales regiones selváticas había mostrado su eficacia. No obstante, a la larga no podrían resarcirse del alto costo que habían pagado por ello. Incluso en el siglo XIX los españoles continuarían practicando "sacas" de indios de las montañas (Fernández, *op.cit.*: 113-122).

II. Xicaques y matagalpas

A diferencia de lo relatado para los talamancas, la resistencia nicaragüense que aquí pretendo destacar se sitúa en el campo religioso, y abarcó a sólo cuatro poblados del Partido de Sébaco: Xinotega, Matagalpa, Muimui [hoy Muymuy] y Sébaco mismo.²³ Para la época previa a aquella de que dan cuenta los documentos Sébaco era, junto con Realejo, uno de los partidos numéricamente más raquíticos entre los cinco de la provincia; un censo de 1663 muestra que de los 5100 tributarios de Nicaragua apenas 520 se localizaban en él y en 3 aldeas chontales vecinas. Nueve años más tarde los indios tributarios del Partido habían disminuído a 460 (MacLeod, *op. cit.*: 272).²⁴

Poco sabemos sobre la composición étnica de sus poblados. Si hemos de creer a los manuscritos que describen las "idolatrías" descubiertas en el siglo XVIII, tanto en Sébaco y sus cercanías como en Muymuy existían asentamientos xicaques, lo cual haría variar los límites territoriales tradicionalmente asignados a este pueblo²⁵ e implicaría la existencia de enclaves de este tipo en el área de los matagalpas, que es de suponer siguieran viviendo en la zona a la que

²² No deja de ser interesante señalar el papel utópico que jugaron casi todas estas regiones aún sin someter, ya que fue común situar en ellas fabulosas minas; esas minas cuya pobreza, cuando no franca ausencia, en el territorio de la Audiencia de Guatemala (con excepción de Honduras) tanto lamentaban los españoles. Sobre la idealización de la riqueza minera de Talamanca véase el cap. VIII de la obra ya citada de Fernández.

²³ Se hace, además, referencia a otros 3 poblados: Nindirí, Molaguina y Solingalpa.

²⁴ En 1855 Squier calculaba existir 7000 xicaques en Yoro, aunque tres años más tarde reportó solo 5000 allí y 1000 más en el Departamento de Santa Bárbara (*apud* Jiménez, 1978: 16).

²⁵ Evidencias secundarias de esta mayor extensión del territorio xicaque podrían ser la tradición oral hondureña que habla de emplazamientos jicaques en El Salvador (Chapman, 1986: 39) y la etnogenia lingüística de la palabra *Muymuy*, que tanto Jiménez (*op. cit.*: 21) como Chapman (1978:38), consideran de origen xicaque, y vinculada a la mitología ya que designa a la primera generación de dicho pueblo ("la nación de la Luna"), al mismo tiempo que a la abuela-Luna; al parecer la abuela primigenia.

dieron nombre. Si recordamos que a menudo se clasificaba a payas y matagalpas como "xicaques" (Jiménez, *op.cit.*: 21), resulta muy difícil poder precisar, con base en los documentos aquí trabajados, si se trataba de matagalpas o xicaques y, en este último caso, si los asentamientos en cuestión existían ya de antiguo en la zona o habían sido congregados durante la Colonia, fuera del área tradicionalmente considerada como xicaque. Puesto que los manuscritos califican como tales a los habitantes Muymuy y Sébaco, diferenciándolos del resto, guardemos por el momento dicha adscripción.

Xicaque, gentilicio al parecer de origen nahua, es un término cuyas antiguas acepciones dan buena cuenta del concepto en que se tenía a los indígenas del área: "persona inculta y casi salvaje", "indio silvestre, de guerra, terrible", "huraño", "indio bárbaro, pagano". Hoy, se considera que su denominación procede de la raíz *chicác* (*tic*): "cosa recia y fuerte", de donde "los fuertes o valerosos" (Chapman, *op.cit.*:494; Jiménez, *op.cit.*:14). De origen presumiblemente sudamericano,²⁶ los xicaques tenían como vecinos norteños a los mayas chortís, de los cuales al parecer los alejó hacia el Epiclásico un grupo de origen nahua (pipil). Colindaban al sur con los lencas, mediando el río Sulaco, y hacia el oriente —en las cercanías del río Mame— con los payas.²⁷

Los múltiples intentos por cristianizarlos y facilitar así su reducción al dominio hispano se iniciaron desde el siglo XVI, con particular fuerza en su segunda mitad (desde el convento de Comayagua hacia 1579 y desde el de Trujillo al menos a partir de 1582), y tomaron nuevo ímpetu hacia 1695, cuando el franciscano Melchor López, compañero de Margil, fundó en 1695 una misión en Luguiquee, al sureste de Yoro. Los resultados de tales intentos se revelaron bastante superficiales (Chapman, *op.cit.*:494; Espino, en Serrano, *op.cit.*: 368ss.)

Al escribir hacia 1674 acerca de los xicaques de la Teguzgalpa, Espino (*op.cit.*: 366-68) mencionó que eran "poco viciosos en la sensu-

²⁶ Su lengua ha sido clasificada indistintamente como hokana, penutiana, chibchana o independiente (Chapman, 1978: 493, nota 1).

²⁷ El habitat del pueblo xicaque (tierras bajas de la costa atlántica, siempre próximas a las montañas) se extendería desde Omoa y el Río de Ulúa al poniente, hasta el lago Yojoa y las Montañas de Omoa al oriente; llegaría tierra adentro hasta el río Sulaco y los límites del departamento de Olancho, y tendría como núcleo el valle de Yoro (Chapman, 1978: 493; Jiménez, *op.cit.*: 16-20). Von Hagen delimita el antiguo habitat xicaque de la siguiente manera: por el sur, hasta el lago Yojoa y la Montaña de la Flor; por el poniente, el lindero entre los departamentos de Santa Bárbara y Cortés; por el noreste, Trujillo, hasta tocar el río Aguán o sus cercanías (*apud* Jiménez, *op.cit.*: 16).

alidad" (las conductas licenciosas se castigaban con la muerte) y monógamos, además de guardar "hasta el tercer grado de afinidad para casarse". Habitaban a orillas de los ríos en pequeñas chozas hechas de hojas anchas, y se sustentaban de maíz y plátanos, pescado y productos de caza (jabalíes). Usaban vestidos hechos de cortezas de árboles²⁸ y obtenían sal de las cenizas de cierto árbol. "No tienen ídolo que adoren", aseguró.

Los datos sobre los matagalpas coloniales ("ulúa", "chondal") no son muy abundantes, acaso porque a menudo se les clasificó junto con payas y xicaques, como mencioné; destaquemos, para nuestros fines, que ya desde 1547 la Corona había insistido en la necesidad de su conquista a fin de facilitar la ocupación de la Taguzgalpa (supuestamente rica en oro y además amenazada por los ingleses desde el Caribe), y que en 1610-12, fray Esteban Verdelete y fray Juan de Monteagudo, amparados por el capitán Alonso de Daza, emprendieron una expedición a fin de evangelizarlos (Jiménez, *op. cit.*: 15, 21; Espino, *op. cit.*: 368ss.).

Sobre la vida cotidiana de los indígenas que habitaban el Partido de Sébaco al despuntar el siglo XVIII algo nos informa el corregidor Luis Antonio Muñoz al mencionar cómo pasaban la mayor parte del tiempo en sus tierras de cultivo, dedicándose al maíz, el plátano y una incipiente ganadería. Así, señala, aunque existía "gran multitud de ellos... se ven sólo en la Semana Santa, misión o algunas fiestas que ellos tienen entre año, que allí se juntan muchos, no al culto de los santos —que esto en ellos es por ceremonia— sí sólo a las comilonas y borracheras", mismas que aprovechaban, asegura, para coludirse en contra del español, del que eran "cruelles enemigos".

Las causas de la enemistad se coligen de los documentos: hambrientos, oprimidos a través de la tributación y el servicio obligado, los indios preferían a menudo regresar a los montes para huir de la codicia hispana.

Partido tradicionalmente explotado por las autoridades hispanas locales, en los años posteriores al desempeño de Muñoz Sébaco se vio expuesto a las tropelías del corregidor Alonso de Sandoval, provocando las quejas de los indígenas y la orden de la Corona (1713) para

²⁸ A decir del religioso la mayor parte del tiempo los hombres iban cubiertos con tan sólo un taparrabos hecho del mismo material (*op. cit.*: 362).

que el gobernador de Nicaragua rindiese un informe al respecto.²⁹ Veinte años más tarde surgían nuevas quejas; esta vez motivadas por los “repartimientos de ropa”, mecanismo por el cual las autoridades españolas obligaban a los indios a comprar a precios exagerados géneros y vestidos que no necesitaban,³⁰ buena muestra de que los de Sébaco no sólo tenían que resistir la imposición de una nueva doctrina.

Pero no debe pensarse que los naturales optasen por la fuga como única vía para solucionar sus males; claramente asienta Muñoz que recurrían a “alzamientos y motines” y que obstaculizaban “la reducción de los gentiles por tenerlos, para su resguardo, enemigos de los españoles”. De hecho, aseguraba, “los indios domésticos son los mayores contrarios [de los hispanos], aconsejando a los de la montaña que no se reduzcan”.

Imposibilitados para imponer su autoridad, los corregidores tenían que soportar el que los ancianos siguieran gobernando, pues incluso los alcaldes eran nombrados por éstos, quienes ponían en los puestos “a los mentecatos que ellos pueden mandar... y si esto lo quiere remediar el corregidor, luego hay tumultos y motines”. Buena muestra, independientemente de las exageraciones de Muñoz, de que el antiguo sistema de autoridad comunal mantenía su vigencia, tal y como las deidades tradicionales seguían rigiendo la vida cotidiana.

Corría el año de 1703 cuando, en el curso de una misión en el pueblo de San Pedro Metapa, Nicaragua, los franciscanos Rodrigo Betancur y Tomás Delgado oyeron hablar de “los maleficios y brujerías” que se practicaban en algunos poblados del Partido de Sébaco, y se dispusieron a terminar con tan diabólicas actividades. Ante la resistencia de los indios de Sébaco a aceptar las “maldades que cometían en una horrorosa cueva... encantada”; donde según los hispanos practicaban sacrificios humanos, además de actos de canibalismo y sodomía (¡la sempiterna trinidad de los detractores!), y de la cual obtenían diversos apoyos del Demonio para llevar a cabo “supersticiones diabólicas”, los frailes deciden dejar fuera de la santa misión a indios tan contumaces, no sin antes maldecirlos.

²⁹ AGCA, A1 24 20, leg. 4694, exp. 39684.

³⁰ AGCA, A3 12, leg. 2819, exp. 40925. Ya desde 1631 el procurador de los indios de Nicaragua había denunciado ante el rey otro “repartimiento” abusivo, el del algodón que se obligaba a tejer a las indias. La medida había adquirido tales proporciones que los indios huían de sus asentamientos (Milla, 1986, II: 267-68).

Es entonces, primer acto, cuando intervienen Muñoz y fray Antonio Margil, pero cuando el brazo civil se pone al servicio del religioso es demasiado tarde: los diez o doce indios implicados han huído y apenas logra capturarse a tres de ellos, a los cuales se envía de inmediato al Castillo del Golfo. La ubicación de la cueva jamás pudo arrancárseles, pero ello importa poco a los inquisidores; están seguros de que una vez lejos los dos cabecillas resultará imposible a los demás pronunciar el conjuro que la abre y, por ende, seguir teniendo tratos con el Demonio. Triste Demonio que, a juzgar por lo asentado, ni siquiera tenía poder para abandonar su reducto.

Sébaco no era el único sitio donde imperaba Satán, Matagalpa era otro de sus lares; allí tuvo lugar el segundo acto. Las amenazas contra los indios surtieron mayor efecto: "todos fueron entregando sus maldades: cañutos de polvos para enamorar, voltear, sortear, torear, encantar, melear³¹ y otras cosas" que no se sabemos por desgracia si se vinculaban también con la esfera de la ganadería, al parecer profundamente arraigada en la cotidianeidad indígena a apenas siglo y medio de su introducción en la zona. Los de Matagalpa confesaron además el emplazamiento de cuatro cuevas, todas ellas conteniendo pinturas ("demonios, serpientes, tigres, micos y otros animales inmundos... como a cincel y dados de almagre y tizate"). Pero no se crea que se tratase de simples representaciones rupestres: "al son de un tamborcillo muy funesto y pequeño recibían y tomaban cuerpo, bailaban, comían y cohabitaban con los cofrades de tales cuevas". Aquella rre con innovaciones americanas (buena muestra de la deformación perceptiva de los narradores) al que debió renunciar muy a su pesar el Maligno, pues cuando se quemó una de tales cuevas, demostró su "sentimiento" con bramidos de toro y arrojando "por alto las peñas muy grandes muy largo trecho".

Otro tanto ocurriría en Muymuy, con cuatro cuevas tan "horrorosas" como la de Matagalpa en lo que a figuras respecta, donde al reventarse un peñasco "comenzó a destilar mucha agua en abundancia". Demonio acuático había de ser su propietario.

El tercer acto, el climax, se desarrolló en Xinotega, pueblo de "idolatría muy antigua" cuyos habitantes habían incluso "martirizado, muerto y quemado" a un "buen cristiano" que se negó a participar en

³¹ Sic al parecer por *melear*: "marcar al ganado, después de esquilado, con pez derretida" (Moliner, 1988, II: 383).

las ceremonias en honor de los dioses nativos. Correspondiendo con tales antecedentes, los rituales y los especialistas encargados de realizarlos se encontraban aquí mejor organizados y poseían aliados más poderosos: además de una Eva, tenían una virgen nada menos que “prima hermana” de la virgen María. Hasta el Diablo parece haberse encontrado más a sus anchas, ensayando diversos ropajes: de indio o de español.

“La burla, casi con fizga del Demonio” alcanzó en Xinotega el paroxismo: los inquisidores hubieron de volver al pueblo, “confusos, asoleados y enfadados”, después de varios días de infructuosos intentos por desenmascarar al Maligno. Ni siquiera unos buenos azotes pudieron alterar la negativa de los viejos acusados, para pronunciar el “ábrete Sésamo” que permitía el acceso a la cueva, y todas las tentativas hechas por un muchacho para abrir otra donde —previa abjuración simbólica del bautismo—³² “le salía un duende en figura de un hombre chiquillo”, resultaron fallidas.

En esta última cueva el duende primero “se hizo sordo”, después dijo que no podía abrir sin permiso de su “principal”, quien se encontraba fuera “porque había ido a una diligencia”, así que los citó para el día siguiente, cuando de nuevo se negó a abrir y a hablar en voz alta, porque —apuntó— los demonios “no sabían hablar recio”.

Al igual que el viejo, el muchacho y la Eva, muchos otros pobladores denunciados entregaron “sus maleficios”, consistentes en cañutos de polvos, piedras y raíces. Hubo además quien diera unas cruces de cáscara de palo, excelentes contra los brujos nagueles, “que andaban de noche por los caminos o por el pueblo hechos animales: tigres, micos, etcétera”.³³ Pasto de las llamas, junto con todo lo anterior, fueron también “unos frijolillos colorados exquisitos con que los llamados zahorines adivinaban muertes, partos, viajes, buenos y malos sucesos y otras cosas”.

Muy otra fue sin embargo la respuesta cuando se trató de revelar el adoratorio del “ídolo, virgen o demonio”: la negativa fue rotunda. Estaba “todo el pueblo incurso en esta maldad”, e incurso a tal grado que, según el viejo, “el pueblo le mandaba no lo descubriese”. Los

³² De nuevo la percepción europea del fenómeno parece imponerse a los narradores.

³³ Pasto de las llamas fueron también, junto con todo lo anterior, “unos frijolillos colorados exquisitos, con que adivinaban muertes, partos, viajes, buenos y malos sucesos y otras cosas” los llamados zahorines, asienta el documento, refiriéndose al parecer a los frutos de *Eritrina chiapasana*, cuyo uso como material adivinatorio se hallaba —y halla— muy extendido en Mesoamérica y las áreas culturales vecinas.

españoles intentaron continuar la pesquisa por la fuerza: Xinotega se mostró al borde de un tumulto al ver azotar al anciano “presidente” de la cueva; sus habitantes se armaron contra el alcalde a quien sólo salvó la intervención de los frailes. Los hispanos tuvieron que desistir de su intento y abandonar el pueblo.

No obstante, las represalias no estuvieron ausentes: a los tres indios de Sébaco desterrados al Castillo del Golfo se unieron más tarde otros dos de Xinotega, que habían sido precedidos en el destierro por el anterior “presidente” de la cueva, que murió en el Castillo. Todos ellos y otros muchos vecinos de los pueblos implicados llevaron además “muy buenos azotes”. Los indios no permanecieron callados: se quejaron ante la Audiencia del exceso de rigor de Margil y Muñoz. Este tuvo que trasladarse entonces a la capital de la Audiencia para responder ante las acusaciones. Salió bien librado del proceso; incluso obtuvo más tarde puestos de mayor importancia.

Sin embargo, en la *Relación* que escribió de los hechos se trasluce su íntima convicción en la inutilidad de los esfuerzos para acabar con los resabios de religión prehispánica en la región. Claramente asienta que intentarlo “es querer atajar los ríos y poner puertas al campo, porque es aquello más de su creencia que la ley evangélica”. Incluso el destierro de los “sabios” al Castillo se le antoja inútil, puesto que sin duda habían para entonces dejado “muchas raíces en la enseñanza de sus discípulos”, además de lo arraigadas que estaban las creencias en la cotidianeidad del pueblo:

Si están enfermos [se hacen echar] la suerte para [saber] si han de vivir o morir; si murió, bañan al difunto y pónenle su comida para el viaje; si piden la suerte al sabio, ayunan, no comen carne y sal, y dejan [de] dormir con sus mujeres los días que les manda el sabio.

Es inviolable en ellos creer y ejecutar estos abusos y otros agüeros supersticiosos: de que el cerro, la quebrada, el chagüite, laguna o río tienen su dueño, que envía lluvias o causa tempestades; que los viejos que mueren van a un potrero donde los brujos los visitan y comunican, y como el Demonio les aparece las más [de las] veces en figura de sus viejos difuntos, les persuade con facilidad a estas maldades, que ellos creen más ciertamente que otra cosa.

Su asistencia “al pueblo y a la iglesia a misa y cosas de cristianos” estaba determinada por “el temor de la Justicia”. Y “los peores” eran los “de más razón y ladinos”, mismos que por gozar de mayor presti-

gio en la comunidad “con facilidad persuaden a otros ignorantes a estas maldades”.

Concientes de su superioridad numérica, los naturales se burlaban de los hispanos, que se veían obligados “a disimular y sufrir muchas desvergüenzas y atrevimientos”. Y ni siquiera la amenaza de acciones militares arredraba a los indios, que en el último de los casos contaban con la huida a los montes con los miembros de su pueblo que aún permanecían “gentiles”, cuya “reducción” de hecho estorbaban para así mantener, “para su resguardo, enemigos de los españoles”.

Por todo ello Muñoz coincidía con Margil en que habrían de hacerse en el Partido “castigos ejemplares que les sirvan de escarmiento,” porque de otra suerte ni ellos son cristianos ni vasallos de su majestad”, además de “poner un presidio de 50 soldados como frontera de enemigos gentiles... y para contener los domésticos, que necesitan de ser nuevamente conquistados”.

Las autoridades coloniales nunca lograron, sin embargo, la total sujeción de matagalpas y xicaques; se requerirían formas de exterminio más sutiles para llevarlo a cabo. A mediados del siglo XIX un grupo de estos últimos se refugió en La Montaña de la Flor, extremo norte del Departamento hondureño de Tegucigalpa, buscando huir de la explotación mestiza que los hacía trabajar como esclavos en la recolección y transporte de la zarzaparrilla (Chapman, *op.cit.*: 498-501). Hoy, a duras penas sobreviven unos 300 xicaques, cada vez más amenazados por la presión mestiza circundante y por la transculturación que conllevan las acciones del Instituto Lingüístico de Verano (*ibid.*). La etnia parecería irremediabilmente condenada a desaparecer.

III. Manchés

Más trágica aun que la de talamancas, matagalpas y xicaques se mostró la suerte de los choles del Manché, para siempre desaparecidos.

Poco sabemos sobre su devenir prehispánico,³⁴ pero parecería claro que los ch'oles fueron el grupo numéricamente dominante en el norte de Alta Verapaz e Izabal, el sur de Petén y Belice y algunas por-

³⁴ Un primer intento por sistematizar los escasos datos conocidos es el de Laporte (en prensa).

ciones del actual estado mexicano de Chiapas. Integrado por “las naciones Manché, Acala, Toquegua, Lacandón-chol y otras menores” (Laporte, *op.cit.*:1), este grupo poseía una gran movilidad, factor que —aunado a las características del terreno— dificulta el precisar los límites de su extensión geográfica. Los manchés propiamente dichos se habrían ubicado en lo que ahora se conoce como San Luis Petén, abarcando tanto el noreste de Alta Verapaz como el sureste del Petén mismo, en vecindad estrecha con los kekchís, con los que incluso se mezclaban en ciertas comunidades. La zona se describe como rica en achiote, miel, cacao, caza, pescado, sal, mano de obra, corrientes fluviales que se creía comunicaban a Ocosingo, Comitán y la laguna de Términos, y supuestamente provista de minerales de oro y otras riquezas.

La historia de la colonización en El Manché, que corrió parejas con el proceso cristianizador del área, tuvo sus inicios hacia 1574, año en que algunos “indios principales” visitaron Cobán y Cahabón. A partir de entonces, como en un balancín, los movimientos alternos de atracción—repulsión vendrán a ser las características del proceso integrador de la zona al dominio hispano; proceso que supo de conversiones pacíficas; enfrentamientos armados; fugas repetidas; pueblos una y otra vez congregados, saqueados y destruidos; deportaciones masivas; verdaderas cacerías de infieles y apóstatas; euforias y desencantos misioneros, y que vino a cerrarse en 1706, año en que fueron “sacados de sus montañas” los últimos manchés.

La tónica del proceso se transparenta ya desde los primeros encuentros; asediados por los frailes, los manchés no desdeñan los útiles regalos de “cosillas de Castilla” que les ofrecen los dominicos, aunque muestran poco interés en cambiar de religión: “respondían que se verían en ello y lo considerarían, porque el haber de mudar ley —y más la que tenían de tiempo tan antiguo— era negocio de mucha consideración y que pedía mucho tiempo para mirarse y resolverse en él” (Esguerra, en Ruz, 1990). Aburridos de dar regalos a cambio de puras promesas, los religiosos prohibieron durante veinte años el que los manchés entrasen en los pueblos ya cristianizados, y el que los conversos tuviesen trato con los gentiles.

En 1603 la estrategia evangelizadora cambia de miras, aunque no de táctica: eclesiásticos y funcionarios enfocan su atención hacia los caciques, a quienes materialmente inundan de regalos e incluso los

invitan a visitar la ciudad de Guatemala. 300 tostones gastó la Audiencia en costear el viaje, durante el cual vecinos y autoridades se disputaron por agasajar a los visitantes (Remesal, *op.cit.*: 459). De allí a vencer aparentemente la resistencia manché (prometiéndoles que ni entrarían a su tierra ni tendrían que pagar tributos en muchos años), no pasó mucho tiempo. El 31 de febrero de 1604, tras un veloz curso de reafirmación de catequesis de quince días, los primeros 50 manchés del pueblo de Cucul, con su cacique a la cabeza, eran bautizados.

Para 1606 las actividades misioneras abarcaban siete poblados,³⁵ y veinte años más tarde el número de pueblos reducidos y catequizados se cifraba en dieciocho. En 1628 fray Francisco Morán funda el primer convento dominico del área, el de san Miguel del Manché, sobre el que caerían los itzaes en 1630, destruyendo totalmente la fundación y dando pie a los once pueblos congregados a desparramarse por la selva y rebelarse contra los hispanos.

Aliado con Alfonso Tovilla, nuevo alcalde mayor de Verapaz, Sacapulas, Golfo Dulce y Manché, Morán se pone al frente de las tropas españolas y 100 indios reclutados en Cahabón, y parte a la búsqueda de sus fieles el 25 de marzo de 1631. Cuarenta días más tarde el grupo del fraile cae sobre el pueblo de Yol, uno de los alzados, donde ordena destruir casas y milpas, llevarse maíz y herramientas y apresar a los indios que no pudieron huir. Los apresados, chicos y grandes, serían torturados más tarde para que confesasen dónde se ocultaban sus compañeros. Cuarenta capturados después se entregaron como esclavos a los españoles que fundarían el nuevo pueblo de Toro de Acuña, cercano a San Miguel del Manché. Otros poblados indios, como Nosoi y Xacmó, fueron arrasados e incendiados.

El cacareado éxito de la empresa no duró mucho. Para 1634, y con tan sólo treinta casados, apenas San Lucas Zalac continuaba bajo tutela dominica; todos los otros pueblos se habían perdido "cuando la huida universal" según declarara fray Lucas González (1940:176).

Hacia 1676 se había logrado de nuevo establecer tres pueblos, pero la actitud indígena no daba muchas esperanzas, ya que "aunque no resistían el recibir la fe,... la recibían con tal tibieza que resistían mucho el entregar los ídolos... y juntamente ocultaban a los otros choles" (Ximénez, *op.cit.*:376-77). Ávidos de hachas, machetes y otros bie-

³⁵ Chahal, Yaxhá, Matzin, Ixil, Chocahau, Xecupin e Ixvov (Ixbox, Ixvon).

nes; temerosos de los españoles o por no contrariar a los frailes, varios accedieron a bautizarse, pero la aceptación de las explicaciones doctrinales ya no era tan pasiva como antes. Fray Lucas Gallegos relata cómo uno de los neófitos le preguntó: “¿por qué decís que el alma ha de pagar en la otra vida los pecados que se hacen acá en ésta? ¿Pues por qué ha de pagar el alma lo que peca el cuerpo?”. Cuando los frailes insistían en que, al igual que sus antepasados, acabarían en el Infierno si no se bautizaban, algunos sostuvieron que acaso “su nación” había sido creada para ir a ese lugar, donde —por cierto— si estaban sus padres y abuelos, ellos también querían ir (en Ximénez, *op.cit.*:378).

Poco a poco, y a trompicones, Gallegos logró congregarse de nuevo algunos poblados: Chocahau, May, San Pablo Ixil, Manché, San Lucas Zalac... Otros indios más rebeldes, como noventa y tres vecinos al río Ahxoy, fueron sorprendidos con la ayuda de flecheros de Cobán, y para evitar “que se retirasen de nuevo entre los bárbaros e idolatrasen”, se les llevó amarrados hasta la ciudad de Guatemala, donde se separó a los hijos de sus padres. Los niños fueron repartidos como sirvientes entre los vecinos “para que los doctrinasen”, mientras que a los adultos se les condujo hasta Atiquipaque, poblado xinca del departamento de Escuintla.

No fue mayor la fortuna de los que accedieron a congregarse: el alcalde mayor Sebastián de Olivera los extorsionaba continuamente para que le entregasen achiote o cacao o para que le comprasen machetes y hachas que no necesitaban; los cobradores del alcalde les robaban cuanto tenían y, por si fuera poco, la naturaleza también pareció ensañarse: en mayo de 1678 una epidemia de disentería asoló el pueblo de San Lucas, el más grande de los congregados, matando a más de 400 de sus habitantes, que no pasaban de 500. “De los niños no quedó ninguno”, aseguran los documentos, al mismo tiempo que agradecen al Cielo el favor de haberse llevado a estos “angelitos” salvándolos del peligro de caer en la apostasía (Ximénez, *op.cit.*: 405). Hambrientos y hartos de ser explotados y vejados, los pueblos manchés se alzaron de nuevo ese mismo 1678, para refugiarse otra vez en la espesura selvática.

1682 con fray José Delgado, 1683 con Agustín Cano, y 1686, con Angel Zenoyo, marcan otras entradas dominicas al área, con su escuela de nuevas reducciones, rechazos manchés, apresamiento de

caciques y verdaderas cacerías de indígenas. En 1689 los ch'oles del repoblado San Lucas se alzan de nuevo reduciéndolo a ceniza (Bolland, 1977:18), lo que termina de convencer a los frailes de la imposibilidad de convertir en su tierra a estos "corazones poseídos del Demonio y entregados a sus supersticiones". Así, promueven y obtienen del presidente Barrios Leal el permiso para iniciar la "saca" de ch'oles de sus montañas, auxiliados por los indios de Cahabón.

Setenta y un manchés fueron apresados gracias al apoyo de los flecheros k'ekchís quienes —anota un testimonio— "como buzos o galgos fueron buscando por aquellos montes los rastros de los indios fugitivos". Lograda "la presa", se les llevó a poblar al valle de Urrán (Ximénez, *op.cit.*:444), exactamente en un sitio donde hacía falta un pueblo para aviar a los pasajeros que transitaban de Rabinal a San Raymundo de las Casillas.

El nuevo poblado, al que se nombró San Clemente y San Diego, resultó de utilidad a los pasajeros, pero los manchés "hechos a aquellas tierras que sin trabajo les daban maíz, los ayotes, camotes, yucas, cañas dulces, plátanos y otras legumbres" nada pudieron obtener de una tierra que bien pronto se reveló estéril, por lo que tuvieron que emplearse en las haciendas cercanas de caña de azúcar, sobreviviendo de alimentos de limosna que obtenían de Cubulco, Rabinal, San Juan y San Pedro Sacatepequez (Echave, en Ruz, 1990).

Los años siguientes continuó el obligado éxodo, ahora con el apoyo de los franciscanos Margil de Jesús y Melchor López, acompañados en ocasiones por grupos armados. Fray Agustín Cano (en Ximénez, *op.cit.*: 315) nos ha dejado un significativo testimonio de la actitud de los indígenas del área, al señalar que los ch'oles de Tampamac le hicieron lo que él califica como un "razonamiento breve y compendioso" al recibirlos, diciendo: "Seais bienvenidos. Decidnos ¿cuándo os vais?".

Las entradas militares al Lacandón y El Itzá, coronadas finalmente por el éxito, cortaron a los manchés las posibilidades de apoyo y refugio. Un nuevo presidente, Gabriel Sánchez de Berrospe, atendiendo a las razones de fray Agustín Cano sobre la inconstancia manché, ordenó los sacasen a todos de la montaña y los llevasen al Valle de Urrán a vivir con sus compañeros. Por medio de la intimidación, la lisonja y la tortura, frailes y funcionarios lograron irse enterando de los sitios

donde aún permanecían choles, que en grupos de 60, 150 e incluso 300 fueron capturados gracias al apoyo de los de Cahabón y San Agustín, los cuales prácticamente peinaron la zona en 1697, el mismo año en que cayera la ciudad lacustre de Tayasal.

La forma en que fray Francisco Ximénez (*op.cit.*:465) da cuenta del fin de la empresa constituye sin duda un expresivo resumen testimonial sobre la actitud de los cristianos, y es al mismo tiempo casi un epitafio para los manchés:

Diose luego cuenta al presidente de la gente que se había apresado y mandó socorrerlos para que se vistiesen... pero de todos estos muy pocos se lograron, porque murieron muchos, aunque se logró que muriesen como católicos.

El año de 1706 el cura de Cahabón, fray Juan del Cerro, emprendió la última acción eclesiástica tendiente a cristianizar a los manchés: cuarenta y un indios, entre hombres y mujeres, chicos y grandes, fueron violentamente sacados de sus asentamientos originales e iniciaron su peregrinar: de San Pedro Carchá a Cobán, de allí a Rabinal y luego a Santa Cruz de El Chol, donde se mantenían gracias a la caridad pública al mismo tiempo que “blasfemaban de Dios y de su santa ley por haberlos sacado de sus tierras donde tenían todo lo que habían menester... y con aqueste mal trato se fueron acabando, de modo que al cabo de cuatro años ya no habían quedado de ellos más que unos cuatro” (Ximénez, 1971, VI:220).

Mientras el provincial dominico recibía una comunicación del rey agradeciendo lo que había hecho para reducir a los infieles, uno de los supervivientes, desesperado, ahorcaba a su hijo “porque le pidió de comer” (*ibid*). La cristianización de los manchés había terminado.

IV. Consideraciones

Hemos recorrido, breve y superficialmente, el acontecer histórico de algunos pueblos indios cuyo ocaso parece iniciarse en el siglo XVIII. Entre las varias lecciones que se desprenden de tal recorrido llama de inicio la atención el que hayan continuado en relativa independen-

cia casi 300 años después de la invasión europea a América, hecho que se torna comprensible si recordamos que, verdaderas periferias de la periferia, habitaban en un medio geográfico —si bien protector para los indios— hostil a los propósitos de los nuevos señores, alejados de las concentraciones urbanas, que contaban con poblaciones poco numerosas y dispersas y participaban de manera muy marginal en la producción de bienes de intercambio entonces en boga.

Aunque el fracaso evangelizador fue comúnmente invocado como factor de primer orden en los renovados intentos de sojuzgamiento, sería ingenuo creer que fue el único que influyó en las acciones emprendidas contra dichos pueblos. Las ventajas que se derivarían de tales empresas aparecen claras en los documentos: controlar los productos de la zona, facilitar el comercio de la Audiencia, expandir el espacio territorial al mismo tiempo que ponerlo a salvo de los enemigos europeos de la Corona (en particular ingleses), lograr la comunicación con otras regiones, diversificar la economía local, acrecentar el número de tributarios, consumidores y fieles; asegurar a las poblaciones ya “reducidas” y “cristianizadas” eliminando al mismo tiempo los focos de resistencia... consolidar, en fin, el dominio de España sobre las tierras centroamericanas.

Como hemos visto, los pueblos de tales regiones opusieron denodada resistencia a esos intereses; en ello jugó sin duda un papel primario la sobreexplotación que pretendieron instaurar los españoles a través de la exacción de tributos (que venía a sumarse a la existente desde la época prehispánica) y los sistemas de encomienda y repartimiento de indios, con la consecuente desestructuración de los patrones de organización productiva y comercial hasta entonces en boga, que a la larga significaban la desarticulación de las sociedades autóctonas (Ibarra, 1990: 184-194) comunidades selváticas acostumbradas a vivir bajo regímenes relativamente laxos por poco centralizados y donde, además, las acciones bélicas interétnicas jugaban un papel importante incluso a nivel económico.

Pocos datos arrojan los documentos consultados sobre la base económica de tales pueblos, pero no cabe duda de que su emplazamiento estaba vinculado al control de áreas agrícolas, de pesca, caza y recolección; caminos y redes hidrográficas y, acaso, al comercio regional, que se avala intenso si no en cantidad, al menos en frecuencia. Una y otra vez destacan las fuentes por ejemplo la riqueza florística y

faunística del habitat de manchés y talamancas, a menudo exagerándola.³⁶

De particular interés se avala por tanto delinear el papel jugado por tales productos no sólo en el comercio regional sino incluso en las alianzas y rivalidades locales, pues los testimonios coinciden por ejemplo en considerar el control de las salinas como el factor primordial de las luchas entre los itzaes y sus vecinos manchés, y ya ha demostrado Ibarra (*passim*) que el afán de los jefes y segundones por apoderarse de los excedentes agrícolas y textiles no era ajeno a los conflictos en Talamanca. Los intereses mercantiles de los propios pueblos indios, a la vez que se contraponían, se aunaban a los de los españoles: los vecinos de “apóstatas” y “gentiles” veían peligrar el comercio que desde largo tiempo atrás efectuaban con éstos, e incluso las acciones de depredación y pillaje que al parecer jugaban también un papel importante como proveedoras de bienes. A ello se unía sin duda la exasperación de los “convertidos” frente a las exigencias de los hispanos para que colaboraran en la sujeción de sus vecinos, la cual se les había de antojar una empresa interminable en la que tenían que ofrendar bienes, trabajo e incluso sus vidas.³⁷

Como hemos visto un motivo de particular resistencia fueron las famosas congregaciones a poblado. Tal y como ocurrió en muchas otras regiones americanas donde se pretendió imponer, amén de la desestructuración del habitat que este nuevo tipo de patrón poblacional conllevaba, hay que tomar en cuenta —insisto— el trastocamiento brutal que significaba para poblaciones selváticas habituadas a una gran movilidad.

Además, con la congregación llegaban cambios que atentaban contra costumbres seculares: monogamia en vez de poligamia, matrimonio obligado ignorando los patrones parentales establecidos, familia nuclear *versus* familia extensa, sistemas bilaterales de parentesco, nuevas restricciones de orden sexual y moral, distintos sistemas de

³⁶ Para el caso de los primeros junto al cacao, vainilla, achiote, bálsamo, jocoque, palo de brasil, algodón, chile, cera, miel, caza, huevo y pescado, aparecen las fuentes de aprovisionamiento de sal-producto muy codiciado dada su escasez regional, en tanto que para el caso de La Talamanca estarían los textiles de algodón y otras fibras, el cacao, la sal y sobre todo el legendario oro de la zona. Por lo que hace a los xicaques recordemos que Muñoz mencionó el maíz, frijol, plátanos y una incipiente ganadería.

³⁷ Sobre una situación similar entre chujes, kanjobales y los “infeles” lacandonnes, véase De Vos: *op. cit.*: 145-46.

creencias.³⁸ Ante todo ello los indios reaccionaron con todos los medios que tuvieron a su alcance; desde la aceptación de los nuevos valores adecuándolos a los antiguos esquemas, hasta el enfrentamiento armado cuando éste se mostró inevitable,³⁹ pasando por la resistencia pasiva de los que sólo en apariencia se sometieron y las comunes fugas a las regiones más inhóspitas (“huyendo siempre del dominio español, que juzgan esclavitud” diría de los talamancas fray Manuel de Urcullu en 1763 *-apud* Fernández, *op.cit.*: 21).

En efecto, algo sobre lo que no cabe duda es el papel primario que desempeñaron las regiones selváticas aún insumisas como áreas de refugio para aquellos que buscaban sustraerse al dominio hispano, bien se tratase de xicaques, matagalpas, talamancas y manchés, bien de otros diversos grupos de la Mosquitia, el Darién, Chiapas, Yucatán, Campeche y Tabasco. Allí podían perpetuarse la poliginia (incluso sororal), el autosacrificio, el culto a los antepasados y otras costumbres “gentílicas” que hicieron a Morán (*op.cit.*:179) calificar a la zona petenera de Guatemala como “la Ginebra donde se recogen todos los que no tienen afición a la fe, y tienen —por su ruin inclinación— por pesado el yugo suave de la ley evangélica”.

Si las relativas a la economía son escasas, las referencias a la organización política son aun menores, pero en el caso de manchés y talamancas se antoja hallarse ante grupos estructurados a nivel de jefaturas complejas preestatales, a menudo designadas “cacicazgos”. Esto podría explicar el que el nombre de los poblados corresponda a menudo al patronímico de sus señores, y la manera más o menos independiente en que parecen haber obrado los diferentes asentamientos frente a las acciones de misioneros y soldados. En caso de haber existido antes “naciones” manché, xicaque y talamanca, no parece arriesgado aseverar que para el siglo XVII sabían de un proceso de franca desestructuración política.⁴⁰

³⁸ Atinadamente hace Ibarra hincapié en el hecho de que una de las rebeliones del área tuvo su origen en el querer los indios rescatar los cuerpos de sus caciques, que los frailes habían sepultado dentro de la iglesia, contraviniendo la tradición (1990: 186).

³⁹ El cuadro sobre alzamientos y rebeliones elaborado por Ibarra (1990:194) da buena cuenta de la resistencia continua que ofrecieron los pueblos del hoy territorio costarricense en los siglos XVI y XVII.

⁴⁰ La estructuración política de la que se nos presenta como “nación manché” se antoja, por ejemplo, muy laxa si la comparamos con lo que se sabe respecto a sus vecinos: los k'ekchies de Verapaz o los itzá de Tayasal, aunque no muy diversa —hasta donde sabemos— de la que caracterizaba a los mopanes y en menor medida a los talamancas.

Incluso los criterios empleados por aquel entonces para referirse a la "nación" manché o talamanca son ambiguos, pues mientras que ciertos autores parecen privilegiar aspectos de localización geográfica, otros inciden en características lingüísticas, mientras que prácticamente ninguno detalla cuáles eran las bases sociopolíticas o económicas que posibilitaban tal tipo de organización. Poco es pues, por ahora, lo que puedo anotar sobre ello, pero conviene insistir en que estamos ante grupos habituados a la confrontación incluso armada (al menos en los últimos períodos). Ello explicaría el porqué de la eficacia de sus estrategias de enfrentamiento a los hispanos, vinculada a su negativa rotunda a integrarse a esquemas sedentarios, a todas luces amenazantes del orden social hasta entonces en boga, que si bien contemplaba la posibilidad de ser vencidos desde un punto de vista militar (y por ende la obligación de entregar tributos al vencedor), en manera alguna incluía el total sometimiento. La lucha vendría a formar parte de la cotidianeidad, invalidando al mismo tiempo el sojuzgamiento peerene.

Puesto que, como he señalado, la cristianización fue por lo común la justificación ideológica de los diversos atropellos cometidos contra los naturales, vale la pena situarnos en el contexto histórico del momento.

Estamos en pleno siglo XVIII y ante individuos a los que una y otra vez se ha anunciado la nueva evangélica. No se trata ya de indios "gentiles" susceptibles de ser atraídos del rebaño de la Iglesia por el medio único de la predicación —el método lascasiano queda desautorizado—, estamos frente a "infieltes"; habemos de vérnoslas con "apóstatas" que reniegan de la palabra divina y que, a decir de sus detractores, retornan a la idolatría, la brujería y la sodomía, cuando no al canibalismo, restaurando así el antiguo imperio del Maligno. Y por si fuera poco, renegados que alientan a otros a seguirlos, les dan asilo, y atacan a los indios fieles a la Iglesia y la Corona. Su actitud sería, por tanto, incluso más perniciosa que la de grupos desde siempre rebeldes como lacandones, mopanes e itzaes y, por tanto, más digna de castigo.

La creciente desesperación ante el fracaso misionero se hace patente al comparar los escritos de los primeros misioneros con aquellos redactados por quienes les sucedieron: pasamos paulatinamente de la estrategia pacífica lascasiana a la convicción de que la presencia

atemorizante de algunos soldados es necesaria, para venir a terminar en la conquista armada y la “saca de indios” de sus montañas. Ya hemos visto el espectacular giro que experimentó la actitud de un Pablo de Rebullida exasperado ante la renuencia talamanca a la cristianización, y si en 1605 fray Juan de Esguerra hablaba de “regalos y caricias”, esperando “que con el favor divino... se vendrán con mucha brevedad [los manchés] a sujetar al Evangelio y a la real Corona de Castilla” (*op.cit.*: 507-509), noventa años después su correligionario Cristóbal de Prada, perdida toda esperanza, clamaba

Por la sangre de Jesucristo Señor Nuestro, que se acabe este engaño de que los choles han de ser cristianos en sus tierras, y que se persuadan todos a que es imposible que los choles sean cristianos mientras estuvieren en sus montañas. Y así, no hay otro remedio sino echarlos fuera; que vayan afuera, afuera todos...

(en Ximénez, *op.cit.*, 1973: 476).

Parece claro también que las recomendaciones de los propios evangelizadores responsables no hubiesen tenido igual eco en las esferas desde donde se tomaban las decisiones últimas si no se les hubiesen aunado las de autoridades religiosas del momento. Significativo es el hecho de que la conquista armada de los talamancas fuera en buena medida estimulada por Margil de Jesús, activo promotor de las acciones represivas contra matagalpas y xicaques, y que tampoco fue ajeno a las emprendidas contra los choles del Manché (Ruz, 1989:123), lacandones e itzaes (De Vos, 1988: 136ss).

Su actitud intransigente parece haber sido común en muchos de los integrantes de la Congregación de Propaganda Fide (que inició actividades en 1622) en América. Incluso un autor como Serrano, cuyas apreciaciones sobre los pueblos indios difícilmente podrían calificarse de amables, señala que si el fruto obtenido entre los xicaques por los franciscanos fue pobre, menor todavía fue lo logrado por los integrantes de Propaganda Fide, quienes “llegaron a ser aborrecidos de los jicaques por usar más de la fuerza que de la persuasión para difundir el cristianismo” (*op.cit.*:LXIX; p. 391ss.). Su juicio no difiere mucho del que emitió en el siglo XVIII el obispo Benito Garret y Arlovi, que se pronunció por dejar la evangelización de Talamanca en manos de los jesuitas ya que atribuía el fracaso de la misión a “la ignorancia de los recoletos y al excesivo rigor de los observantes”; y el arzo-

bispo de Guatemala compartía su parecer (Fernández, *op.cit.*: 108, 118). Por lo que toca a los manchés, señalaré tan sólo que el propio cronista dominico Francisco Ximénez censuró ya en el mismo siglo XVIII los métodos empleados por sus correligionarios para convertirlos.

Factores que han de tomarse también en cuenta al analizar el fracaso hispano son la discontinuidad en el esfuerzo evangelizador, las oscilantes políticas de los diversos miembros de la Audiencia que debían colaborar en el proyecto y la desaforada ambición de los funcionarios menores, que al explotar a los indios alentaban su huida. Tendríamos asimismo que valorar el papel que jugaron los indígenas circunvecinos ya cristianizados, retardando e incluso saboteando las acciones de civiles y eclesiásticos.

Ese fracaso de las diversas políticas de colonización y evangelización en el área tampoco ha de acreditarse a la atracción indígena por la vida libre, ni a una fidelidad irrestricta a sus valores religiosos o culturales; aunque tentadora, tal suposición no deja de ser parcial y sesgada. Más que idealismo estático la actitud india rezuma inteligencia.

El caso de Nicaragua muestra a las claras esa enorme e imaginativa capacidad india para resistir el asedio del dominador. Constreñidos a habitar en poblados a la usanza hispana y habiendo adoptado —por grado o por fuerza— algunas de sus costumbres, seguían empero manteniendo sus autoridades tradicionales junto con buena parte de sus antiguas creencias, amalgamadas ahora con algunas de aquellas aportadas por el español. Así, Eva, el Diablo y la Virgen comparten el universo cotidiano y secular de serpientes, tigres, dueños, brujos, truenos y naguales. Y poco parece importar a estos xicaques y matagalpas del siglo XVIII la factura extranjera de los primeros; a fuerza de soportarlos los han hecho suyos, y tan suyos que los albergan en sus antiguos lugares de culto y les ofrecen los mismos dones que desde siempre han ofrendado a sus deidades tutelares; tan suyos que mientras los propios hispanos los desconocen, los indios llegan hasta la rebeldía franca con tal de protegerlos y conservarlos. Los símbolos del dominador han cambiado su significado. Y no es de desdeñar el hecho de que sean los principales de los pueblos, los “de más razón y ladinós”, quienes alienten a los otros a esgrimir contra los europeos sus propias armas.

Imposible resulta, no obstante, hablar de *una* actitud india; durante sus contactos con los frailes, señores indígenas hubo que se mostraron más dispuestos que otros a tolerar el dominio occidental y que influyeron en sus súbditos para que aceptaran el cristianismo, aunque a veces sus descendientes o similares adoptaran una posición totalmente contraria. Al lado de pueblos que permanecieron más o menos prontos a recibir el mensaje evangélico aparecen otros que jamás dieron muestras de someterse. Tomar una u otra decisión se vio también condicionado, como señalaba, por factores de tipo económico, social y político.

Múltiples se avalan también como hemos visto los factores que influyeron en el cambio gradual de la actitud religiosa hacia los manchés, talamancas, xicaques y matagalpas, y la consecuente presión que ejercieron los frailes sobre las autoridades civiles para lograr el desarraigo geográfico de los dos primeros; única y última posibilidad, a su juicio, para hacerlos ingresar al orbe cristiano.

Brutalmente contrastante con lo expresado por Las Casas en el *Parecer* o, más aún, en el *De unico vocationis modo*, la decisión final tomada por los hijos de Santo Domingo y San Francisco —el recurrir al desarraigo territorial y a la fuerza armada— violenta por su violencia y subleva por la crueldad con que se llevó a cabo. Dilucidar el porqué y el cómo se decidió emplear métodos tan brutales en una época en la que supuestamente el ideal medieval de cruzada había sido superado, requiere de un análisis riguroso no sólo de las personalidades que intervinieron en ello, sino también de la época y sus circunstancias, pues, aunque con variantes, el acoso sufrido por los manchés o los talamancas no parece diferir del que sufrieron por la misma época los chol-lacandones, los itzaes o los apaches por mencionar sólo a unos cuantos. A todos ellos se les prefirió muertos cristianos antes que vivos infieles. No en balde “Murió para vivir para siempre” era una expresión común en la época.

Y por “morir” no debe entenderse tan sólo un mero proceso físico; el aniquilamiento cultural es otra de sus variantes. Si nos atenemos a la diferenciación que advierte Le Goff en la época de los grandes descubrimientos geográficos, entre “la animalidad susceptible de ser domesticada y la animalidad salvaje” y el terrible corolario que de ella se desprende: “los primeros están destinados a la conversión y el trabajo, los segundos al exterminio” (1986: 95-96), parecería que la

posibilidad de “domesticación” del “salvaje” —su ingreso al universo cristiano⁴¹—, fue una puerta que se concibió abierta para matagalpas y xicaques y vedada para talamancas y manchés. Incapacitados para comprender su singularidad, y aun menos para respetarla, los dominadores lucharon por cancelar una especificidad que desbordaba los moldes conceptuales en los cuales habían sido educados.

La lectura atenta de los documentos contemporáneos a los sucesos nos muestra, en fin, que los indios no permanecieron pasivos frente a quienes pretendían decidir su destino; los manuscritos nos permiten develar, aun cuando parcialmente, la voz de aquellos hasta ahora silenciados, y liberarlos de esa carga de ignominia que a menudo ha sido toda su herencia. Voces de papel que nos llegan del pasado y que expresan, incluso a través de su silencio, la vitalidad de pueblos que supieron entrar con pie firme a la nueva realidad histórica que les fue impuesta y resistirse a adoptar concepciones y actitudes que jamás llegaron a sentir como propias.

Ante una libertad abstracta y homogénea y la imposición de una cotidianeidad que les despojaban de su memoria histórica, su individualidad étnica y su libre albedrío, matagalpas, xicaques, talamancas y manchés esgrimieron su elemental derecho a la elección, aun cuando ésta los arrastrara a la muerte. Otro legado sobre el cual nosotros, los vivos, debemos reflexionar hoy, cuando la obscuridad y la muerte parecen seguir extendiéndose sobre la historia cotidiana de la América india, a 508 años de iniciarse la brutal empresa transculturadora. Nos invita y obliga a ello el recordar lo que escribieran hace siglos los sacerdotes mayas: “¡Tristísima estrella adorna el abismo de la noche! ¡Enmudece de espanto en la Casa de la Tristeza! Pavorosa trompeta suena sordamente en el vestíbulo de la casa de los nobles: los muertos no entienden. Los vivos entenderán.”⁴²

Acaso tras la reflexión seamos al fin capaces no sólo de contribuir en la escritura de una nueva historia donde los indios recuperen su pleno derecho a figurar como actores privilegiados y activos, sino de comprometernos a colaborar con ellos en la creación de otro mañana; un nuevo tiempo y espacio donde la diversidad cultural encuentre asidero, dignidad y cobijo. Ese sería sin duda un merecido homenaje

⁴¹ La idea es también de Le Goff, quien la aplica al analizar el “retorno a la civilización” de los héroes caballerescos (*op. cit.*: 115).

⁴² *Chilam Balam de Chumayel*, *op. cit.*: 43.

a quienes ofrendaron su vida en la lucha. El sexto centenario encontraría a nuestros descendientes y los suyos, a la América india y a la mestiza, compartiendo un sendero que nunca debió haberse bifurcado.

Referencias bibliográficas

Barabas, Alicia.

- 1987 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México: Ed. Grijalbo.

Bolland, O. Nigel.

- 1977 *The Formation of a Colonial Society. Belize, from Conquest to Crown Colony*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Chapman, Anne.

- 1978 *Les enfants de la mort. Univers mythique des indiens Tolupan (jicaque)*, México: MAEFM.

-
- 1985-86 *Los hijos del copal y la candela. Tradición católica de los lenkas de Honduras*, 2 vols., México: UNAM-CEMCA.

Chilam Balam de Chumayel.

- 1973 Prólogo y traducción del maya de Antonio Mediz Bolio, México: UNAM.

De Vos, Jan.

- 1988 *La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821)*, 2a. ed., México: FCE-SEC Chiapas.

Espino, fray Fernando.

- 1674 *Relación verdadera de la reducción de los indios infieles de la provincia de la Taguisgalpa, llamados Xicaques, cuyos operarios han salido y salen de la provincia del SS. Nombre de Jesús de Guatemala, desde el año de 1612 hasta el presente año de 1674*, Guatemala: Joseph de Pineda Ibarra (Reproducida en Serrano, 1908: 329-374)

Espinosa, J. Manuel (ed.).

- 1988 *The Pueblo Indian Revolt of 1696 and the Franciscan Missions in New Mexico*, Norman and London: University of Oklahoma Press.

Felix de Espinoza, Isidro.

- 1737 *El peregrino septentrional atlante, delineado en la exemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*. México: Joseph Bernardo de Hogal.

Fernández Guardia, Ricardo.

1968 *Reseña histórica de Talamanca*, 2a. ed., San José de Costa Rica: Imprenta Nacional.

García Añoveros, Jesús.

1987 "Presencia franciscana en la Teguzgalpa y la Tologalpa (La Mosquitia)", *Actas del I Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, pp. 837-864. Madrid: Editorial Deimos.

González, Lucas.

1940 "Informe sobre las reducciones del Manché" (1634), en *Boletín del Archivo General del Gobierno*, t. V, pp. 175-177. Guatemala.

González R., Luis.

1991 "Testimonios sobre la destrucción de las misiones tarahumaras y pimas en 1690", *Estudios de cultura novohispana*, pp. 189-235, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Huerta, Ma. Teresa y Patricia Palacios (recopiladoras).

1976 *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México: SEP/INAH.

Ibarra Rojas, Eugenia.

1984 *Los cacicazgos indígenas de la Vertiente Atlántica y Valle Central de Costa Rica: un intento de reconstrucción etnohistórica*, Facultad de Ciencias sociales. Tesis inédita. San José, Costa Rica.

1990 *Las sociedades cacicales de Costa Rica (Siglo XVI)*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

1990a "La resistencia de los indios de Las Montañas (Costa Rica) y el pensamiento mágico-religioso (siglos XVI, XVII y XVIII), Ponencia presentada en el congreso *Las sociedades no-imperiales en los países visitados por el almirante Cristóbal Colón en sus cuatro viajes al Nuevo Mundo*, Panamá, 27-31 de agosto.

Jiménez Moreno, Wigberto.

1978 "Anne M. Chapman, los jicaques y sus mitos", en Chapman, 1978, pp. 11-26.

Laporte, Juan Pedro.

en prensa "La población de Tierra Baja y zona intermedias. Panorama etnohistórico", *Historia de Guatemala*, t.1. Guatemala: Fundación para la cultura y el desarrollo.

Le Goff, Jacques.

1986 "Esbozo de análisis de una novela de caballería", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, pp. 82-115, Barcelona: Gedisa, 2a. ed.

Macleod, Murdo J.

1980 *Historia socio-económica de la América Central española*, Guatemala: Editorial Piedra Santa.

Milla, José.

1986 *Historia de la América Central*, 2 tomos, Guatemala: Ministerio de Educación.

Mirafuentes G., José L.

1989 *Movimientos de resistencia y rebeliones indígenas en el norte de México (1680-1821). Guía documental I*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Moliner, María.

1988 *Diccionario de uso del español*. 2 vols, Madrid: Gredos.

Moran, Francisco.

1636 *Relación que hace fray..., religioso de la Orden de Predicadores, al reverendísimo padre maestro del Sacro Palacio, fray Nicolás Ricardi, de la conversión de los indios de la provincia del Manché, y de la de los gentiles de Taytza, en las Indias Occidentales*, en Ruz, 1990.

Pazos, Manuel R.

1945 "El P. Pablo de Rebullida, O.F.M., apóstol y mártir de Costa Rica", *Missionalia Hispánica*, año II, t. II (4): 417-512.

Remesal, Antonio de.

1966 *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala (1620)*, t.II, Estudio preliminar de C. Sáenz. Madrid: Ediciones Atlas (Biblioteca de Autores Españoles: t. CLXXV y CLXXXIX).

Ruz, Mario Humberto.

1990 "La jaula y los pájaros. Notas sobre la cristianización de los manchés", *Poder y sociedades locales en los Altos de Guatemala*, pp. 113-134, Guatemala: CEMCA-USAC.

1992 "Melodías para el tigre. Pablo de Rebullida y los indios de Talamanca", *Revista de Historia*, San José: Universidad de Costa Rica.

1994 "Atajar los ríos, poner puertas al campo. Loa sacramental para los dioses de Nicaragua, 1703", *Estudios de cultura novohispana* 14, pp. 61-115, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

... y Olga L. RENDÓN.

En dictamen "Centroamérica en la *Relación* de Francisco Xavier Ortiz sobre el Colegio de Propaganda Fide, 1755", México: UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas.

Serrano y Sánchez, Manuel (compilador).

1908 *Relaciones históricas y geográficas de América Central* (Col. de libros y documentos referentes a la historia de América, tomo VIII), Madrid: Librería general de V. Suárez.

Vázquez, fray Francisco.

1940 *Crónica de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala, de la Orden de nuestro seráfico padre san Francisco en el Reino de la Nueva España*, 2a. ed., tomo cuarto, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

Ximénez, fray Francisco.

1930 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, t. II, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

**UNA FUENTE VATICANA INÉDITA SOBRE LA
REBELIÓN TZELTAL DE 1712: LA *SUCINTA
RELACIÓN* DE FRAY GABRIEL DE ARTIGA AL
PRIOR GENERAL DOMINICO (1713)**

*DAVID EDUARDO TAVÁREZ**

Dentro del tomo F 42 del Fondo Boncompagni-Ludovisi de la Biblioteca Apostólica Vaticana—la augusta colección de manuscritos e impresos que flanquea al Archivo Secreto Vaticano en la Ciudad del Vaticano—se encuentran diez folios redactados por una mano precisa en un claro y elegante italiano literario del siglo XVIII. Si bien este documento se encuentra ahora acompañado por otros manuscritos en español e italiano referentes a otras provincias del imperio español, es posible que hubiera sido transferido de otro volumen anterior, puesto que la foliación antigua escrita a tinta en el documento—folios 83 a 92—no concuerda con la foliación del actual tomo—folios 125 a 134—superpuesta a lápiz sobre la antigua.

De cualquier manera, se trata de un documento hasta ahora inédito, a pesar de la mención hecha a su respecto en el catálogo más detallado de documentos sobre la América colonial que se encuentran en los archivos eclesiásticos romanos¹. El documento se intitula

* Universidad de Chicago.

¹ Pásztor, 1970.

*Sucinta relación del éxito sobre la apostasía de la fe católica y rebelión contra el Rey Católico Felipe Quinto, Monarca de las Españas, realizadas por los indios de la Provincia de Zendaes del dominio de Chiapa de las Indias Occidentales en el año de 1712 en los meses de agosto y septiembre*², y su autor se identifica como fray Gabriel de Artiga, prior de la provincia de Santo Domingo de Guatemala. Según el documento, la versión original de esta relación habría sido terminada por Artiga el 24 de enero de 1713 —apenas cuatro meses después de los sucesos que en ella se relatan— y dirigida a fray Antonino Cloche, prior general de la Orden de Predicadores en Roma.

A menos que se pudiera demostrar la destreza de fray Gabriel de Artiga como redactor de textos en el italiano literario de su época, la evidencia circunstancial sugiere que dicho texto proviene de un texto original en español que fue posteriormente traducido al italiano para su difusión entre los dominicos de Roma —y tal vez dentro de un círculo eclesiástico más amplio. Fray Antonino Cloche cuidaba de que las numerosas cartas que dirigía a los dominicos novohispanos fueran redactadas en español— como lo demuestra su correspondencia dirigida a diversos dominicos de las provincias mexicanas de Santiago y San Hipólito Mártir entre 1686 y 1689³ —y mantenía un cierto interés en ventilar las causas de beatos americanos en Roma, a juzgar por su breve dirigida al prior de la provincia peruana de San Juan Bautista solicitando las causas ya terminadas de “los venerables fray Juan Macías y fray Martín de Porres”⁴. Dadas dichas circunstancias, es probable que fray Gabriel Artiga hubiera redactado dicha relación en español, y que Cloche o algún otro miembro de la jerarquía dominica de Roma hubiera encargado su traducción al italiano literario de la época para asegurar la difusión de los sucesos de Cancuc entre ciertos miembros de la curia romana. El hecho de que dicho manuscrito se encuentre ahora entre las colecciones legadas al Vaticano por las familias Boncompagni y Ludovisi y no entre los documentos del Archivo Secreto Vaticano o del Archivo Dominicano en Roma sugiere que bien podría haber circulado fuera de los confines de Santa María

² En el italiano original: *Succinta Relazione del successo nell'apostasia della Fede Cattolica, e Ribellione contro il Re Cattolico Filippo Quinto Monarca delle Spagne, fatta degli Indj della Provincia di Zendali del Dominio di Ciappa dell'Indie Occidentali nell'anno di 1712 nel mese di Agosto, e settembre*. BAV, Fondo Boncompagni-Ludovisi F 42.

³ ASV, Fondo Domenicano II, no. 20.

⁴ *Ibid.*, Breve de Cloche a fray Ignacio del Campo, 10.12.1688.

sopra Minerva, la sede administrativa romana de los dominicos en esa época.

Como lo reconoce el mismo fray Francisco Ximénez, al redactar el Libro VI de su *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, fundó gran parte de su narración sobre la rebelión tzeltal de 1712 en un memorial escrito por fray Gabriel de Artiga a Felipe V. Sin embargo, a juzgar por la narración hecha por Ximénez sobre estos eventos, el memorial de Artiga al rey debe de haber sido mucho más extenso y detallado que la breve relación vaticana aquí presentada. En primer lugar, los capítulos que Ximénez dedica a los mismos hechos son mucho más largos y detallados que la narrativa hecha en la relación vaticana, que cuenta solamente con diez folios. Un ejemplo significativo sería el contraste entre las versiones ofrecidas en Ximénez y en la relación vaticana sobre el milagroso encuentro de fray Agustín Rodríguez con una bala de plomo durante la batalla de Oxchuc. Mientras que Ximénez hace un relato relativamente detallado de esta batalla, y precisa que Rodríguez llevaba un casco sobre el que la bala se aplastó sin hacerle daño alguno⁵, la relación vaticana ofrece una muy somera descripción del mismo suceso, y sólo indica que la bala se aplastó en la frente del fraile sin herirlo de muerte⁶.

En segundo lugar, la comparación del texto de Ximénez con el manuscrito vaticano revela que no existe ningún pasaje tomado del memorial de Artiga al rey en que se repita, palabra por palabra o en forma de paráfrasis, el contenido de la relación enviada por Artiga a fray Antonino Cloche. Por otra parte, aunque existen testimonios en el Archivo General de Indias sobre las muertes de dominicos en la rebelión tzeltal de 1712 que concuerdan con la relación de Artiga, hasta el presente no se ha localizado ningún documento en español en archivos españoles o mexicanos cuyo contenido concuerde textualmente con la relación vaticana de Artiga⁷.

La relación aquí presentada es de una estructura bastante simple y se ciñe a una visión eclesiástica relativamente maniquea y reduccionista de las causas y dinámica de la rebelión tzeltal de 1712⁸. Dadas estas

⁵ Ximénez, 1971, p. 293.

⁶ BAV, Fondo Boncompagni-Ludovisi F 42, 91 r-v.

⁷ Juan Pedro Viqueira, comunicación personal, 1999.

⁸ Uno de los análisis más exhaustivos de dicha rebelión aparecidos hasta la fecha se encuentra en Viqueira, 1997. Desde otra perspectiva, Gosner, 1992 ofrece un análisis predicado en la existencia y ruptura de una supuesta "economía moral" tzeltal.

restricciones, su interés histórico radica en la manera en que la narrativa de la rebelión es transformada en una narrativa martiroológica elocuente, impresionista y predecible con el fin de dar cauce en Roma a la posible promoción de las causas de cuatro dominicos chiapanecos. A pesar del tono providencial del autor, los detalles frescos y directos predominan; mientras Artiga concluía la narración original, el cuerpo insepulto de fray Marcos de Lamburú se podía aún admirar a distancia en las faldas del cerro de Jerusalén en los alrededores de Cancuc.

Luego de definir con simplicidad las líneas narrativas de la rebelión, y de ofrecer una causa única—la supuesta facilidad de corromper y nulificar el control eclesiástico sobre las prácticas religiosas tzeltales por parte de los mismos indígenas—Artiga se dedica de lleno a la *raison d'être* de su relato: la descripción de sucesos providenciales y la narrativa del martirio sufrido por cuatro dominicos de la provincia, así como por otros clérigos no dominicos. Artiga destaca tres hechos providenciales que podrían ser considerados como milagrosos después de una investigación eclesiástica: una cruz de madera que no arde jamás, una bala que se impacta en la frente de fray Agustín Rodríguez sin causarle heridas graves, y el hallazgo de una estatua pequeña de Santo Domingo preservada sin daño alguno entre las cenizas de algunas casas quemadas en Oxchuc. Por otra parte, se destaca el martirio de cuatro dominicos: fray Juan Gómez, cura de Tacuirhuitz o Tanhuinhuitz⁹; fray Marcos de Lamburú, acompañante del cura de Cancuc; fray Nicolás de Colindres, cura de Chilón; y fray Emanuel de Mariscal, predicador general y cura de Yajalón. Artiga se permite también una muy breve mención de dos posibles mártires que no portaban el hábito dominicano: el secular Francisco de Andrada, cura de Tumbalá y Palenque, y el franciscano fray Juan Campo, cura de Simojovel. Finalmente, aunque Artiga menciona la muerte a manos de los rebeldes de Cancuc de seis fiscales indígenas que se habían negado a participar en las diversas innovaciones rituales, su óptica criolla le impide considerarlos como candidatos al título de mártires o de siervos ejemplares¹⁰.

⁹ Ambas grafías designan al mismo pueblo de indios en el texto original.

¹⁰ Por otra parte, fuera de los casos excepcionales de Juan Diego y de los niños mártires de Tlaxcala, no abunda el interés eclesiástico en la redacción de narrativas sobre las vidas ejemplares de indígenas novohispanos. Una de las excepciones más notorias es el manuscrito inédito intitulado *Memorias piadosas de la nación Yndiana*, compilado por el franciscano fray Joseph Díaz de la Vega en 1782, en el que se relatan las vidas ejemplares de diversos indígenas novohispanos e iroqueses (BRAH, *Memorias de Nueva España*, Tomo XXXII).

Dado el interés histórico de este documento—que podría ser visto como un reportaje parcial e impresionista redactado para capturar la muy dividida atención de la jerarquía eclesiástica romana—se ha realizado una traducción al español relativamente literal que intenta capturar el tono, la retórica, y la barroca concatenación de frases relativas que caracterizan al texto original, escrito en un italiano literario típico del *Settecento*. En esta traducción se ha modernizado tanto la puntuación y el uso de mayúsculas como la ortografía de los nombres propios y geográficos¹¹ en el original. Con el fin de facilitar cualquier análisis ulterior, se indica la foliación original para facilitar la comparación de esta traducción con el texto original o con otros textos atribuidos a fray Gabriel de Artiga.

BAV, Fondo Boncompagni-Ludovisi F 42.

[83 r] Sucinta relación del éxito sobre la apostasía de la fe católica y rebelión contra el Rey Católico Felipe Quinto, Monarca de las Españas, realizadas por los indios de la Provincia de Zendale del dominio de Chiapa de las Indias Occidentales en el año de 1712 en los meses de agosto y septiembre, enviada al Padre Reverendísimo fray Antonino Cloche, mi General de la Orden de Predicadores, por el padre fray Gabriel de Artiga, Prior Provincial de la Provincia de Santo Domingo de Guatemala, con fecha de 24 de enero de 1713.

La Provincia de los Zendale es una de las más numerosas de todas las que presume el dominio de Chiapa: ésta se extiende más de 50 leguas desde Ciudad Real hasta la provincia de Tabasco. Dicha Ciudad Real, habitada únicamente por españoles, es la capital de todo este dominio y la residencia de su obispado. El territorio de esta provincia es bastante montañoso, pero también bastante fértil; la región es de las más templadas de toda la diócesis, y contiene muchos pueblos, algunos de los cuales están bajo la dirección de sacerdotes seculares y de regulares de la Orden de S. Francisco, si bien la mayor

¹¹ Si bien los nombres geográficos son transcritos en la relación según las convenciones fonológicas del italiano del siglo XVIII, la mayor parte de éstos son plenamente reconocibles. Sin embargo, hay dos nombres de pueblos de indios no identificados que se transcriben aquí de acuerdo a la fonología del español actual: Zinaca y Tacuirhuitz o Tanhuinhuitz (*Taquirguitz* o *Tanguinguitz* en el original). Según el contexto geográfico, es poco probable que estos nombres se refieran a los bien conocidos pueblos de Zinacantán y Talonhuitz.

parte son dirigidos por religiosos de nuestra Orden, quienes fueron los primeros en plantar la fe católica en aquellos lugares y en fundar ahí muchos y varios [83 v] pueblos con diversos indios, que condujeron de las montañas de Yoza, Lacandón, Pachula y otras partes circunvecinas. Los indios de esta provincia, llamados Zendales, como dije, son en su mayor parte mucho más burdos y salvajes que otros de las diversas naciones de estos pueblos, tal vez por ser casi todos oriundos de esas montañas, o bien por alguna otra razón; la verdad es que son así, y además son muy dedicados a las idolatrías, hechicerías, y a todo género de superstición. A pesar de su rusticidad y pésima naturaleza, se habían siempre conservado en gran obediencia y subordinación a los sacerdotes y a otros ministros de justicia hasta el punto de que los mismos de quienes se esperaba los preservaran en su subordinación y simplicidad (tan justa y necesaria para su salud), les dieron a entender a través de su propia simplicidad que a fuerza de dinero podrían sustraerse a la sujeción de los sacerdotes, y comprarse la libertad en todo aquello que pudieran tramar.

Viendo estos indios Zendales abrirse un verdadero camino real, frecuentado ya por muchos otros, intentaron hacer un gran avance al buscar deshacerse de todo temor que frenara la ejecución de lo que les dictaba su pésima inclinación y naturaleza; por tanto, en el mes de marzo de 1712 fingieron que la Santísima Virgen, por medio de una [84 r] imagen suya, había hablado con una india del pueblo de Santa Marta —que queda cerca de Ciudad Real— y le había dicho que publicara a todo aquel pueblo, que ella mandaba le fuese edificada una capilla o humilladero en el monte. Con esta novedad se impresionaron los indios, quienes concurrieron de varias partes al dicho pueblo, recurrieron al señor obispo a fin de conseguir la licencia para esa edificación, y la obtuvieron. Al crecer la concurrencia tanto día a día, no dejaba al mismo tiempo el padre fray José Monroy, ministro de nuestra orden en aquel pueblo, de observarlo todo, y de hecho descubrió la fabricación del milagro y la multiplicidad de supersticiones y gravísimos pecados que se cometían en aquella concurrencia. Por lo tanto, de inmediato hizo informe de todo esto al señor obispo, el cual ordenó inmediatamente que se suspendiera la edificación, y que se regresara a la ciudad dicha imagen de la Virgen Santísima; con esta orden se calmó por un tiempo la dicha conmoción, si bien no se calmaron sus perversos deseos [de los indios], que sin embargo inventaron poco

tiempo después en el pueblo de Oxchuc —que se encuentra también bajo nuestra dirección— otra visión. Ésta fue que fingieron que una cruz había descendido del cielo, por lo cual intentaron de nuevo edificar otra capilla para colocarla en su interior, según ellos divulgaban, pero también dicha ficción se desvaneció, [84 v] ya que, habiéndose averiguado por quién y cuándo había sido inventada, no hubo espacio para hacer en los corazones de la gente aquella brecha que tramaban esos falsos inventores, ni de obtener la secuela que había tenido la primera [visión]. Sin embargo, viéndose desilusionados por la segunda [visión], regresaron a la primera, difundiendo la noticia de que la Virgen Santísima se había aparecido de nuevo a otra moza india de unos 12 o 14 años del pueblo de Cancuc, y que le había ordenado otra vez que le fuera edificada una iglesilla en el monte.

Con esta réplica fingida volvió a brotar fuertemente el tumulto de los indios, que obtuvieron de nueva cuenta la licencia para edificar dicha iglesilla, y pusieron manos a la obra, y con ésta continuó y se acrecentó notablemente tanto la concurrencia como el tumulto. El padre fray Simón de Lara de nuestra orden, ministro del dicho pueblo de Cancuc, observó en esta concurrencia los mismos inconvenientes ya observados en la primera, y puso en claro que la aparición de la que se jactaba la dicha mozuela era completamente fingida, con la cual se afaná e hizo tanto que, además de hacerle conocer su ilusión, hizo que la publicara por tal, no sólo una vez, sino tres veces en público en la iglesia en presencia de todo el pueblo, y no dejó de procurar asimismo a través de otros de calmar y desengañar a aquellos indios. No obstante, viendo que se afanaba en vano mientras que aquella gente aún más obstinada persistía en su falsa ilusión, escribió muchas y [85 r] repetidas cartas al señor obispo y a la ciudad, en las cuales aquel prelado avisaba que los ministros de la nuevamente fundada ficción de aquellos indios obraban con el fin de lograr, bajo este disimulado pretexto, hacer pasar a toda esa multitud de gente para que cometieran sus supersticiones e idolatrías, y también para que se sublevaran contra el dominio de los españoles. Y habiéndose hecho general este tumulto por todas partes, y siendo pública la sublevación, no dejaba de escribir el mismo [fray Simón] a los dichos padres ministros de los Zendales, siendo sin embargo acostumbrado en Ciudad Real el no dar fe a lo que escribían los sacerdotes, ocupados solamente en favorecer a los indios. Y así descuidaron de hacer las diligencias

necesarias, por lo que tuvieron los rebeldes espacio para avanzar aún más con su felonía, por lo que ha sido necesario gastar mucha sangre para contener su atrevimiento, cuando en el principio se podía haber remediado con poco, con mandar solamente un gobernador que los refrenase con su autoridad.

Estando entonces reunidos aquéllos, mediante la multitud que había llegado para romper el freno del temor y del respeto a los sacerdotes, avanzaron aún más, confrontando también a los ministros de la Real Justicia, y declarándose abiertamente rebeldes no sólo a la fe católica que profesaban sino también traidores al Rey que obedecían; por lo tanto, mandaron cartas convocatorias a todos los pueblos zedales, con las cuales intimaban a todos que, por mandato de la Virgen Santísima—manifestado [85 v] por boca de la moza india—debían de acudir sin demora al pueblo de Cancuc, y llevarles todos los adornos y platería de las iglesias. Así ejecutaron tan sacrílego mandato casi todos los pueblos, a los cuales, viéndolos unidos, el astuto y soberbio Lucifer —enemigo de la gloria del único Dios— ordenó por boca de la misma india que mataran a todos los españoles, dejando vivos solamente a sacerdotes y mujeres. Con estas noticias, buscaron atacar de inmediato a algunos pobres españoles que habitaban en aquellos pueblos, los cuales, previniendo el golpe, se unieron en el mayor número posible e intentaron defenderse como mejor podían del furor de aquellos barbaros. Pero éstos, apenas los vieron unidos, fingieron mitigar su atrevimiento, y buscaron asegurarles con bellas palabras que no querían hacerles ni guerra, ni daño alguno, y con estas palabras y promesas se dejaron engañar aquellos pobres españoles. Luego, mientras vivían sin preocupaciones a causa de su falsa creencia, fueron atacados por aquellos [indios] de tal forma que, no pudiendo ser socorridos, se vieron obligados a consignar en sus manos aquellas armas que tenían preparadas para su defensa, las cuales después utilizaron aquellos bárbaros para dar muerte a más de 30 de ellos de maneras muy atroces.

Regresó en aquel tiempo el padre fray Juan Arias a su parroquia de Ocosingo desde Ciudad Real, donde había estado para predicar en la fiesta de nuestro glorioso padre Santo Domingo, y encontró sublevada a toda la provincia, y armado a su pueblo, que luchaba [86 r] contra algunos españoles y ladinos (estos son aquellos indios que hablan la lengua española), quienes, atrincherados en el convento, se defen-

dían de la temeridad de [los indios], y con aquéllos se mantuvo algunos días. Sin embargo, viéndose imposibilitados de recibir auxilio, y consecuentemente forzados a perecer, se escaparon del pueblo, y el dicho padre, junto con el padre fray José de Pineda y otros ladinos, viajaron a Comitán, atravesando lugares solitarios y agrestes.

El padre fray Simón de Lara, cura del pueblo de Cancuc (donde ya reinaba la fiera rebelión), y del pueblo de Tenango —que no había concurrido a la rebelión hasta entonces— fue liberado por el indio fiscal de este segundo pueblo, y junto con el padre fray José de Almedo, cura de Huistán y de Oxchuc, se fueron a Ciudad Real, que dista de aquel último pueblo siete u ocho leguas. Se hubiera podido librar de esta persecución igualmente el padre fray Marcos de Lamburú, un sacerdote joven que estaba en compañía del padre fray Simón aprendiendo la lengua de aquel pueblo, pero para confesar y consolar a algunas mujeres ladinas quiso quedarse en el dicho pueblo de Tenango, siendo además de un natural bastante benévolo y reservado, por lo que no había llegado aún a comprender la malicia de aquella gente, entre la cual era tenido en tal concepto y respeto que era comúnmente llamado el Padre Santo.

No obstante, esta veneración no les sirvió de nada, pues en cuanto hubo salido el dicho padre fray Simón del pueblo de Tenango, llegaron de improviso los rebeldes [86 v] de Cancuc, y lo ataron junto con todos los otros indios que no habían querido cooperar con su felonía, a los cuales esos bárbaros dieron una muerte atrozísima con tormentos inusitados, los que sufrieron en particular seis de ellos, que eran fiscales de seis pueblos, quienes confesaron siempre la santa fe católica romana con invencible constancia. Y retuvieron al dicho padre fray Marcos muchos días en Cancuc, haciéndole cargar y transportar de un lado a otro leña, agua, y otras cargas similares.

Asimismo, condujeron atado a Cancuc al padre fray Juan Gómez de nuestra orden, cura del pueblo de Tacuirhuitz [sic], y ahí, luego de darle muchos azotes, ordenaron que nadie le diera de comer o de beber so pena de muerte, y en esta forma fue forzado a pasar muchos días sufriendo indecibles miserias.

El reverendo padre Predicador General fray Emanuel de Mariscal, cura del pueblo de Yajalón —que es el más lejano de Ciudad Real de todos los pueblos que están bajo el cuidado de nuestra religión— sin poder calmar a los indios, se puso en camino hacia Tabasco con un

sacerdote secular, pero después de haber hecho algunas leguas a pie, reconociendo que su vejez y debilidad le impedían proseguir el viaje y le constreñían a morir en el campo, determinó regresarse a su pueblo para morir, y así lo hizo. Sin embargo, a su regreso encontró atrancadas tanto las puertas de la iglesia como las de la casa, por lo cual se pudo apartar al monte, donde se mantuvo escondido muchos días.

[87 r] El padre fray Nicolás de Colindras, cura de los pueblos de Bachajón y Chilón, viendo las tiranías de los indios y las muertes que daban a los pobres españoles, se encerró en la iglesia del pueblo de Chilón, donde permaneció muchos días, como se dirá después.

Mientras se practicaban estas y otras innumerables tiranías de los indios zendales, se dieron cuenta en Ciudad Real de la sublevación de esta provincia, pero el mal fue que las milicias se encontraban sin su capitán, y el pueblo sin su obispo, el cual había partido un poco antes para visitar la provincia, y por esto fue grande el temor y la aflicción de los habitantes, privados de sus jefes principales, escasos de gentes, pobres de dineros, y carentes de todo tipo de armas para su defensa. A pesar de todo esto, haciendo todos los esfuerzos posibles, se reunieron alrededor de cien hombres de entre la gente de la ciudad y de los pueblos circunvecinos, y bajo la dirección de un gobernador comenzaron a marchar junto con el padre fray Juan Arias—que había ya realizado la mencionada fuga de Ocosingo—y otros religiosos que servían de capellanes a aquella gente. Apenas llegados al pueblo de San Miguel y Cuitan [sic], distantes unas cinco leguas de Ciudad Real, se encontraron con un ejército de cuatro mil indios, los cuales venían a apoderarse de Ciudad Real. A la vista de una multitud tan grande de gente, se turbó el reducido número de los nuestros, pues ninguno de ellos era gente de armas, ni tampoco su capitán, y aún si lo hubieran sido, estaban privados de las armas necesarias para resistir [87 v] y defenderse de un ejército tan considerable; sin embargo, Dios no los abandonó, pues, animados por las palabras del padre fray Juan de Arias, tomaron coraje, y se pusieron todos bajo su dirección. El [padre], a pesar de no haber sido nunca soldado e instruido por la necesidad, los dispuso en escuadrón de tal forma, que sin ninguna pérdida lograron mantenerse todo un día frente a aquella multitud de indios; durante ese tiempo, enviaron aviso a Ciudad Real, de donde les fue mandado un socorro de 200 hombres bajo el mando de Don Pedro Gutiérrez,

armados tan pobremente como los primeros. Este socorro les llegó en hora oportuna al oscurecer el día, pues entonces los indios pudieron ver este auxilio, mas sin poder reconocer ni el número ni la calidad de esa gente, y por ello se retiraron, temerosos.

Durante esta misma noche sucedió un gran prodigio, el que fue que, fortificados los nuestros en la iglesia y casa del cura, para que no hicieran lo mismo los indios en las casas circunvecinas de la comunidad, les prendieron fuego, y en una de éstas se encontraba una gran cruz de madera, apoyada en el muro de la fachada. Cuando la casa comenzó a incendiarse, se derrumbó dicho muro, sin que cayera la cruz en él apoyada, la cual se quedó en el mismo sitio en el acto de apoyarse, como estaba realmente al inicio, estando además rodeada por las llamas por abajo y por arriba, pero ni así se quemaba, y estas [llamas] le servían solamente para hacerla claramente visible a todos los nuestros. Y continuaba el fuego a incendiar una cantidad de vigas [88 r] bastante gruesas, los cuales, aún al caer sobre dicha cruz, no la movían jamás de su sitio, quedando siempre intacta, a pesar de ser hecha de una madera que aquí llaman pinabete, bastante dispuesta a encenderse. Además, no sólo quedó libre de las llamas, sino también del humo y del mal olor, siempre fija en el mismo lugar y modo de antes de que ardiera la casa, lo que sucedió la noche del 23 de agosto a la vista de casi todos los dichos trescientos hombres y de los religiosos que se encontraban ahí. Por lo tanto, se removió [la cruz] con toda veneración, y se le redujo a una forma portátil, sin tener tal estado al inicio debido a su tamaño, y sus astillas fueron distribuidas como reliquias.

Hasta esos días no había dado el Demonio licencia a aquellos bárbaros de matar a los sacerdotes, sino que se los había prohibido, como hemos dicho, pero poco después les dio esta orden por boca de dicha moza india. Estos [indios] habían permitido al padre fray Juan Gómez de nuestra orden que partiera de Cancuc y se fuera a Ciudad Real luego de innumerables padecimientos, pero apenas habiendo iniciado su viaje, el Demonio les mandó que salieran a asaltarlo para matarlo en el camino mismo. Esos bárbaros ejecutaron de inmediato el diabólico precepto, y habiéndole dado alcance en un lugar que queda entre Cancuc y Oxchuc, le quitaron la vida a golpes de lanza, y lo enterraron entonces en el mismo lugar. Era este padre nativo de

Ayamonte de los reinos de España, y había tomado el hábito en edad ya avanzada en el convento de nuestro glorioso padre Santo Domingo de Guatemala.

[88 v] Al padre fray Marcos de Lamburú de nuestra orden, que como habíamos dicho, se había quedado en el pueblo de Cancuc sufriendo los trabajos ya señalados, le fue pedido e instado por parte de aquellos indios que celebrase el santo sacrificio de la misa en la iglesilla o humilladero edificado por ellos, en la cual se divisaban solamente cruces e imágenes de santos, pero viendo dicho padre que en su interior sólo se cometían supersticiones e idolatrías, y solamente se adoraba a la dicha india—por boca de quien hablaba el Demonio mientras se fingía la Virgen Santísima—se rehusó de cualquier manera a hacer la celebración, respondiéndoles varias veces que este sacrificio inmaculado se ofrecía solamente al Dios Omnipotente, y que si deseaban oír misa, se las celebraría en su iglesia. [Los indios] no se calmaron con esta respuesta, sino que regresaban con mayor premura a hacerle la misma instancia, (y para asegurar el efecto) añadieron amenazas de muerte, si no hacía la celebración en la dicha iglesilla, pero el [padre] les respondió repetidas veces que sufriría con gusto la muerte antes de consentir a tal sacrilegio. Entonces terció el Demonio por boca de dicha india que lo mataran a tiros de arcabuz, y mientras él estaba bajo la puerta de su iglesia recitando el oficio divino, le dispararon un tiro; falló el golpe, pero no falló el padre, quien reconoció que habían disparado en su contra [89 r] para matarlo. Con todo esto, no hizo otra cosa o demostración fuera de bajar la cabeza hacia su breviario, y continuó recitando el oficio divino; mientras tanto, se aproximaron dos indios con sus arcabuces, y disparándole al mismo tiempo, lo atravesaron con dos balas de parte a parte, y al caer el breviario de sus manos y su cuerpo a tierra, consagró su invicto espíritu en holocausto al Señor. No contentos con esto, aquellos bárbaros le pusieron una soga al cuello, lo arrastraron hasta la cima de un alto monte (llamado por éstos, sin saber lo que dicen, Jerusalén), y lo hicieron caer hasta las faldas del mismo, donde hasta el presente se ve su hábito y su cadáver insepulto, el cual se recogerá, Dios mediante, para darle decente sepultura. Este padre era nativo de la ciudad de Santiago de Guatemala, hijo de padres muy ilustres, y tomó el hábito en nuestro convento de Santo Domingo en la dicha ciudad, y no tenía aún los 26 años cumplidos.

El padre fray Nicolás de Colindres de nuestra religión, luego de haberse encerrado algunos días por temor a los indios en la iglesia de nuestro glorioso patriarca de Santo Domingo de Chilón, salió fuera, y con celo apostólico y espíritu fervoroso anduvo predicando en aquellos pueblos con un crucifijo en la mano que abandonasen los engaños del Demonio y se mantuvieran constantes en la doctrina y fe [89 v] que les habían enseñado los sacerdotes. No dejaron algunas mujeres españolas y otras personas cercanas de intentar persuadirlo de que dejara de predicar y se callara, si no quería sufrir las tiranías de los indios, pero éste, sin prestar oídos a tales amenazas, respondía siempre que, siendo tal su obligación, debía cumplirla. Acerca de esto, él mismo relató a muchas personas que, estando encerrado con gran temor en dicha iglesia de Chilón, vio durante la noche un brillantísimo esplendor que se desprendía de la imagen de la Virgen del Santísimo Rosario, y que llegaba hasta donde estaba dicho brillo de una y otra parte; le parecía ver algunas ánimas vestidas de blanco, y de dicha imagen escuchó una voz que decía: "Hijo, fray Nicolás, si quieres verte como una de estas ánimas gloriosas, ve hacia tus enemigos y predícales como lo requieren tus obligaciones". Y con esta voz, él decía que se sintió lleno de vigor y de valor, y que no temió más ni la persecución de aquellos bárbaros ni la muerte misma, por lo que tenía la intención de morir para desengañarlos de su error. Y en efecto así lo hizo, no sólo entre los indios de Chilón y Bachajón —que eran sus pueblos de doctrina— sino también entre los de Ocosingo, Zinaca [sic] y Tanhuinhuitz [sic], y ya se acercaba para predicarles en Cancuc, donde eran más fieros y numerosos los apóstatas y rebeldes, pero en el viaje que hizo a Zinaca y Tanhuinhuitz, ya fuera [90r] de ida o de regreso, fue muerto por los [indios], y de esta muerte hasta ahora no se han podido descubrir ni las circunstancias ni el modo, y tampoco se ha podido saber donde puede haber sido sepultado. Este padre nació en la ciudad de Guatemala y eran nobilísimos sus padres; tomó el hábito en aquel convento, y sus buenas dotes y humildad lo hacían ser amado por todos.

El reverendo padre fray Emanuel de Mariscal de nuestra religión permaneció oculto en el monte algunos días, pero luego de haberse divulgado el diabólico precepto de matar a los sacerdotes, fue sacado de ahí por los indios, y atado lo llevaron de Yajalón a Cancuc, y cerca de este pueblo, luego de haberlo maltratado durante varias leguas,

los mismos que lo conducían lo mataron al pasar un puente, y ahí mismo fue arrojado al río. Este padre era nativo de la ciudad de Málaga en España, donde tomó el hábito de nuestra religión y luego se vino a esta provincia siendo ya sacerdote, y en ella se ocupó durante 30 años del cuidado de las almas.

No se sació la crueldad de estos bárbaros con la sangre de nuestros religiosos y de muchísimos españoles, sino demandó asimismo la muerte de otros venerables sacerdotes. Al señor Francisco de Andrada, sacerdote secular y cura del pueblo de Tumbalá y de El Pelanque [sic] por espacio de 24 años, le dieron tantos azotes que, dándolo por muerto lo tiraron por un barranco, pero habiéndolo encontrado vivo tres días después, a fuerza de bastonazos y golpes de lanza le quitaron [90v] la vida. La misma fortuna encontró el padre fray Juan Campo de la orden de San Francisco, cura de Simojovel, junto con muchos otros indios que lo defendían. Los otros sacerdotes seculares y regulares se libraron de la muerte al retirarse a la provincia de Tabasco.

Todas estas atrocidades y otras muchas cometieron esos bárbaros solamente en el mes de agosto y en algunos días de septiembre del año de 1712. Y viéndose en tan breve tiempo dueños absolutos no sólo de los pueblos, sino también de las iglesias y de sus ornamentos y vasos sagrados, sin ministros que se sirviesen de ellos, comenzaron a profanarlos. Y para que fueran profanados con mayor escarnio de nuestras sagradas ceremonias, el Demonio les ordenó uno de los máximos sacrilegios que puedan ser inventados; les dijo que ordenaran sacerdotes y obispos, y así fueron nombrando curas, vicarios, priores, obispos y arzobispos de cuantas iglesias tenían noticia —de Chiapas, Guatemala, Oaxaca, México— y nombraron asimismo un Papa, y a un indio como San Pedro, y a otro como San Pablo, y decían que la dicha india por cuya boca había ordenado todo esto el Demonio, era la Virgen Santísima, y como tal ayudaba en todas las profanaciones que hacían de nuestros sacramentos; estas ceremonias las falsificaban para ponerlas aún más en ridículo, y a todas asistía dicha india portando una casulla. Finalmente, no es posible imaginar los perjuros, las blasfemias y errores que vomitaban, ni las atrocidades y sacrilegios que cometían.

Mientras tanto, estaban llegando los auxilios de municiones, armas y gentes que se mandaban de Guatemala a Ciudad Real, [91r]

por lo que recuperaron el aliento sus habitantes, y en especial las santas monjas, por cuyas oraciones se cree que Dios libró a Ciudad Real de las manos de aquellos tiranos.

Todas las fatigas y trabajos de nuestros religiosos durante este conflicto, tanto dentro como fuera de Ciudad Real con evidente peligro de sus vidas en los campos, caminos y pueblos para mantener a los indios de todos los otros pueblos en paz y obediencia, no se pueden referir sin una larga historia, por lo que verdaderamente parece que Dios los hubiera escogido como medios oportunos para la defensa de estas provincias.

Habiendo sido así reforzada Ciudad Real con gente y municiones de guerra, salió a la batalla con 300 hombres Don Nicolás de Segovia, gobernador de armas, el cual también llevó como capellanes de aquella gente a los padres fray Juan de Arias, fray Juan de Pargas, fray Jorge de Atondo, fray Simón de Lara, y a fray Agustín Rodríguez como capellán de los indios chiapanecos. Llegaron al pueblo de Oxchuc, donde fueron confrontados y asaltados por 6 000 zendales, los que fueron rechazados con grandes pérdidas suyas por los nuestros, y habrían podido asimismo los nuestros acabarlos, si no hubieran sido movidos a compasión. No sé si tal compasión hacia los enemigos de Dios y del Rey hubiera sido buena, pues éstos quedaron con las armas en las manos. En este hecho no murieron ninguno de los nuestros, si bien algunos fueron heridos, y entre ellos el padre fray Agustín Rodríguez, alcanzado en la frente por un tiro de arcabuz; cuando pensaron que estaba muerto, se puso de [91v] pie mientras que de la frente le brotaba mucha sangre, y de aquella la fue extraída una bala de plomo que había quedado encajada. Este suceso fue tenido por todos como maravilloso, y en memoria suya dicho religioso lleva dicha bala pendiente de la corona de su rosario.

Se retiraron esta vez los indios, farfullando que regresarían con mayor número de gente, y por esto hubiera sido mejor haberlos acabado totalmente para contener su atrevimiento, pues así se habría evitado con un solo golpe muchos peligros, pero no se hizo, como se dijo. Y sólo para tener despejado y libre el campo, se dio fuego a algunas casas, y luego de haberse quemado, fueron los nuestros a derrumbarlas totalmente, y al querer nivelar el campo, encontraron entre las cenizas una estatua pequeña de nuestro patriarca Santo Domingo, la que se había preservado intacta entre aquellas llamas que

habían devorado todas las cosas. Esta estatuilla, además de haber permanecido intacta, se conservó de tal forma que, cuando estuvo limpia de las cenizas que la rodeaban, se veía la pintura del rostro, los colores de su hábito, y el oro de una pequeña crucecilla, todo puro y claro como si hubiera sido conservada en un relicario.

Poco después arribó a Ciudad Real Don Toribio de Casio, Presidente de esta Real Audiencia, Gobernador y Capitán General de este reino, y bajo su dirección fue con más gran acierto dirigida esta conquista, pues avanzó de inmediato en persona contra los indios rebeldes, los arrojó [92r] de las fortificaciones que habían tomado en el pueblo de San Martín, y de ahí fue a sojuzgar el pueblo de Cancuc, donde habían edificado su corte, y donde tenían sus mayores fuerzas. Después aprisionó a muchos indios, restituyó la libertad a muchas mujeres españolas y ladinas, las cuales luego le refirieron todo lo que se ha contado hasta este punto. Y parece que hasta el presente han quedado estos indios pacíficos y quietos, como en efecto lo está la mayor parte de esta provincia mediante la dirección del señor Presidente, mientras que los rebeldes se han retirado a un pequeño ángulo de la provincia, es decir, al pueblo de Tila, más por el temor que tienen al reflejo de sus culpas, que por las esperanzas que puedan tener de mantenerse ahí, tanto más que ya se encamina el señor Presidente a aquellos lugares para sojuzgarlos por completo. Cuando sean sojuzgados con la ayuda de Dios, como se espera, se indicarán otras varias circunstancias y maravillas que se dice intervinieron en esta revolución, por lo cual se podrá dar un informe distinto.

Referencias bibliográficas

Fuentes originales

Archivo Secreto Vaticano, Ciudad del Vaticano

ASV, Fondo Domenicano II, no. 20: *Correspondencia y documentos de fray Antonio de Monroy y fray Antonino Cloche, priores generales de la Orden de Predicadores*. 1676-1691, 700 ff.

Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano

BAV, Fondo Boncompagni-Ludovisi F 42: *Succinta Relazione del successo nell'apostasia della Fede Cattolica, e Ribellione contro il Re Cattolico Filippo Quinto Monarca delle Spagne, fatta degli Indj della Provincia di Zendali del Dominio di Ciappa dell'Indie Occidentali nel'anno di 1712 nel mese di Agosto, e settembre*. 1713, 10 ff.

Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid

BRAH, Memorias de Nueva España, Tomo XXXII: *Memorias piadosas de la nación Yndiana, recogidas de varios authores por el p. f. Joseph Díaz de la Vega, Predicador General*. 1782, 183 ff.

Fuentes secundarias

Gosner, Kevin.

1992 *Soldiers of the virgin: the moral economy of a colonial Maya rebellion*. Tucson: University of Arizona Press.

Pásztor, Lajos.

1970 *Guida delle fonti per la storia dell'America latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*. Ciudad del Vaticano: Archivio Vaticano, Collectanea Archivi Vaticani 2.

Viqueira, Juan Pedro.

1997 *Indios rebeldes e idólatras: dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*. México: CIESAS.

Ximénez, Francisco de.

1971 *Cuarta parte (Libro sexto) de la Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores.* Biblioteca Goathemala, Vol. XXIV. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.

GUACHIBALES Y COWINAS: CULTO A LOS ANCESTROS, DEVOCIÓN A LOS SANTOS

*DOLORES ARAMONI CALDERÓN**

En mi búsqueda de datos históricos acerca de los zoques de Chiapas, he tropezado con información que me sorprende porque muestra la continuidad de las tradiciones de este grupo, misma que he podido observar cuando hago trabajo de campo o consulto trabajos etnográficos modernos. Por haber nacido en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, antiguo pueblo zoque, puedo recordar con claridad mi curiosidad, durante mi infancia, ante las manifestaciones religiosas de sus pobladores, por ejemplo, las fiestas de los barrios y como los residentes de cada uno de ellos visitaban formalmente al que celebraba a su santo patrono; pero también puedo recordar otras celebraciones más "íntimas" de los zoques, unas fiestas dentro de los barrios en donde se llevaban a cabo novenas a alguna imagen de Cristo en casas particulares, y como en todas aquellas casas que mantenían esta devoción celebraban en grande la fiesta cristiana de la Santa Cruz. Por supuesto que en esos lejanos tiempos no me hacía ninguna clase de pregunta sobre su significado ni importancia desde el punto de vista social, como me lo cuestiono ahora.

* Universidad Autónoma de Chiapas Instituto de Estudios Indígenas.

Cowiná

En base a documentos históricos y fuentes etnográficas fue como me aproximé a la *cowiná*. A partir de trabajos de Norman D. Thomas que estudió en el pueblo zoque de Rayón (Comistahuacán, en la época colonial), el culto a los santos y las formas de organización para llevarlo a cabo, destaca la "ermita o capilla privada". La cual describe como una asociación de carácter familiar. La ermita es una construcción de una sola pieza, con un altar en el que se colocan las imágenes propiedad de las familias miembros de la asociación. (Thomas, N.D. 1974: 117-149).

Esta asociación está relacionada con las normas del parentesco y de la herencia. La construcción es propiedad de su fundador o de su heredero (un hijo varón, generalmente el menor). Las relaciones entre el grupo de familias pertenecientes a la ermita están reguladas tanto por el parentesco como por la vecindad. La asociación incluye a familias relacionadas patrilinealmente: el padre fundador, los hijos casados (a veces nietos) y las familias de los hermanos del fundador y sus hijos casados. Puede incluir familias no emparentadas con el dueño, pero que habitan cerca de la ermita (comúnmente hombres jóvenes que no pertenecen por parentesco a otra ermita y que no pueden fundar una propia), éstos depositan en el altar sus imágenes y son considerados miembros por tomar el espacio prestado.

Algunas ermitas privadas se convirtieron en ermitas públicas, aquellas cuyas imágenes son consideradas "poderosas"; sin embargo, los dueños originales conservan la propiedad de la imagen; incluso algunos instituyeron mayordomías públicas para las fiestas de sus santos y sus propietarios buscan la participación de sus imágenes en procesiones o visitas a otros santos en sus fiestas.

El mismo autor (Thomas, N.D. 1973), publicó otro trabajo en donde compara la estructura de las asociaciones ermita de Rayón con las de Tuxtla Gutiérrez, lugar éste en que son llamadas *cowiná*, y que según el autor mencionado, habían dejado de funcionar y sólo pudo reconstruir su estructura y función a partir del testimonio de ancianos zoques.

La *cowiná* consistía, según éstos, en una ermita o capilla, propiedad de un jefe de familia varón, al que se designaba *cowiná-hatá* ("padre de la *cowiná*") y quien presidía la asociación de familias emparen-

tadas patrilinealmente (hermanos e hijos casados del dueño) y de familias no emparentadas pero vecinas.

A diferencia de las de Rayón, las de Tuxtla no alojaban varias imágenes, sino solamente un crucifijo y la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) era celebrada en todas, además de la advocación de cada Cristo (Señor del Pozo, Señor de Esquipulas, Señor de las Ampollas, Señor con Dientes, etcétera). Conviene hacer notar que, en las casas de familias de ascendencia zoque siempre existe un altar con imágenes de santos y fotografías de los familiares muertos, mismo en el que se llevan a cabo las celebraciones del 2 de Noviembre, para honrar la memoria de los difuntos.

Según Thomas A. Lee (comunicación personal), los edificios de las *cowiná* tuxtlecas, fuera de algunas pocas, no estaban construidas a orilla de calle; la mayoría se encontraban adentro de la manzana y se tenía acceso a ellas por una serie de pasillos que quedaban entre las casas de los vecinos.

Debido al acelerado proceso de urbanización de Tuxtla, muchas familias zoques perdieron o vendieron sus propiedades dentro de los originales y céntricos barrios de la ciudad. Esto tuvo como consecuencia que muchas *cowiná* desaparecieran o se trasladaran a otros rumbos del espacio urbano, generalmente a las orillas. Algunas que estaban a orilla de calle se convirtieron en ermitas públicas, por ejemplo, la de El Cerrillo, en la que todavía existe una *cowiná* pero ya no a partir de lazos de parentesco, sino de vecindad, y que curiosamente organiza tanto las celebraciones zoques de Semana Santa como las de Navidad. Otras han cambiado la línea de herencia y ahora se transmiten de madres a hijas y han dejado de incluir vecinos.

Por su lado, Carolina Rivera Farfán publicó un artículo acerca del carnaval de Ocozocoautla, en donde afirma que las antiguas cofradías de ese pueblo devinieron en los actuales *cohuiná* (con esta grafía escriben los habitantes de este pueblo el término), los que describe como

un grupo de personas que organizan y coordinan las actividades del culto y celebración a los santos, que más tarde al salir de los templos pasaron a ser resguardados, custodiados y festejados en casas particulares denominadas *cohuiná*, y desde el siglo XVIII hasta nuestros días la fiesta de carnaval se realiza en cuatro casas, ubicadas en distintos barrios del pueblo.

(Rivera, C. 1991: 28).

A decir de esta misma autora, cada *cohuiná* está representado por un santo y uno o varios personajes: 1) San Antonio y su Mahoma con cabeza de cochi, 2) Santo Domingo y el Caballito, 3) San Bernabé y David y 4) San Miguel y Santa Marta y tigres y monos.

El *cohuiná* en Ocozocoautla, se coordina, para organizar los rituales del carnaval, con los *mayostomó*, que es una "junta" de veinte personas que piden, de casa en casa, cooperación económica para las celebraciones.

Antes de iniciar la fiesta, cada *cohuiná* va a la iglesia que le corresponde a su barrio y pide permiso para iniciar la celebración, después de lo cual vuelven a su respectivo *cohuiná*.

En un trabajo posterior, sobre el sistema de cargos y la organización ceremonial del pueblo de San Fernando (localidad de origen zoque), Carolina Rivera retoma el tema del *cowiná*, diciendo que

Cowiná, también significa el lugar, la casa donde moran, se resguardan y festejan los santos de los barrios. También así se denomina al grupo de cargueros que organizan y coordinan las actividades del culto y celebración a esos santos en algunos pueblos históricamente zoques (Rivera, C. 1993: 158).

Así que podemos decir con ella que el o la *cowiná*, es el edificio o casa donde se guardan las imágenes de los santos, pero también son las personas o grupo que guardan esas imágenes, y como le dijeron los zoques de San Fernando: "*cowiná*, somos nosotros, los que estamos aquí, los que hacemos el carnaval".

Sin duda la *cowiná* es una institución zoque con una larga historia, mi propósito aquí es mostrar parte de esa historia. Lo que presentaré a continuación son algunos de los resultados que he obtenido en mi investigación sobre la *cowiná*.

Resulta muy difícil documentar una institución de este tipo, en particular porque al ser un culto privado no deja mucho rastro en la documentación de archivo. Sin embargo, tuve la fortuna de encontrar un documento en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, un informe parroquial de Tuxtla de 1794 (AHD 1794). En él se menciona la existencia de cuarenta capillas pequeñas llamadas por los indios "ermitas de la Cruz", el documento no dice más acerca de esas capillas, pero incluye datos demográficos y dice que para ese año habían en el pueblo 559 familias de tributarios, lo que podría significar, si

consideramos que todos pertenecían a alguna *cowiná*, que cada ermita podría contar con alrededor de trece familias asociadas.

Las ermitas estaban ubicadas en los cuatro barrios del pueblo: Santo Domingo (al Norte), San Jacinto (al Oriente), San Miguel (al Poniente) y San Andrés (al Sur), cada uno de los cuales contaba con un templo dedicado a su patrono; templos que según el mismo documento eran llamados *calpul*, cada uno de los cuales tenía su propia cofradía. Además de estas cofradías, existían en Tuxtla otras ocho de indios, más de las de mestizos y españoles.

Si nos atenemos al documento citado, la *cowiná* tiene por lo menos doscientos años de existencia. Hoy es difícil saber cómo funcionaban estas ermitas en la época colonial y el siglo XIX; sin embargo, tomando en consideración los datos proporcionados por Thomas y Rivera para la época actual, podemos suponer que permitían a las familias zoques organizarse alrededor de un culto particular dentro de los barrios y que existía una estrecha relación entre la *cowiná* y la territorialidad.

El hecho de que los principios organizativos de este tipo de asociaciones sean el parentesco, la herencia y la residencia, me hacen suponer que su origen podría remontarse a la antigüedad mesoamericana, y es probable que tales principios fueran aprovechados por los evangelizadores para introducir nuevos cultos, para sustituir a las deidades patronas familiares y de las aldeas, y a partir de las familias extensas organizar los barrios durante el proceso de congregación de poblados en el siglo XVI.

A este respecto conviene recordar que, aunque apenas se inician los estudios acerca de la antigua organización social de los zoques, el término *calpul* utilizado en el documento de 1774 para referirse a los barrios, resulta muy sugerente para el tema que venimos tratando. Entre las principales características del *calpulli*, podemos mencionar las siguientes: 1) vivían dentro de una demarcación, 2) se pertenecía a él por nacimiento, pero podía adoptar nuevos miembros, reconociéndose todos como parientes, descendientes de un antepasado mítico común, 3) vivían dentro de un territorio propio, que podía ser un barrio dentro de una ciudad, 4) cada *calpulli* tenía su templo, dedicado al dios tutelar, 5) sus miembros mantenían ligas por cooperación y servicio, 6) la mayor parte de su vida interna era gobernada por sus

miembros y la jefatura se heredaba por la pertenencia a una rama especial del linaje.

En este sentido cobra particular importancia lo asentado por Alfredo López Austin en su libro *Hombre-Dios*, cuando habla de los conceptos que se refieren al dios protector, a los primeros padres, a los representantes del dios, sus servidores y sus cargadores y los guías del pueblo, pues como él señala son conceptos y no personas distintas, ya que en ellas coinciden funciones, en relación con esto dice

Los primeros padres son "imágenes". Los representantes son "imágenes" también; pero posteriores. Los cargadores frecuentemente hablan con el dios, y en algunas ocasiones coinciden sus nombres con los de las "imágenes". Los guías de los *calpulli* pueden o no coincidir con las "imágenes" y con los cargadores (López Austin, A. 1989: 115-116),

Bien sabemos que una de las tareas de los frailes dominicos en Chiapas fue la congregación de los indios en pueblos, para facilitar no sólo su control, sino también para evangelizar y reorganizar, por medio de nuevas instituciones, como el cabildo y la cofradía, a la población nativa. Imaginemos que al congregar los pueblos, los frailes trataron de conservar de alguna manera la antigua organización social, procurando, por ejemplo, que en los barrios de los pueblos habitaran familias o grupos de familias emparentadas, que reconocieran un antepasado común, ya fuera éste real o mítico, no sería nada remoto que a los viejos dioses tutelares de las aldeas, ahora concentradas, se les impusieran santos patronos, como sucedió en otras partes de la antigua Mesoamérica (Aguirre Beltrán 1986).

Para tratar de comprender la *cowiná* he recurrido al análisis de un tipo de documentos que han sido muy poco utilizados y que considero que permiten aclarar muchas de nuestras dudas y profundizar en el tiempo, me refiero a los vocabularios coloniales. Para este caso utilizaré básicamente el elaborado por fray Luis González sobre la lengua zoque de Tecpatán y que está fechado en 1732, pero que sin duda es copia de uno anterior (Ruz 1997). De él he entresacado aquellos términos que contienen la particular *vin* y que nos permitirán aproximarnos al concepto de la *cowiná* entre los zoques del postclásico y de la colonia.

El término *cowiná* es polisemántico, de allí la dificultad que he tenido para comprender cabalmente su significado.

La particular *vin* está asociada a términos como: "principio", "antecedente", "punta", "rostro", "guía", "honestidad", "unión", "público" o "común", veamos algunos ejemplos.

Gesto y cara: *vinaca*; "primero de muchos": *vina apapue*; "anteceder": *vina apa*; "antecesor": *vina auapue*, "guiar": *vinaapa*, *covinaapa*; "lazada de atadura": *vincangba*; "públicamente": *vinandaqui*, "barrio": *vintec*. "Acaudillar": *vinaapa covina apa*, "capitán" y "capitanear": *covina* y *covinaapa*, "caballero principal": *vinquinamanac*, "principales del pueblo": *covinatambue*, "adalid", "guía": *covina*, *vinaapapue*.

Algunos de estos términos hacen referencia a papeles destacados de ciertos individuos y a su preeminencia sobre otros, sin embargo, la particular *vin* está relacionada con otros conceptos, que de momento son los que más me interesa destacar.

Covina, significa además de capitán o caudillo, "presidente que preside", y *covin* "máscara o carátula", *covin yupue*, "caratulado", *vina avapue* "antecesores"; *yavinsapa* "resucitar a otro", *yavin saatevapue* "resucitado", *vinsapa* "revivir", *vin que youa* "el que tiene las veces del otro".

Estos términos me parecen fundamentales para comprender que la *cowiná*, además de estar asociada en épocas antiguas a las funciones del liderazgo dentro del territorio zoque, y conectado con él, tenía otra importante función, que en mi opinión fue la que aprovecharon los frailes para establecer la devoción a diversas imágenes, esta es la relación que guardaba con el culto a los ancestros. *Cowiná*, significa también, imagen, ermita, dueño, patrón. Los *cowiná* como individuos eran no sólo los representantes de los antepasados sino también eran sus rostros, sus máscaras, quienes los mantenían vivos en la memoria del pueblo, quienes los resucitaban y los sustituían cuando morían, es por eso que los principios organizativos de las *cowiná* actuales, continúan siendo el parentesco y la residencia, es por eso que la herencia de *cowiná* se siga guardando con tanto celo, aunque se haya tenido que modificar para permanecer.

Guachibales

Antes dije que la *cowiná* era una institución zoque, sin embargo, debo aclarar que en mi intento por comprenderla he recurrido a la revisión de fuentes históricas y etnográficas de otras regiones, en esta búsqueda he encontrado instituciones similares en otros grupos étnicos, en particular entre los mayas de Guatemala, y es por eso que estoy aquí.

Así, por ejemplo, en la región de Antigua Guatemala y Chimaltenango a fines del siglo XVII, la celebración de los *guachibales*, sorprendió a Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, quien los describe como el culto privado de la devoción de una persona por la imagen de un santo; señalando que la celebración de los *guachibales* era transmitida por herencia, que incluso quedaba asentada en los testamentos. Además de los parientes del dueño de la imagen, otros miembros del *calpul* del devoto podían participar en él, había varios *guachibales* por *calpul* distribuidos entre los miembros más adinerados, en particular los caciques, lo cual repercutía en el prestigio de estas personas. Este autor señala que, no sólo se heredaba la imagen sino también “la posesión de las tierras, casas y otros bienes que quedan por muerte de los mayores” (Fuentes y Guzmán, A. 1963: 331-332).

Tomás Gage, refiriéndose a los *guachibales* de Guatemala nos informa que de no haber herederos para continuar el culto y las celebraciones, los líderes de los *calpules* podían asignar la imagen a otra persona, previo acuerdo. Este autor dice que las imágenes eran depositadas en las iglesias de los pueblos, y que a los propietarios que no pagaran las celebraciones, el sacerdote amenazaba con echar fuera del templo sus imágenes; dice también que, si eran expulsadas se depositaban en el Ayuntamiento hasta que eran compradas por alguien para continuar con la devoción (Gage, T. 1987: 344-346).

Sin embargo, Fuentes y Guzmán dice que las imágenes eran colocadas en las propiedades de las familias dueñas en “sitio y casa aparte, con no despreciables adornos y culto de humos aromáticos y de matizadas flores” (Fuentes y Guzmán, A. 1963: 331).

A fines del siglo XVIII el arzobispo Pedro Cortés y Larraz, censura el *guachibal* por no tener respaldo canónico ni real, considerándolo una institución basada en la costumbre y en manos de particulares, misma que en su opinión, era nefasta, comparándolos con las cofra-

días que tenían una estructura clara, se llevaban libros y cuentas en orden, y porque, además, no colaboraban al sostenimiento de los gastos de las parroquias como vino, cera, ornamentos, etcétera (*apud* Montes Mozo, 1977, II: 23).

El arzobispo opinaba en esa época que los guachibales estaban a punto de extinguirse, pero señala que tal costumbre había sido introducida por los curas regulares, en particular por los dominicos, que impusieron las cargas a ciertas familias, lo que les generaba buenas ganancias por el cobro de las misas (por ejemplo, los franciscanos cobraban por ellas cuatro pesos, los dominicos seis u ocho pesos). Hace también una descripción de las procesiones de los guachibales desde la casa del dueño de la imagen hasta la iglesia y de regreso a la primera en donde "se pasa el día en música, zarabandas, embriagueses, y tal vez deshonestidades, e indecencias, que no se a punto; pero a esto se reducen todas las fiestas de los indios (*apud* Montes Mozo, 1977, I: 24).

Cortés y Larraz dice en su escrito algo que me parece relevante: que existían más guachibales en las parroquias atendidas por miembros de las órdenes religiosas (principalmente dominicos y franciscanos) que en las administradas por el clero secular, pero que en el caso de parroquias que habían sido secularizadas los había en grandes cantidades. Refiriéndose a los dominicos dice que en cada parroquia sólo tenían cuatro cofradías y que todas las demás utilidades que recibían las obtenían de los guachibales. El dato es importante porque, fue precisamente a fines del siglo XVIII cuando la corona española dictó una serie de disposiciones que tenían por objeto reducir el número de festividades religiosas en los pueblos del reino, por los grandes gastos inútiles que se llevaban a cabo.

Los guachibales en Guatemala siguieron celebrándose hasta bien avanzado el siglo XIX como lo reporta Robert Hill (1993), desde luego no sin sufrir ciertos cambios, consecuencia de los que también sufrió toda la sociedad guatemalteca. Hill tuvo la oportunidad de trabajar casos de San Pedro Sacatepéquez, basándose en testamentos indígenas. Creo que un estudio más profundo y amplio sobre este tipo de documentos, en el caso de Guatemala, podría proporcionarnos información más abundante. Debo decir que hasta hoy no he podido localizar testamentos de indios zoques.

Según varios diccionarios mayas coloniales de Guatemala, el término *guachibal* y otros relacionados con él, que incluyen la particular *uach*, refiere a conceptos tales como “tomar otra forma”, “aparecer en otra especie”, “imagen de algún santo”, rostro, cara, imagen, semejanza (Hill, R. 1986: 66).

Entresacando algunos términos de los recolectados por fray Francisco Ximénez (1985), en su *Primera parte del tesoro de las lenguas cakchiquel, quiché y zutuhil.*, podremos ver las semejanzas con los significados de *cowiná*. Por ejemplo: *chibal-wachibal*: “semejanza de rostro y cara”; *chibeh*: “llevar entalegado”, “tomar nuestra semejanza”; *xenabal*: “el principio de algo”; *uach*: “la cara”, “ser digno” o “merecedor”; *uachelah*: “trocar”, “disfrazar la cara”; *uachibeh*: “tomar figura de otro”; *bal*: “hacer hilo o cuerda”.

De momento no puedo ofrecer más términos en lenguas mayas que nos permitan ver con mayor precisión las semejanzas con los términos zoques y sus significados. Sin embargo, resulta evidente, por sus características de organización: parentesco, herencia y territorialidad. que *cowiná* y *guachibal* son prácticamente lo mismo.

Me resulta claro que la *cowiná* y el *guachibal* conjugan elementos de la tradición indígena y la cristiana por eso considero que cabría ahora preguntarnos ¿cómo y a qué tradiciones cristianas recurrieron los dominicos para establecer estas devociones? Responder a esta pregunta me llevó algún tiempo. No fue hasta que volví a leer con todo cuidado a fray Francisco Ximénez que encontré la respuesta. El apunta que

Los guachibales están fundados principalmente en las administraciones de religiosos en tierras, plumas, tafetanes, bestias y dinero, por últimas voluntades y testamentos de sus dueños, indios ricos y acomodados que dexan a sus herederos caudales con el cargo y pensión de este género de capellanía, mandando hacer o fabricar alguna imagen del santo de su nombre o su devoción, para que todos los años se celebre una misa y algunas con sermón y otras solemnidades, lo cual executan los herederos como inquilinos en aquellos bienes con tanta puntualidad, que nunca llega el caso de ser reconvenidos ni apremiados a ello.

(Ximénez, F. 1971: 158-1559).

Me interesa destacar dos puntos de esta cita de Ximénez : 1) que mandaban a fabricar la imagen de “su nombre o devoción” y 2) que llamaba a los guachibales “este género de capellanía”.

Lo primero, me resulta sugestivo en el sentido de que la idea de esta "costumbre" impuesta era conservar la memoria del fundador al mandar a hacer la imagen de "su nombre" y en consecuencia esto permitía, en cierta forma, mantener un culto a los ancestros de la familia dentro de lo aceptable por la Iglesia Católica. Lo segundo me permite explicarme la estrategia usada por los dominicos, en particular, para introducir la devoción a los santos, a la Virgen y a Jesucristo, todos como intcesores ante Dios.

Capellanías

Aunque se han realizado muchos estudios acerca de las capellanías, en particular en su aspecto financiero y de aquellas establecidas por españoles y criollos con el fin de financiar la formación sacerdotal de algún pariente de fundador, creo que no se ha abordado el estudio de las capellanías en relación a la sociedad indígena.

Existieron varios tipos de capellanías, considero que la que utilizaron los dominicos en el proceso de evangelización fue la llamada laical, también conocida con los nombres de memoria de misas, legado pío y patronato real de legos. La que se fundaba sin intervención de la autoridad eclesiástica y por la cual no se podían obtener el orden sacerdotal. De allí que fuera una especie de vinculación o mayorazgo, gravado con la obligación de celebrar o mandar celebrar su fundador en la iglesia, capilla o altar, un cierto número de misas (Martínez Peñaloza, M.T. 1977). Recordemos que el mayorazgo, basado en el derecho civil, tenía como objetivo vincular en la familia la propiedad de ciertos bienes bajo las condiciones que se establecían al instituirlo.

En mi opinión la capellanía laical, fue la elegida por los frailes para los pueblos indígenas, por varias razones, entre otras: 1) los indios no podían aspirar al estado eclesiástico; 2) el mantenimiento de las propiedades en manos de las familias aseguraba entradas de dinero constantes a los curas doctrineros; sin que tuvieran que dar cuenta al diocesano; 3) permitía fomentar las devociones populares, recordemos las misas con sermón; 4) fomentaba las leyes de la herencia; 5) permitía introducir los conceptos de Cielo, Infierno y Purgatorio en la mentalidad indígena.

Sin duda, los dominicos al elegir la capellanía como estrategia de evangelización y fomento de las devociones cristianas, estaban imbuidos del espíritu del Concilio de Trento, que estableció en 1563 que la misa era el sufragio más importante, en particular aquellas instituidas por testamento, para liberar a las almas del Purgatorio; lugar intermedio entre el Cielo y el Infierno, en el que durante cierto tiempo se sufren algunas pruebas, tiempo que puede acortarse gracias a los sufragios o a la ayuda espiritual de los vivos (Cervantes Bello, F.J. 1998: 174-175).

No podemos olvidar que ya desde el siglo IX, la Iglesia Católica que desconfiaba de algunas orientaciones de la piedad popular, aceptó aquellas que considera compatibles con la doctrina cristiana; por ejemplo acepta el culto a los muertos y establece la fiesta de Todos los Santos, dedicada a la salvación de los fieles difuntos, en la misma época se introduce en el Canon de la misa el Memento de los muertos. También la Iglesia fomentó el culto a los ángeles y a los santos, para reforzar la espiritualidad popular (Vauchez, A. 1985: 26-27). Esto nos muestra que la Iglesia ya tenía una larga experiencia en “cristianizar” ciertas prácticas y creencias de las sociedades que pretendía adoctrinar.

La permanencia de las *cowiná* y de los *guachibales*, aunque modificados, nos demuestran que la estrategia de los regulares fue exitosa, por lo menos en parte, al mismo tiempo que resulta muy sugestiva para intentar comprender y explicar muchas prácticas de la religiosidad popular actual.

Para concluir quiero recordar unas palabras del trabajo de Alain Breton intitulado *Una infinita necesidad de antepasados*:

La muerte define al antepasado, antaño, ayer y ahora. Ya sea que llegue prematuramente o a su hora, al servicio del poder o deliberadamente provocada por los abusos del mismo —este ambiguo poder que hoy ampara y mañana masacra—, la muerte nutre en permanencia el cortejo de las almas, fuente inagotable del río de lo ancestral. Al llevar el registro de aquellas muertes, las palabras del discurso ritual son las vías de la memoria indígena (Breton, A. 1994:153).

Referencias bibliográficas

Archivo Histórico Diocesano.

- 1794 Informe presentado por Dionisio José Canales cura de Tuxtla, al obispo Gabriel de Olivares, en respuesta a la cordillera de 13 de noviembre de 1793, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Aramoni Calderón, Dolores.

- 1998 "La cowiná zoque: nuevos enfoques de análisis", en D. Aramoni, T.A. Lee y M.Lisbona (Coords.) *Cultura y etnicidad zoque. Nuevos enfoques en la investigación social de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, UNACH-UNICACH, pp. 97-103.

Breton, Alain.

- 1994 "Una infinita necesidad de antepasados", en Breton, A. y J. Arnauld (Coords.), *Los mayas la pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, México, Editorial Grijalbo-CONACULTA, pp. 147-154.

Breton, Alain y Jacques Arnauld (Coords.).

- 1994 *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, México, Editorial Grijalbo-CONACULTA.

Cervantes Bello, Francisco Javier.

- 1998 "Las capellanías en la Puebla de los Angeles: una aproximación através de los censos, 1531-1620", en P. Martínez López-Cano, G. von Wobeser y G. Muñoz (Coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, pp- 173-189.

Cortés y Larraz, Pedro.

- 1958 *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goathemala vol. XX, 2 vols.

Fuentes y Guzmán, Antonio de.

- 1969 *Recordación Florida, en Obras Históricas*, Tomo I, Madrid, Ediciones Atlas, Biblioteca de Autores Españoles tomo CCXXX.

Gage, Thomas.

1987 *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, Madrid, Historia 16.

Hill, Robert M.

1986 "Manteniendo el culto a los santos: aspectos financieros de las instituciones religiosas en el altiplano colonial maya, *Mesoamérica* 5: 61-77.

Hill, Robert M.

1993 "Continuidad de los guachibales en San Pedro Sacatepéquez durante el siglo XIX", *Mesoamérica* 25: 63-71.

López Austin, Alfredo.

1989 *Hombre Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

Martínez Peñaloza, María Teresa.

1977 *Vocabulario de términos en documentos históricos*, México, Archivo General de la Nación, Guías y documentos 1.

Montes Mozo, Santiago.

1977 *Etnohistoria de El Salvador. El guachibal centroamericano*, San Salvador, Ministerio de Educación, 2 vols.

Rivera Farfán, Carolina.

1991 "El carnaval de Ocozocoautla", *Revista del Consejo* 5: 27-32, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.

Rivera Farfán, Carolina.

1993 *La religiosidad de los zoques de Chiapas. El sistema de cargos y la organización ceremonial de San Fernando*, Tesis de Licenciado en Sociología, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, UNACH, Escuela de Ciencias Sociales.

Ruz, Mario H. (Editor).

1997 *Las Lenguas del Chiapas Colonial, Vol. II: Lengua Zoque*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Lenguas Indígenas.

Thomas, Norman D.

1973 "Un estudio comparativo de la estructura de las asociaciones ermita de los indios zoques en dos comunidades", *ICACH* 7-8 (25-26): 19-27, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

- Thomas, Norman D.
 1974 *Envidia, brujería y organización ceremonial. Un pueblo zoque*, México, Secretaría de Educación Pública, Setenta y Seis 166.
- Vauchez, André.
 1985 *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Ximénez, Francisco.
 1985 *Primera parte del Tesoro de las Lenguas Cakchiquel, Quiché y Zutuhil, en que las dichas lenguas se traducen a la nuestra española*, Guatemala, Academia de Historia y Geografía de Guatemala.
- Ximénez, Francisco.
 1971 *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, Orden de Predicadores, Libro Séptimo*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goathemala vol. XXV.

LA TORTILLA DE MAÍZ EN ORIENTE DE GUATEMALA: ESTÉTICA Y ORDEN MORAL

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA*

Tortilla "galana"/tortilla "fiota"

D. Aroldo, como muchos otros mayas-chortís del oriente de Guatemala, viaja varias semanas al año, por necesidad, a lo que según los campesinos es un pedazo de infierno en el mundo, las fincas de la costa sur y del Petén:

... allá uno sólo puede platicar con un su compañero porque llegan bastantes del Altiplano, cada quien con su plática que ninguno sabe lo que platican, triste... engalerao vive uno, como que es animal, encerrado... quien se lleva sus hijos ahí andan desnuditos, todo chirajiados... La cosa de la comida es triste. Va un "flonque" [encargado de la comida] o dos en cada grupo, es el que va a servir, a cocer maíz con frijol y darle de comer a la gente. Normalmente van dos "flonques" y dos molenderas; las molenderas son mujeres que van a moler; el "flonque" se encarga de cocerlo, lavarlo, llevarlo a molino que lo muele. A veces muele el grano de frijol para ponerle a las tortillas; cada seis tortillas una ración. Y, a veces, el frijol sancochado lo hacen y así lo muelen; cuando uno lo va a comer, jaqué! olor a sancochado!, que le quiebra a uno la cabeza y, a veces hay mujeres que pueden tortear en casa de ellas, pero como agarran 30 y 40 personas a tres raciones son 120 raciones son casi 800 tortillas... ni las redondean ni las apachan bien; partes cocidas y partes crudas y ahí es donde está la enfermedad y que a veces

* Universidad de Extremadura, España.

hasta ni el almuerzo come uno de ver aquellas tortillas y lo que más hay allí de crianza es el mosco, que las mujeres no tapan la masa, son nubes de moscos. En la mesa se están moliendo, se ponen como que frijol negro tuviera esa masa, porque no lo tapan. Y, a veces en la tortilla que uno va a comer ahí están pegadas las moscas. Ahí pega duro la disenteria y la diarrea... y ese olor a sancochado, que le quiebra la cabeza a uno... Así digo yo que debe ser el infierno.

Algunos chortís han tenido una suerte bien distinta: han viajado a la Gloria. Los viajes a la Gloria se desencadenan cuando alguien "muere" pero le palpan el estómago y está todavía caliente y por eso no lo entierran. Al cabo de tres días generalmente "resucitan" y traen "los contados" de cómo es "el estilo de Dios", cómo es la vida en la Gloria. Una vida en la que, entre otras cosas, se puede disfrutar de las mejores tortillas:

Allá tú estás contento, echás tu baile en la cantina y tenés una botella de vino, ya viene uno: ¿no quiere? o si sos bailaror: ¿echás un baile, amigo?, como tenés tu amigo acá, tenés arriba... como cantina mirás aquí, más cantina hay allá, hay acordeones y hay violines, allí hay alegría, usted... allá arriba, qué música, los rezadores, cómo rezan, bonito cantan en la Gloria... allí están con su *guacalito*, un traguito, un traguito... ya están contentos... hay mujeral y hay personas grandes; está aquella cantina como mirás en Jocotán, allá estás contento, comprás una tu cerveza, vas cantando... así es en la Gloria. Es como le digo, el otro mundo no ha de ser de otro modo a como estamos aquí ¿no tienen que trabajar con machete? ¿no tienen que estar echando maíz? ¿no comen, pues? Allá los hombres tambajan con machete, pero las milpas son puros plancitos y las mujeres echando tortillas, aquellas tortillas rechulas que solo lo alimentan a uno con verlas...

Entre los extremos de la tortilla "rechula" y "galana" de la Gloria y la horripilante tortilla del infierno, los chortís conocen y valoran una gama extensísima de tipos de tortillas. Tortillas todas que, seguramente, para el objetivismo nutricionista sean iguales: unos 40 gramos de peso, 90 calorías, 3,5 g. de proteínas, 0,9 g. de grasa y 28 g. de hidratos de carbono (Petrich, 1985: 137). No sólo nutricionistas, también economistas, médicos e incluso antropólogos han tendido a singularizar la tortilla de maíz, destacando su peso en la economía regional, la problemática sanitaria del monofagismo o la unicidad mítica y simbólica de las tortillas. En este escrito, por contra, hablo de la pluralidad de tortillas: al menos para los chortís guatemaltecos, no

todas las tortillas tienen los mismos valores simbólicos y no todas, aunque estén hechas con la misma materia, alimentan de igual forma. Pretendo analizar qué criterios externos, sensibles, se toman en consideración para diferenciar unas tortillas de otras, para hacer que una tortilla sea «galana» frente a otra que es horrenda. Se trata de hacer un análisis estético de las tortillas. Pero evidentemente si las diferencias estéticas existen es porque significan y los significados no pueden ser sino de orden social y moral. Así, después, trataré de conectar la estética de la tortilla con la ideología, analizaré cómo, parafraseando a Levi-Strauss, en las diferentes tortillas se piensan los hombres.

Entre los chortís, por supuesto, las tortillas son la comida por excelencia. Aunque en chortí existe una palabra para designar a la comida y al comer, lo normal es que se refieran a ello con *ni pa'*, "mis tortillas". Si alguien quiere pedir comida, simplemente dice: "écheme mis tortillas". Es el alimento cargado de un tono emotivo más importante: "sustenta" el cuerpo y "sostiene" el alma. Es significativo decir que, a pesar de la constancia de su consumo, la tortilla, a diferencia del resto de comidas que pueden ser *ko'yränenix* (aburridas), no aburre, desafiando una de las leyes de la afectividad como es que la repetición cansa, empalaga, aburre.

No sólo no aburre sino que, además, es la única comida que puede quitar el hambre:

Ninguno vivir sin maíz, más que todo lo más principal es el maíz; si no hay maíz no hay nada, se muere de hambre, porque más que todo, si no alcanza para las ocho tortillas pues cuatro y una taza de café que se ayuda... ya va pasando; si no, queda débil y ya no puede trabajar. La tortilla es la que da la fuerza. Siempre el estómago pide tortilla... en que come otras cosas, carne, verduritas o blanquillos, pero siempre la tortilla hace falta... sin la tortilla nosotros no podemos vivir, es una cosa que por ejemplo si no hay tortilla ya no come uno porque está con aquella hambre que quisiera comer tortilla... El maíz dicen que tiene alto grado de alimento, porque yo, he puesto yo observación, he probado a ver... por ejemplo si tiene mucho hambre, pero si se come una tortilla, con un terroncillo de sal, y una tacita de café, completamente se le va el hambre y está sustentando uno... yo he probado comerme un pan cuando hay mucho hambre, sostiene el hambre, pero al rato comienza otra vez, y con el maíz no, al comer una tortilla y posible si le dio gana comer unas dos, con eso es suficiente, no va a dar hambre, es un gran alimento.

No obstante el tono emotivo respecto a la tortilla variará y hará que pueda quitar el hambre, que alimente o “sostenga” más o menos el alma en función de ciertas cualidades sensibles.

De una tortilla se valora: un grosor y peso determinado, un punto concreto de cocimiento, su redondez, la fineza de la masa con la que se hace, el hecho de que esté caliente para consumirla y el aseo y aspecto externo de las mismas (que no tengan ninguna suciedad, ni polvo ni palitos incrustados). Aunque con diferencias según el lugar también se valorará el color del maíz con que están hechas.

Una tortilla plenamente emotiva, con toda su fuerza, con todo su valor y bella a los ojos de los indígenas es una tortilla “galana”, aquella cuya masa se ha repasado continua y concienzudamente; bonita en su forma: perfectamente redonda, “pesadita” (no “valhumosa”) y de tamaño regular (ni “memelitas” ni “memelonas”), con todo su olor: recién sacada del *comal*, desprendiéndose ese aroma tan característico y que resulta tan grato para los indígenas, calientes; bien cocidas, ni cruda ni quemada, que haya levantado “su telita”, hechas preferentemente de maíz amarillo (una tortilla de maicillo puede saber a “puro lodo de coche”).

Son tortillas desafectivas, ante las que disminuye la emotividad: las “memelitas”, tortillas gruesas y especialmente pequeñas; los “totopostes”, tortillas tostadas, sin olor y duras que comen preferentemente las mujeres durante la dieta; tampoco se valoran las tortillas “valhmosas”, parecen papel, no pesan, es imposible que llenen; eso se dice de las tortillas compradas en el mercado de la principal cabecera municipal de la zona, Jocotán; son igualmente desagradables las tortillas “conchudas”, como con sarna, aquellas que no han cocido con la necesaria cal o la masa no ha sido suficientemente repasada. En general, todas las tortillas que tienen mal aspecto se llaman tortillas «fiotas», un aspecto que, sobre todo, se debe a que no están perfectamente redondeadas ni cocido el grano con suficiente cal, por lo que no *pixquea*, no rompe la casacarita del grano.

Tampoco se valoran las tortillas hechas con la última porción de masa; de hecho esa masa se usa para hacer “memelas” para los perros; por extensión las tortillas más gruesas de lo normal, que presumiblemente no cocerán bien, se dicen “memelas de chucho”. Ocasionalmente se critica a alguna mujer diciendo que hace “memelas de chucho” en vez de tortillas, dando a entender que hace las tortillas

en poco tiempo (cunde más, evidentemente hacer tortillas gruesas y pasándolas escasamente por el *comal*) y con poca atención ya que en una "memela de chucho" no hay preocupación por el perfecto redondeo. Sólo son pertinentes las memelas cuando se preparan para alguien que no tiene dientes y, aunque en este caso se prepararán con más esmero que cuando se hacen para los perros, provocan un sentimiento de pena cuando se ve a gente comerlas.

Una tortilla bella, "galana", es por tanto el resultado de dedicar muchas horas al día a su preparación y de poner en juego valores emocionales mientras se preparan. El tiempo de dedicación puede ser medible y todas las evaluaciones que se han hecho en ese sentido constatan que en una familia media de siete u ocho personas las mujeres dedican unas cinco o seis horas al día en las labores relacionadas con la preparación de tortillas, desde el desgranado de la mazorca hasta la colocación de las tortillas en tecomates cubiertos con servilletas (López García, 1992: 22-23). Más difícil de medir es la emoción que se pone en la labor, como se sugiere en la nueva sociología de las emociones, sólo detalles cualitativos nos ayudan a entender cómo se hace presente: discursos con sobreabundancia de diminutivos, gestos, formalizaciones rituales, cuchicheos de reprensión o de risa ante determinadas tortillas "fiotas"... en fin, destellos que adquieren sentido en el contexto del trabajo y que vamos a tratar de explicitar a continuación.

Tiempo, dedicación y emociones en la tortilla

La labor de hacer tortillas comienza cuando de la troja se llevan al patio las mazorcas precisas para desgranarlas. La mujer con un recipiente en el que caerán los granos, se sienta en un banquito al lado de las mazorcas. Con la mano izquierda se coge la mazorca; el extremo delgado de la misma orientado hacia el propio cuerpo y el lado grueso hacia afuera; debajo, entre los pies, se coloca el recipiente, justamente bajo la mazorca, para recoger los granos que vayan desprendiéndose de aquella. Se desgrana presionando fuertemente con el dedo índice de la mano derecha sobre la mazorca; se desplaza el dedo sin disminuir la presión, de modo que, cada vez, caen al barco cinco o seis

granos. No debe quedar ni un grano en la mazorca que una vez pelada, convertida en olote, se tira a un lado.

Los granos de maíz se vierten en una olla con agua donde previamente se ha echado cal que se bate bien en el agua hasta que se disuelve perfectamente (un puñado como de 50 gramos para 8 libras de maíz). Al cocer el grano con cal, el cocimiento se convierte en *nixtamal*, se pretenden dos cosas, primero que se desprenda la cascarita (pericarpio) que envuelve al grano, evitándose que la masa quede "muy cascaruda" y facilitándose que al moler la masa quede "bien afinada"; en segundo lugar se busca que las tortillas "suban" por las propiedades de levadura que tiene la cal¹. El grano hierve con la cal hasta que está bien cocido, a veces es necesario echar más agua si se consume la que hay antes de que esté totalmente cocido.

Aunque la experiencia permite saber el tiempo preciso para el cocimiento, es conveniente comprobarlo cogiendo de vez en cuando un granito de la olla y despachurrándolo con los dedos. Normalmente es la dueña de la casa (la suegra o la madre) quien dice la última palabra: "ya'stuvo", antes de apartar el *nixtamal* del fuego. Luego se deja enfriar y se lava para quitar el sabor de la cal; habrá que lavar repetidamente el *nixtamal* hasta que el agua del lavatorio no sea amarillenta.

Una vez cocido y lavado el *nixtamal*, habrá que preparar el fuego y el *comal*. El fuego se prepara concienzudamente teniendo en muy presente que cuando llegue el tiempo de echar las tortillas el *comal* debe estar a una temperatura precisa, ni muy caliente ni demasiado frío; para ello las mujeres van avivando el fuego o quitando leños en función de la temperatura que van controlando palpando de vez en cuando la superficie. Cuando el *comal* está algo caliente se rocía con ceniza y se limpia con una tusa de mazorca. Así se evita que las tortillas se pequen y se consigue que no pase a la tortilla ningún olor de otros alimentos cocinados previamente en el *comal*.

Mientras se calienta el *comal*, comienzan los preparativos para la molienda. Primero hay que lavar bien la piedra de moler y la mano y

¹ Otras razones de lógica nutricionista se han aducido para justificar el proceso de *nixtamalización*: es necesario quitar el hollejo o pericarpio porque además de ser indigesto interferiría la digestión de otros alimentos consumidos al mismo tiempo. La *nixtamalización* también provoca cambios químicos en el maíz; las proteínas, así, tienen mayor valor biológico. Además, nutrientes como la niacina, aunque después de la *nixtamalización* se encuentren en concentraciones menores, químicamente se han transformado en formas más digeribles (Museo Nacional de Culturas Populares, 1987: 22).

dejarlas humedecidas, después las molenderas se amarrarán perfectamente el cabello para evitar que algún pelito caiga sobre la masa, por último se lavarán sus manos. Las madres son relativamente condescendientes con sus hijas pequeñas que están aprendiendo a echar tortillas en todo menos en lo referente al aseo, las miradas de servero disgusto aparecen cuando la niña no se ha lavado sus manos o cuando no ha amarrado su cabello.

La primera labor en la molienda consiste en desbaratar los granos, rompiéndolos. Para ello se extienden a lo largo del molino de piedra y se van despachurrando con la mano de moler, es necesario presionar con bastante fuerza, se requieren unos buenos brazos para presionar duramente. Cuando ese volumen de granos está desbaratado se da una nueva pasadita para hacer masa consistente. Para facilitar que se apelmace la masa, de un recipiente con agua que hay al lado del *metate*, se va humedeciendo la masa cada rato. Cuando una porción se hace masa consistente se aparta a un lado de la piedra y se van agregando nuevas porciones, hasta que todos los granos desbaratados se hayan convertido en masa. De esa "montañita de masa" se coge un buen puñado y se vuelve a extender sobre el molino de piedra, "para afinar"; si en la tarea de desbaratamiento y conformación de la primera masa era necesario, sobre todo, hacer fuerza, ahora es imprescindible la constancia, el ritmo y el repasar continuo, es una labor fundamentalmente de cadera² (en la aldea Tunucó Abajo se dice que la mujer que afina bien la masa también baila bien); con la mano de moler se repasa concienzudamente la masa hasta que no quede ningún rastro sólido de maíz. La tarea de afinar es esencial y por ello es normal que si ha molido alguna joven el último repasito lo de la más experta de la casa. Cuando está la masa suficientemente afinada, se tapa con un trapo en espera de que el *comal* esté listo.

Cuando el *comal* está a la temperatura adecuada hay que moverse rápido entre la piedra de moler, donde está la masa, y el *comal*. Se coge un puñado de masa, se hace una esfera con ella, se presenta en la mano izquierda y con la derecha se va aplanando con giros semicirculares; cuando la masa moldeada tiene un grosor como de un centímetro se comienza a "tortear" usando las dos manos, se palmean las

² Es significativo anotar que en las nociones chortís acerca del cuerpo, se considera que en las mujeres la vena por la que circula la sangre se dirige preferentemente a los brazos y a la cadera. En el caso de los hombres va a los brazos a las piernas y a la espalda (López García, 1992: vol. II, 88).

superficies, una con cada mano, al tiempo que se va girando de izquierda a derecha; sólo, a veces, deberán usarse los dedos para que queden perfectamente redondeadas. En menos de un minuto está hecha una tortilla. Se dispone en el *comal* y se voltea la que había previamente. Continúa el trajín del *metate* al *comal* hasta que hay cinco o seis tostándose. Cada tortilla se voltea tres veces, en el lado donde se dispuso inicialmente se deja hasta que se infla “como vientre de sapo”; después se retiran del centro del *comal* y se van apilando en un extremo del mismo. Cuando hay hechas unas diez o doce, se apilan sobre una servilleta que las envuelve dentro de una canastilla o un recipiente de calabaza “con todo su olor”.

La mujer ofrece las tortillas al comensal diciendo “ahí están sus tortillas” y espera a que le devuelvan el traste vacío deseando que el comensal no haga ninguan mueca de disgusto.

El tiempo y la emoción que la mujer ha puesto en juego en sus tortillas se evalúan de un vistazo, cuando el comensal retira hacia los lados los picos de la servilleta y observa con placer el humo que sale de la canastilla y da el primer bocado a la primera tortilla, ya sabe que su trabajo y su cariño han resultado exitosos.

El éxito ante una tortilla “galana” requiere, como estamos diciendo, tiempo y sentimientos afectivos y provoca que los comensales se alimenten de manera congruente y que el papel de la mujer se refuerce. Sin embargo, ante una tortilla bien hecha, no se trata sólo de triunfos personales sino que se sugieren discursos sociales y morales de más amplio alcance: discursos acerca del pertinente uso del tiempo y discursos acerca de la conveniencia social y moral del aseo.

Tiempo de tortillas/tiempo de chismes

Para los chortís, uno de los valores sociales más apreciados es el del trabajo. Marido y mujer como ejes en los que se fundamenta la familia tienen claramente atribuidos unos papeles sociales que, mientras no fallen, permiten el mantenimiento de la vida familiar. Esos papeles son muy simples: el hombre debe traer maíz a la casa y la mujer debe tener listas las tortillas para que se coman tortillas en la casa. Las uniones de pareja se establecen sobre las bases de ese simple y recíproco contrato: las mujeres aceptan hombres que les aseguren que

van a tener "la palma de su mano caliente" (lo que implica que va a haber suficiente maíz para que las mujeres echen tortillas) y los hombres buscan mujeres que sean trabajadoras y les tengan listas las tortillas en los tres tiempos de comida³. Los consejos que padres y madres dan a sus hijos antes del matrimonio se refieren a estos aspectos⁴ como indica D. Ricardo López, de Tunucó Arriba:

Cuando un hijo se va a casar, los papás tienen que dar consejos: que él tiene que trabajar para mantener la mujer, llevar maíz a la casa para que la mujer eche las tortillas, comprar salita, comprar jabón, jaboncito, cordoncito para que se teje el pelo y la sal no debe faltar hijo, ponela pa que coma la mujer. A la mujer que tiene que agarrar la piedra para mantener a su esposo... así se debe dar consejo a una hembra.⁵

La mujer al aceptar la unión con un hombre deberá pensar, como decimos, en la palma de su mano, pensará en su comida, tal como aseguraba Doña Margarita de Suchiquer:

Cuando un hombre quiere juntarse con una mujer le dice que yo te voy a llevar, te voy a asistir, voy a ser el hombre que va a cumplir... lo que le voy a decir yo es que lo voy a pensar todavía... si Dios dice que con usted es, con usted voy a vivir y si no pues con otro, esa es la mera palabra... a los ocho días... ¿qué pensaste? pues yo no pensé nada ahorita, olvídate... al fin aquí no hay nada, yo no pienso por vos, yo pienso por mi comida... yo por hombre casi poco pienso, si no es hombre el que me hace bien, el que me hace bien es la palma de mi mano... si trabajo como, pero hombre no... es la mera palabra...

Así tiene lógica que las mujeres puedan regañar e incluso abandonar a los hombres si no cumplen las bases del contrato en que se fundamenta la unión.

Por otro lado la evidencia de que la mujer es haragana generará rupturas familiares, propiciará enfrentamientos con la suegra y con el

³ En otros lugares, como Zinacantán, se valoró la destreza de las mujeres no sólo para hacer tortillas, sino también para tejer (Bricker, 1986: 33-44). Igualmente en Chichicastenango el padre convence al hijo de que necesita esposa diciéndole: "ella lavará tu ropa, preparará la comida y hará tus camisas y pañuelos. Y cuando venga no debes pegarle ni pelear con ella" (Bunzel, 1981: 153).

⁴ En San Pedro de la Laguna, el testigo de una relación, daba tres consejos a los recién casados, «trabajar duro en sus tareas, poner oídos sordos a los chismes y respetar a sus padres» (Paul y Paul, 1966:19).

⁵ Girard refiere que las amonestaciones previas al matrimonio se referían a que no deben faltarle al marido sus tortillas y que no debe dejarse dominar por la pereza (1949: 293). Los mensajes son muy semejantes en otras poblaciones mayas (cfr. Nash, 1975: 137; Colby y van den Berghe, 1977: 138-141; Bunzel: 1981: 153-157).

marido que terminarán “corriendo” (echando) a la mujer de la casa. Doña Gregoria de Tunucó Abajo, justificaba siguiendo esa lógica del incumplimiento de un contrato implícito, por qué “corrió” a Cristina, la esposa de su hijo Manuel:

esa muchacha es ruina, el Manuel aguanta la hora en que le echan el almuerzo, ruina para hacer mandado. El mentado almuerzo de estas horas [las ocho de la noche] lo está haciendo... dominado el pobre muchacho con el hambre; echaba a las nueve las tortillas, puras tortillas de mi Zarca [semejantes a las “memelas” que prepara para su perra, la Zarca: mal repasadas, poco cocidas y gruesas]; es ruina para mantener al hombre... quizá ya aprendió porque era haragancita, ruincita para moler, cobardita...⁶.

El comportamiento social modélico es aquel que fomenta la donación pertinente de comida, sobre todo de tortillas. La mujer generosa con su tiempo responde al modelo de comportamiento social congruente y apreciado; de esa manera se atraen esposos, compadres, consuegros, se fundamentan las relaciones con vecinos y amigos y se mitiga el temor a la soledad. La solidaridad consecuente al incremento de relaciones genera seguridad. Por eso los atentados contra la donación socialmente congruente no son sólo problemas del que voluntaria o negligentemente “cierra circuitos” no dedicando el tiempo preciso a su labor, sino que se convierte en un problema de todos.

La donación y la solidaridad social que genera se ve atacada por la haraganería que resta emotividad a la donación o directamente la imposibilita. Las consecuencias sociales son la disyunción y en último extremo, como digo, la soledad.

La haraganería, pues, afecta a la escala básica y cotidiana de la donación, aquella que se realiza diariamente entre la mujer y el marido o entre la madre y los hijos.

El descuido en relación con la comida hace que la donación se quebrante o que pierda la carga de valor integrador y afectivo que tendría. El descuido hace que las tortillas (esencia de la comida cotidiana) no se ofrezcan como debieran: mal cocidas, quemadas, mal redondeadas, con masa poco repasada... comidas de perros, tranzando una frontera que discrimina la “diligencia”, valor socialmente atribuido a las

⁶ Curiosamente Cristina justifica el abandono de la casa (ella no reconoce que la «corriesen» sino que se fue “de su gusto”) por la ruindad en que vivía: no le daban buena comida aunque en la casa había suficiente, “con puros totopostes me mantenían”.

buenas mujeres, de la "ruindad"⁷ y haraganería como valor social especialmente negativo. Así se distinguen las mujeres "haraganas", "ruinas" y "delicadas" de las que "saben hacer diligencias" y "pacientes"; estas últimas son "suaves" y humildes, receptivas a los consejos de suegras, con aguante para soportar regañinas de los maridos, contribuyendo a consolidar la relación matrimonial y a conjuntar, sobre la base de la dependencia, las relaciones sociales más difíciles, aunque básicas: la de suegra-nuera y la de mujer-marido. En cambio, la mujer "delicada", despreocupada, más pendiente de "pasear" y de "platicar" que de atender la cocina pronto genera conflictos con la suegra y generalmente termina resquebrajando la unión familiar. La dedicación a la cocina, base de la unión de pareja, conjunta las fundamentales unidades sociales en tanto que el descuido haciendo que la comida pierda su valor, se convierte en uno de los factores principales de disyunción familiar.

La mujer haragana es, sobre todo, incompetente y olvidadiza; desprendiéndose de ello que está pendiente de otras cosas: es incompetente porque no pasa el tiempo que debiera en la cocina y es olvidadiza en tanto que "está reparando" en otras cosas. Ambos comportamientos confluyen en el chisme. Si no se está en la cocina quiere decir que se está "paseando", hablando en otros lugares sin necesidad, descuidando la comida en la casa. Una mujer haragana es una mujer chismosa.

Por otro lado, si el «capricho» de la mujer se conecta con la falta de atención respecto a la comida; el "capricho" del hombre, su haraganería, conduce al descuido de la milpa y a la pereza. El modelo de hombre, por el cual la mujer tiene a bien apartarse de su casa para tener su "mano caliente" en otra, es el hombre trabajador; que siembra milpa y se preocupa de ella, que lleva maíz a la casa, que permite con su trabajo que la mujer tenga maíz (además vestidos, sal y jabón), se quiebra con el perezoso, el "ruin", el hombre que dedica mucho tiempo a "pasear", que se "encantina" con frecuencia, descuida indefectiblemente su la milpa y por tanto imposibilita el abastecimiento básico de la casa. Al hombre se le pueden permitir excesos controlados (bo-

⁷ Es significativo notar como el mismo adjetivo se aplica al misero (ruin), que acumula comida y hace que se pudra que a la mujer haragana ("ruina") que descuidando la comida hace que pierda igualmente su valor. Son dos formas de "arruinar" la comida, no regalándola y ofreciéndola no convenientemente cocinada; son comidas que se alejan de la humanidad, la comida podrida es comida de gusanos, la comida mal cocinada es comida de perros.

rracheras eventuales u otras “alegrías”) siempre y cuando lo fundamental esté asegurado; si no la ruptura es previsible; la mujer avergonzará a su marido (no hay mayor vergüenza para un hombre que ver cómo los demás cosechan y su milpa está “ruina”) le regañará y llegará a abandonarlo de manera socialmente consentida. La haraganería del hombre en la mayoría de las ocasiones está conectada con la borrachera persistente⁸.

La negación de la comida a que conducen la haraganería del hombre y de la mujer tienen sus correlatos en el uso de la palabra: el gusto por el chisme y el gusto por la palabra desinhibida, la palabra “pesada” y el insulto están en la base de la disyunción social. Estas actitudes son consideradas por los indígenas como excepcionales en sus comunidades, pero frecuentes entre los ladinos⁹.

Susan Tax estudió el significado del valor atribuido al trabajo como una actividad de desplazamiento en Zinacantán. Allí, como en las zonas rurales de Jocotán, cuando alguien no pasa su tiempo “productivamente” puede tener malos pensamientos o hacer cosas malas, «la ociosidad tiene connotaciones peligrosas que van más allá de su significación económica y debe ser evitada. Las reglas de lo que no debe hacerse y el poder de la sugestión son tales que se sospecha que una persona ha tenido las peores actividades cuando no se puede demostrar concretamente el producto de sus buenas actividades» (1980: 307) De manera que el énfasis en el trabajo derivaría de las connotaciones peligrosas de la ociosidad¹⁰.

El valor dado al trabajo —y en consecuencia el modelo deseable de hombre y mujer trabajadores—, no tiene ninguna relación con la productividad. Un hombre que gasta mucho tiempo en el cuidado de su milpa es muy trabajador, aunque para lograr un rendimiento óptimo de la milpa no son necesarias más de cuarenta o cincuenta jorna-

⁸ La crítica social contra la borrachera no es de orden moral contra el acto en sí mismo sino en tanto que impide el trabajo o dilapida los recursos. Eso mismo ha señalado Watanabe en Santiago Chimaltenango (1992: 36).

⁹ Wisdom, además de indicar el mal fin que les espera a quienes no hacen milpa o no cuidan la casa, afirma igualmente que los indígenas consideran inferiores a los ladinos porque no son buenos milperos; también dicen de ellos que sus mujeres son prostitutas y que no atienden la casa, pasando sus jornadas entre visitas y murmuraciones (1961: 263).

¹⁰ Si en la zona de Jocotán se reconocen como valores opuestos la “diligencia” y la “haraganería”, en Zinacantán se habla de *p'ih* («efectivo») frente a *ch'ac* («perezoso»). La mujer *p'ih* sabe moler el maíz, hacer tortillas, preparar las tres comidas diarias, lavar ropa, mantener la casa en orden, cortar leña, ir al mercado y tejer; si chisteo y se sienta por ahí todo el día es *ch'ac*, su marido se sentirá triste porque piensa que su matrimonio es un fracaso. Un hombre *p'ih* trabaja la milpa o gana el sustento de otra manera; el que se olvida de la milpa es *ch'ac* (Susan Tax, 1980: 302).

das de trabajo al año; pasará cuidándola mucho tiempo. En definitiva la eficacia del trabajo, su valor, no se mide en términos de rendimiento (terminar en el menor tiempo posible) como variable de la eficiencia productiva. Al trabajo hay que dedicarle tiempo, mucho tiempo, aunque ello no repercuta necesariamente en mayor beneficio. En múltiples ocasiones hice cuentas con los campesinos sobre la rentabilidad de sus artesanías, restando a los costes las ganancias; siempre obtenía que el rendimiento era bajísimo (aunque resulta imprescindible para el abastecimiento de la casa); "no sale", me decían y, a continuación añadían, "pero ese es el trabajo que nosotros tenemos". Evidentemente el trabajo tiene otro valor: gastar tiempo trabajando implica no gastarlo en otras cosas, que pudieran ser el chisme y la borrachera.

Aquí tenemos que volver, por un momento al menos, al mundo que se imagina tras la muerte. En el infierno, los chismosos, mentirosos y burlones son los compañeros del mísero. Sus rostros y bocas expresan lo contrario de lo que habían sido en vida: el burlón estará con el rostro paralizado, la boca clausurada; el chismoso y el mentiroso que difundió infundios en silencio, estará en el otro mundo con la gran lengua constantemente moviéndose...

Por otro lado el paseo, el chisme y en general la haraganería de la mujer pueden ser intencionales, como una respuesta a un trato incorrecto o como recurso para precipitar rupturas. Significativamente los "chismes" que más comúnmente extiende la nuera marginada son de la misma naturaleza que las razones que emplea la suegra para "correrla" de la casa: el mal uso de la comida. La suegra dirá que la echa de la casa porque no prepara ni ofrece convenientemente las tortilla y la nuera referirá que en la casa son mezquinos, que no come bien. Las dos partes que intervienen en el contrato de matrimonio achacan a la otra parte el incumplimiento de la causa principal que lo motivó.¹¹

¹¹ Entre los quichés de Santa Lucía Utatlán las nueras difunden chismes de la misma índole: «diciendo lo tacaños que son, que muy raras veces comen carne, que comen sólo hierbas y chile, no como en su casa [en la de sus padres] donde comen carne dos veces en semana» (Saquic Calel, 1973: 98). Entre los quichés de Chichicastenango se consiente el divorcio de la mujer, cuando no le dan suficiente comida, se la dan "contada"; ella podrá volver a la casa de sus padres y si es vuelta a reclamar el padre intercederá por ella diciendo que su hija está bien en la casa porque "nosotros no contamos la comida" (Bunzel, 1981: 157). Del mismo modo que los hombres piensan que sus mujeres deben reverenciar las tortillas, ellas consideran que los hombres deben reverenciar la milpa y sólo cultivando, aunque sea poco podrían tener seguridad psicológica (Whetten, 1961: 195).

El chisme como recurso útil para la separación de la mujer tiene como contraparte el recurso a la borrachera por parte del hombre para forzar la separación; algunos ejemplos conozco de hombres que se “encantinaban” estando con una mujer hasta que ésta se separó y cuando volvió a unirse con otra dejó también el “trago” como práctica cotidiana.

Emoción en el aseo de la tortilla/repulsión ante la suciedad

Si valor del tiempo dedicado al trabajo es central para los chortís, no lo es menos el valor de la limpieza y el aroma. El valor de la tortilla aseada y “con todo su olor” se conecta igualmente con otros discursos de carácter moral.

Del mismo modo que una tortilla se diferencia de otra en buena medida por su olor, los chortís construyen diferencias morales a partir del olor. Por ejemplo, los seres sobrenaturales beneficiosos para la humanidad comen “esencias aromáticas”, en cambio los más perniciosos se sustentan de lo hediondo, sucio y putrefacto. Esta diferenciación la podemos sustentar trayendo a colación los mitos que hablan del *Kumix Ángel*: el zope no quiso ayudar al hombre el la búsqueda de su madre y su maldición fue la condena a comer carne hedionda; al no facilitar la conjunción quedó marcado para morar en los márgenes, en cambio, el gorrión [hay que tener en cuenta que en la zona se llama gorrión al colibrí], ayudante y benefactor de la humanidad, representada en aquel que consiguió la lluvia, fue bendecido para que comiese aromas, para que se sustentase oliendo flores, además de quedar impuesta la prohibición de que fuesen comidos por los hombres. Si el zopilote no se come por resultar repugnante, el colibrí tampoco por ser sagrado, ser aromático, podríamos decir¹².

¹² La significación sagrada del colibrí está presente en toda la región mesoamericana. En San Pedro Chenalhó la persona de “gran corazón” se asocia con el colibrí y *Totilmé'it*, el pastor; el de “pequeño corazón” con *Ti'ibal*, el brujo. El colibrí, como pastor, es el que reúne, integra, oponiéndose a brujo que separa (Guietas Holmes, 1986: 232). En Tenejapa (Stross, 1973:285), como en la zona chortí, se enseña a los pequeños a no tirar piedras contra el colibrí. En Puebla se tiene por muy “caliente” lo que le permite curar enfermedades del corazón macerando su corazón en aguardiente; su “calor”, se dice que proviene de la miel de flores que consume (Luppo, 1991:222); el “calor” del néctar de las flores (por su dulzor y perfume) también ha sido reseñado por López Austin (1984). En Zinacantán el *mayol ts'unum* (colibrí) es considerado mensajero de los dioses ancestrales y se piensa que viene por la noche a ver si la gente necesita ayuda divina (Acheson, 1980: 444). La alimentación basada en aromas la comparte el colibrí con las abejas por lo que es comprensible que éstas tengan un status sagrado entre los mayas y, aunque entre los chortís casi han desaparecido, Girard nos recuerda que de ellas se decía que eran benefactoras en tanto que posibilitaban la luz y el pago de la deuda a los dioses (1949: 241).

A los ayudantes y benefactores sagrados de los hombres (Dios y los Ángeles —los Hombres Trabajadores—) les gusta el olor del copal y el humo de las candelas; incluso la otra gran benefactora de la humanidad, la Tierra también gusta de olores, metafóricamente representados en las “flores” (los panes) que acompañan al chilate y que en el pasado eran realmente flores (Girard, 1949-a: 784) y en el copal que se entierra sin quemarlo.

En un estudio impresionista sobre el simbolismo de la flor en Zinacantán, Robert M. Laughlin (1962) hace algunas sugerencias que se pueden traer aquí a colación. Él identifica la flor (como materialidad y metafóricamente) y por extensión su aroma con los valores del corazón, del poder¹³, el alma, la juventud, la belleza, felicidad, salud, riqueza, suerte y, en definitiva, llega a la conclusión de que es en verdadero símbolo de la sangre; una fuerza de vida, agente de la resurrección¹⁴. Se refiere también a la identificación entre chupar sangre y chupar miel, aroma; los zinacantecos serían *sots'leb*, “chupadores de sangre”, “murciélagos”; su esencia sagrada provendría de ser receptáculos de sangre, ayudantes de las divinidades al igual que el colibrí que ayuda a *totilme'il* (padre-madre-deidad). Aunque de pasada hace también una pequeña identificación entre flores y velas¹⁵.

No es de extrañar entonces que los aromas estén presentes en todas las ceremonias sagradas y, también, en los rituales de purificación como el baño aromático de las recién paridas y en los remedios olorosos que se toman durante el puerperio. Frente a limpieza y purificación a donde nos conduce lo fragante, lo hediondo nos lleva a la suciedad e impureza.

Por otro lado el vestido y la limpieza ocupan un papel esencial en la creación y mantenimiento de las relaciones sociales; el vestido hace “gente” al niño, “consigue” a la novia y acompaña al muerto. También es importante la limpieza desde su uso cotidiano en el jabón (elemento primordial en el don de los padrinos y desencadenante de muchas visitas al pueblo) al ceremonial centrado en el ayuno. En fin, la limpieza y el vestido son valores trascendentales social y ceremonialmente¹⁶.

¹³ Similar identificación encuentra Guiteras Holmes en San Pedro Chenalhó (1986: 98).

¹⁴ La misma equivalencia entre flor y sangre había sido referida por Thompson (1961).

¹⁵ Identificación, que también de pasada, retoma J. Nash al afirmar que el niño al conceptuarse como “santa flor, santa vela” se identifica con los valores más sagrados de la cultura (1975: 136).

¹⁶ La suciedad y el mal olor se conciben como algo ajeno al grupo del que se forma parte al tiempo que se atribuye como patrimonio de los vecinos. Así, por ejemplo, los ladinos de Jocotán, atribúan la llegada del cólera a la suciedad de los indígenas mientras que éstos califican como sucios a los del pueblo. Los zinacantecos afirman que sus vecinos chamulas son sucios y que, igualmente, los ladinos tienen mal olor y huelen a «zorrillos» (Bricker, 1986: 140-156).

Para hablar de la relación entre hediondez y suciedad, como valores antagónicos de dos tipos de seres sobrenaturales, podemos partir de uno de los sueños más recurrentes y más ampliamente difundidos en toda la zona. Son los sueños en los que la persona está defecando (“haciendo popó”); muchas veces, de manera significativa se dice que se está defecando desnudo, en otras ocasiones se sueña simplemente que se está desnudo o con los vestidos rotos; a pesar de las ligeras variaciones estos sueños están unificados en cuanto a su significación: son “habladeras de la gente en contra de uno”. Es el único sueño cuya interpretación es similar en todas las aldeas donde trabajo, Tunucó, Candelero, Tablón, Guareruche e, incluso, Jocotán. La hediondez de las heces y la desnudez del protagonista expresan siempre lo mismo, la habladuría.

En la zona chortí lo sucio se dice “shuco” adjetivo que se aplica tanto a lo realmente sucio como a lo hediondo; una comida es “shuca” si se ha encontrado un pelo en ella, pero una carne pútrida también es “shuca”; una persona que no se lava es “shuca” por el olor; una persona que no atiende su casa, una mujer que no limpia, también es “shuca”¹⁷; en fin una adjetivación que integra lo sucio con lo hediondo. Por el contrario lo “asiado” es limpio y fragante; “asiar” una “mesa” no es sólo retirar las “basuritas” y adornarla sino también aromatizarla.

Los significados de los sueños “estar haciendo popó” y “estar desnudo” nos llevan más allá; lo hediondo y lo sucio remiten a las malas palabras, al chisme. Una boca “shuca” y hedionda, remite a las malas palabras; con una boca así no se puede rogar; de la boca “shuca” del borracho salen palabras “pesadas”, burlas y engendran la violencia y de su ano que entonces “platica” (tirando pedos) salen los peores olores; una mujer “shuca” es igualmente una mujer chismosa. Los “malobristas” en general son “shucos”; frente a los especialistas rituales benefactores que hacen sus rogaciones de la manera más “asiada” posible (ropa limpia y “bien jabonados”), los “malobristas” las hacen desnudos, revolcándose por el suelo y embadurnados con achiote. Mientras que de la boca de los primeros salen palabras “elevadas”, cantos y voces nacidas del “memorial”, de la boca de los segundos

¹⁷ Louise M. Burkart ha estudiado la importancia de ciertas actividades domésticas de la mujer mexicana, entre ellas la de barrer, que no sólo sería un acto de purificación sino que fundamentaba la noción misma de limpieza. Así es significativo ver cómo Quetzalcóatl barre los caminos de la lluvia, Coatlicue concibe a Huitzilopochtli mientras barria y Chimalman estaba igualmente barriendo cuando resultó embarazada de Quetzalcóatl (1992: 33).

salen las más malas y peor entonadas palabras; gritan como «coches» (cerdos) y chillan para espantar las nubes¹⁸.

Es así cómo el desconcierto ante los comedores de excrementos adquiere lógica y remite al miedo puesto que expresa los valores contrarios a aquellos que permiten la comunicación con los ayudantes y benefactores, taponando o impidiendo esa relación, como el zope de la historia del *Kumix Ángel*, como todos los zopes que se ven comiendo excrementos y carne hedionda. Lo hediondo repele, cierra canales y produce disyunción mientras que lo fragante y limpio conjunta, atrae. Los pedos (como expresión cotidiana de lo maloliente) en una borrachera expresan que la relación entre los bebedores está muy relajada, lejos de los comportamientos socialmente adecuados, avisando de que, de un momento a otro pueden surgir conflictos. Un «malobrista» hediondo puede taponar el «canal de las lluvias», impidiendo la conjunción de los hombres con los Angeles; una muchacha sucia y mal vestida no conseguirá casarse; un muchacho siempre harapiento es reflejo de que no tiene padrinos. Por el contrario los pedos ritualmente encerrados¹⁹, la limpieza absoluta del Padrino de Invierno aseguran la conjunción con los Angeles; la muchacha bien vestida podrá encontrar hombre para unirse y el muchacho que obtiene sus primeros vestidos es reflejo de que está incluido en las redes de alianza que inicialmente se crean con el padrinazgo.

¹⁸ Es interesante reseñar que en el pasado la acción de los hechiceros se preparaba invirtiendo el orden congruente en el ritual sagrado; si del Padrino de Invierno y los rezadores en general se valoraba su vestimenta pulcra y sus palabras atinadas y sagradas, los hechiceros actúan vistiéndose al revés, diciendo oraciones al revés, adornando sus altares de manera inversa y, además, encendiendo las candelas con el pábilo mirando hacia abajo (cfr. Wisdom, 1961: 382 y Girard, 1949-a: 326-330 y 614).

¹⁹ Estrategia de purificación de los padrinos que, en el cercano pueblo de Quetzaltepeque se mantuvo hasta hace poco, los padrinos de la cofradía al iniciar su período de cargo, debían encerrar sus pedos en un recipiente que rápidamente era tapado.

Referencias bibliografías

- Acheson, Nicholas H.
1980 "Etnozoología zinacanteca", en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, pp. 433-454, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Bricker, Victoria R.
1986 *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bunzel, Ruth
1981 [1952] *Chichicastenango*, Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala.
- Burkhart, Louise M.
1992 "Mujeres mexicas en el frente del hogar: trabajo doméstico y religión en el México azteca", *Mesoamérica*, 23, pp. 23-54, Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA.
- Colby, B. y P.L. van den Berghe
1977 *Ixiles y ladinos*, Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala.
- Girard, Rafael
1949 *Los chortís ante el problema maya*, 5 Vols., Editorial Cultura, México.
- Guiteras Holmes, Calixta
1986 [1961] *Los peligros del alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Laughlin, Robert M.
1962 "El símbolo de la flor en la religión de Zinacantán", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. II, pp. 123-139, UNAM, México
- López Austin, Alfredo
1980 *Cuerpo humano e ideología*, UNAM, México.
- López García, Julián
1992 *Restricciones Culturales en la alimentación de mayas-chortís y ladinos del oriente de Guatemala*, Tesis Doctoral s. p.
- López García, Julián
1998 "Comida, cuerpo, alma e ideología maya-chortí", pp. 57-87, en Julián López García, *Estudios de Antropología de la Alimentación*, La Coria, Trujillo, España.

Lupo, Alexandro

- 1991 "Tatiochihualatzm, valores simbólicos del alcohol en la Sierra de Puebla", *Estudios de Cultura Nahuatl*, Vol. 21, pp. 219-230, México.

Museo Nacional de Culturas Populares

- 1982 *El maíz*, Museo Nacional de Culturas Populares, México.

Nash, June

- 1975 *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamientos en una comunidad maya*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Paul, Benjamin D. y Lois Paul

- 1956 "Rivalidad simbólica" en, *Cultura Indígena de Guatemala*, Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala.

Petrich, Perla

- 1985 *La alimentación Mochó: acto y palabra*, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas, México.

Saquic Cael, Rosalío

- 1973 "La mujer indígena guatemalteca", *Guatemala Indígena*, Vol. VIII, Nº 1, pp. 81-116, Instituto Indigenista Nacional, Guatemala.

Stross, Brian

- 1973 "El contexto sociocultural en la adquisición de la lengua tzeltal", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. IX, pp. 257-301, UNAM, México.

Tax, Susan

- 1980 "Actividad de desplazamiento en Zinacantán", en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Thompson, J. Eric S.

- 1984 *Historia y religión de los mayas*, S. XXI, México.

Watanabe, John

- 1992 *Maya saints and souls in a changin world*, University of Texas Press.

Whetten, Nathan L.

- 1961 *Guatemala, the land and the people*, Yale University Press.

Wisdon, Charles

- 1961 *Los chortís de Guatemala*, Seminario de Integración Social de Guatemala, Guatemala.

APROVECHAMIENTO DE RECURSOS SILVESTRES POR LOS TZOTZILES DE CHAMULA, CHIAPAS

*LINDA NORGROVE Y RAÚL PEREZGROVAS**

Introducción

Los recursos silvestres¹ de las regiones rurales están sujetos a los regímenes de uso y manejo que de ellos hace un gran espectro de gentes, y varían de acuerdo al lugar, al estatus socioeconómico, a las preferencias y al tiempo. Son estos regímenes de aprovechamiento los que determinan la sostenibilidad del uso de dichos recursos, y son a menudo una limitación crítica en los esfuerzos de conservación. La población local es determinante para dichos regímenes debido a la proximidad geográfica, a las asociaciones culturales e históricas y a la certidumbre de que continuarán viviendo en el área. El conocimiento de las formas de uso y manejo de los recursos silvestres que hace una población dada es, por lo tanto, esencial en los esfuerzos para promover su uso sustentable y su conservación. En este trabajo se presentan los resultados de un estudio desarrollado para establecer el uso y

* Becaria del programa *Anglo Mexican Student Exchange Scheme* (AMSES) de El Consejo Británico-México y el CONACyT adscrita al Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH, investigador del Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

¹ Entendiendo como *recursos silvestres* al conjunto animal y vegetal de especies no domesticadas.

el manejo tradicional de los recursos silvestres entre los habitantes de diversas comunidades tzotziles de San Juan Chamula, Chiapas.

México está considerado entre los diez países del mundo que cuentan con una mayor riqueza biológica. En la actualidad, sin embargo, su extraordinaria riqueza natural de recursos silvestres se está perdiendo a un ritmo fenomenal debido a importantes necesidades asociadas a la subsistencia. La tierra dedicada a la agricultura se está expandiendo. La extracción de madera se incrementa; las áreas forestales están disminuyendo. Especies animales se están extinguiendo. En una palabra, la biodiversidad se está perdiendo. Dichas tendencias son especialmente aparentes en el estado mexicano de mayor riqueza biológica: Chiapas.

Se ha reportado que Chiapas tiene la más rica y diversa composición vegetal de todos los estados del País (Alemán, 1989:83); está situado al sur de México, limitando con la frontera oeste de Guatemala. Chiapas tiene un área de 7.6 millones de hectáreas, y se divide administrativamente en 110 municipios (Howard & Homer-Dixon, 1995:2). Se compone de tres bandas regionales que atraviesan el estado de noroeste a suroeste y que son: el Soconusco y la costa a lo largo del Océano Pacífico, la banda montañosa central, y las tierras bajas de la franja Este.

La banda montañosa central comprende Los Altos y la Sierra Madre, que son las regiones más marginadas de Chiapas, el que de por sí es oficialmente uno de los estados más marginados de México (Zaragoza *et al.*, 1996:309). La banda montañosa se caracteriza por generar pocas fuentes de empleo, tener pobres vías de comunicación, difícil medio ambiente y topografía, y por padecer una constante emigración del sector rural, factores todos que culminan en el retraso del desarrollo económico de la región (Orantes, 1995:187). La mayoría de la población rural en la región de Los Altos pertenece a la etnia tzotzil, que tiene su propia lengua, historia y estructuras políticas y sociales. Los tzotziles viven en 14 municipios de la región de Los Altos, cada uno de los cuales tiene su propia vestimenta y tradiciones; el presente estudio se realizó entre indígenas tzotziles de San Juan Chamula.

El municipio de San Juan Chamula ocupa unos 82 km² y se caracteriza por tener un clima templado subhúmedo; aquí se encuentran algunos de los puntos más altos de Chiapas (hasta 2,400 m snm). Los

suelos de la región han sido clasificados como muy alcalinos y pobres en materia orgánica debido a un alto grado de erosión en las pendientes pronunciadas (Parra y Mera, 1989:317). Dichos suelos tienen una baja fertilidad natural y una estación de crecimiento vegetal restringido de aproximadamente 6 meses. El paisaje de Chamula varía desde el bosque no perturbado a los pastizales, con una superficie agrícola que se delinea fisiológica y culturalmente de acuerdo a las características de los campesinos que la trabajan. Chamula es un municipio muy densamente habitado: la población se ha incrementado de 16,010 habitantes en 1940 hasta más de 51,000 en estos días.²

En promedio, un paraje de Chamula se compone por 10 ó 12 unidades domésticas. Cada familia vive en una casa de adobe de un solo cuarto, techada con lámina o teja, con una pequeña cocina separada de la casa habitación, un patio, un corral de palos para el rebaño de ovejas, una huerta con vegetales y árboles frutales, y una superficie agrícola adyacente de alrededor de 0.25 ha para sembrar cultivos básicos (Perezgrovas, 1990). La producción agrícola de subsistencia está basada en el maíz, el frijol y la calabaza, y se complementa con algunas cantidades de papa, hortalizas y frutas, así como con la colecta y venta de subproductos forestales como la leña y el carbón; la cría de ovinos es una de las actividades económicas más significativas, y provee a la familia de lana para la confección de la ropa tradicional y de abono para las parcelas.

Anteriormente, el aprovechamiento de los recursos silvestres era decisivo para la supervivencia de la unidad doméstica; en la actualidad, debido a la afluencia creciente de turistas y a la consecuente elaboración y venta de artesanías, a la expansión de la frontera agrícola, al trabajo asalariado en las plantaciones de café, etc., la importancia de los recursos silvestres ha disminuido grandemente. Dos excepciones a este fenómeno son la recolección de plantas silvestres para adornar las cruces, los altares y las iglesias, y la colecta de leña para los fogones. Todos los recursos silvestres de la región han reducido su abundancia de manera drástica. Para ayudar a entender las causas de dicho fenó-

² Entre 1970 y 1990 la población de Chiapas se duplicó de 1'570,000 a 3'200,000 personas, con una media de crecimiento anual de 3.6% (aunque el porcentaje en las poblaciones indígenas alcanza los 4.6%). Collier (1975:121) encontró que la creciente población de Chamula estaba desafiando los límites ecológicos de las tierras altas, con una población que se incrementaba rápidamente desde 1940 (16,010), 1950 (22,029) y 1960 (26,789). La población de Chamula está ahora por arriba de los 51,000 habitantes, y los procesos de degradación han empeorado, con una pérdida creciente de áreas forestales (Howard & Homer-Dixon, 1995:2).

meno, se requiere investigar los usos y costumbres de la gente de la región sobre el aprovechamiento de sus recursos silvestres.

Aspectos metodológicos

La información presentada en este reporte se origina de diversas fuentes: una revisión de literatura, observación participante, inspección en campo sobre los recursos silvestres que usa la gente de Chamula, y entrevistas semi-estructuradas con 25 tzotziles de ese municipio. La investigación se llevó a cabo de enero a junio de 1998 en diferentes parajes distribuidos a lo largo del municipio, cubriendo cada una de las principales zonas agroecológicas, desde las áreas secas en las tierras bajas hasta las áreas húmedas de bosque de pino en las partes más altas.

Una serie de 25 entrevistas fue realizada principalmente con mujeres tzotziles de mayor edad. La entrevista cubrió gran diversidad de tópicos: árboles y arbustos, aves, animales silvestres, hongos, insectos, plantas ornamentales, plantas silvestres y hierbas, frutas y frutales, así como recursos naturales utilizados en la tinción de la lana.³ Debido a la amplitud y al alcance de los tópicos considerados, se decidió incluir únicamente 3 de ellos en cada una de las entrevistas. La mayoría de las entrevistas tomó lugar afuera de las casas habitación, en los patios y áreas de pastoreo, donde las mujeres pudieran cuidar sus ovejas al tiempo de contestar las preguntas. Siempre que fue posible, muestras de plantas y animales fueron observadas, colectadas y fotografiadas durante el transcurso de las entrevistas. Inevitablemente, la elección de las mujeres de mayor edad como sujetos de las entrevistas tuvo un impacto en los resultados obtenidos, en particular en lo que se refiere a la división del trabajo al interior de la unidad doméstica, como se observa en el *Cuadro 1*. La caza de animales y la colecta de adornos para las cruces de los altares y la iglesia son tareas exclusivas de los hombres; por esta razón, siempre que fue posible se entrevistaron a los hijos varones o a los jefes de familia respecto a estos tópicos.

³ En forma paralela se aplicó una cédula sobre la herbolaria medicinal que utilizan las pastoras para aliviar enfermedades en sus ovejas, lo cual forma parte de un estudio independiente. El acervo de conocimientos empíricos en esta materia indica que son muchos y muy variados los recursos silvestres que sirven para curar o prevenir diversas patologías en los rebaños atendidos por mujeres tzotziles (Cf. Perezgrovas, 1996).

Cuadro 1. División del trabajo en la unidad doméstica tzotzil.

Trabajo Femenino	Trabajo Masculino	Trabajo Indistinto
Cuidado de las ovejas	Trabajo con madera	Barbecho
Hilado	Trabajo con palma	Siembra
Tejido	Curtiduría	Deshierbe
Alfarería	Albañilería	Cosecha
Preparación de comida	Cestería	Colecta de leña
	Caza	Transporte de bienes
	Colecta de adornos para cruces y altares	Comercio

Adaptado de Pozas, 1977:357.

Generar la información demostró ser extremadamente difícil debido a una desconfianza natural por las personas de fuera de la comunidad, y por la barrera del idioma. Esto fue parcialmente solucionado con el apoyo de una intérprete tzotzil que facilitó el enlace con las personas entrevistadas y permitió transmitir los mensajes; la mayoría de las mujeres entrevistadas no hablaban el español. La dificultad para realizar las entrevistas se incrementó por la amplitud del tema a tratar: el uso y el manejo tradicional de los recursos silvestres. Muchos tzotziles son de la opinión que los recursos silvestres sólo son usados por los "pobres", y en consecuencia sienten pena al hablar de ellos con gentes "ricas" de fuera de la comunidad.

El recurso forestal

El bosque de pino-encino cubría en 1976 unas 7'388,700 hectáreas en el estado de Chiapas, y 685,000 hectáreas en Los Altos y en la Sierra Madre. De esta superficie, se estima que el 43% son coníferas, principalmente pinos, y 57% son árboles de hoja ancha, en su mayoría robles (Aleman, 1989:84). Las tierras calizas de Chamula le dan al municipio un paisaje de picos y valles que, junto con el clima templado subhúmedo, sostienen una vegetación forestal de pino-encino, que ya

ha sido modificada por el hombre (Mera, 1989:35). El bosque predominante es de tipo secundario con una vegetación superficial de hierba y pastura. En la actualidad sólo persisten algunas cañadas inaccesibles de bosque primario (*Cuadro 3*).

Madera para leña. El bosque es indispensable para proporcionar a la población local de leña, madera para construcción, plantas para recolección, hongos, etc. El trabajo en el bosque es dependiente tanto del sexo como de la edad de la persona. Las mujeres y los niños son primariamente responsables de la recolección de leña; esta es una actividad a menudo integrada a otras tareas cotidianas como el pastoreo de las ovejas y el acarreo de agua. La remoción de ramas y puntas de árbol con machete la hace cualquier miembro de la familia, pero el derribo de árboles con hacha lo hacen los hombres. Esto sucede casi siempre asociado con la obtención de madera para construcción o con el aclaramiento del bosque para ampliar el área agrícola.

La forma de usar y manejar el bosque por los tzotziles se relaciona primariamente con la invaluable subsistencia; su importancia fundamental se demuestra por el hecho de que las 25 unidades familiares en las que se hicieron entrevistas dependían enteramente del bosque para la obtención de leña y plantas para adornar las cruces y la iglesia.⁴ La extracción de madera para combustible es la más importante de las actividades que la familia chamula realiza en el bosque.

Anteriormente, en el denso bosque que cubría al municipio de Chamula, la obtención de leña se basaba en la recolección de madera caída, y no alteraba en forma significativa la estructura esencial y las funciones del sistema. Al incrementarse la población, sin embargo, el aumento en la demanda de leña condujo además al corte de árboles vivos⁵ de *tulan* (roble, *Quercus spp.*).⁶ Aunque esto tuvo un impacto tanto en la estructura como en la función del bosque, la capacidad regenerativa del roble permitió una rápida recuperación del sistema y su reversión a bosque secundario. Esta forma de manejo se sigue dando en la actualidad; todas las personas entrevistadas mencionaron realizar la poda mayor en los árboles de sus terrenos. La poda mayor

⁴ Esta situación es también enfatizada por Alemán (1989:85), quien encontró que el 71 % de las 120 unidades de producción estudiadas en la región de Los Altos dependía del bosque para obtener materiales de construcción.

⁵ El corte parcial de los árboles se hace a unos 120 cm del suelo y permite el brote de ramas de crecimiento rápido; para efectos de este artículo se le designa en lo sucesivo como *poda mayor*.

⁶ La madera de roble es preferida como leña debido a su alto contenido calórico; en términos empíricos, por producir "más brasa, menos lumbre y una ceniza más polvosa".

permite una regeneración anual de los árboles y por lo tanto provee de una cantidad renovable de madera.

Desgraciadamente, el rápido crecimiento de la población y la carencia de alternativas viables ha generado una demanda creciente de leña que ni siquiera puede ser cubierta con la capacidad regenerativa del roble. El resultado ha sido el derribo de árboles completos y la ausencia total de regeneración en los bosques. La gente ha empezado a utilizar otras especies de árboles como leña, principalmente *títil* (*Rapanea jurgensii*), seguido por *on te'* (*Arbutus glandulosa*), y muchas otras especies, utilizando la fuente más cercana de leña, lo que tiene un efecto final de deforestación total. Además de haber tenido un impacto negativo en el ambiente natural, esto también ha impactado negativamente los sistemas de vida de la población tzotzil, haciendo que la recolección de leña sea una tarea que cada vez requiere trasladarse a distancias más lejanas y mayor tiempo.

En el municipio de Chamula, la creciente población ha consumido mucho del bosque y ocupa ya la mayor parte de la tierra potencialmente agrícola, lo que ha cambiado grandemente el paisaje local en los últimos años. San Juan Chamula se localiza en los alrededores de San Cristóbal de Las Casas, el centro comercial de la región, y los cambios que se registran allá muestran una tendencia similar en San Cristóbal y su periferia, como puede apreciarse en el *Cuadro 2*.⁷

¿Por qué se ha hecho un uso tan poco sustentable del recurso forestal en el municipio de Chamula? La respuesta puede encontrarse en parte en el sistema local de tenencia de la tierra. A lo largo de las entrevistas se reportó que en el pasado, el acceso a la leña y a las áreas de bosque era libre, lo que representaba un *recurso de acceso libre* para la población. En la actualidad, las áreas boscosas son propiedad del ejido y son manejadas por él. Un manejo deficiente, sin embargo, relegó los bosques al estatus de *recurso de propiedad común* sujeto a reglas de acceso libre (lo que condujo a la sobre explotación). Esta forma de manejo de la tierra fue alterada por la Ley Agraria de 1992; dicha ley ha cambiado drásticamente el sistema de tenencia de la tierra al deshacer la institución de la tierra pública y dar a los miem-

⁷ Una de las razones del rápido incremento poblacional en Chamula puede atribuirse al hecho de que este municipio proporciona fuerza de trabajo en mercados distantes, ranchos y plantaciones de café por todo el estado. Esto ocasiona un flujo de dinero en efectivo que libera a los individuos de una dependencia total de los recursos locales, y así permite que las familias con poca tierra alcancen un tamaño que no permitiría la agricultura de subsistencia (Collier, 1975:121).

bros de los ejidos y comunidades agrarias el derecho a comprar, vender, rentar e hipotecar las parcelas individuales y las tierras comunales que constituyen cada certificado o escritura. Cada unidad doméstica tiene ahora su área de bosque privada donde la familia colecta toda su leña y donde a menudo practica la forma tradicional de agricultura rotativa.

Cuadro 2. Cambios en población, densidad de población y uso de la tierra en San Cristóbal de Las Casas y su periferia.

Población	1950		1970		1990	
San Cristóbal	23,054		32,833		89,335	
Periferia	86,541		132,606		278,191	
Total	109,595		165,439		367,526	
Densidad	Habitantes/km ²		Habitantes/km ²		Habitantes/km ²	
San Cristóbal	47.6		67.8		228.3	
Periferia	38.8		54.9		81.9	
Total	45.4		68.5		97	
Uso de Tierra	Ha	%	Ha	%	Ha	%
Superficie agrícola	66,265	28.5	71,480	29.8	103,957	41.5
Area de pastoreo y planadas	43,223	18.6	70,570	29.5	80,993	32.3
Bosques	103,466	44.5	59,095	24.7	45,536	18.2
Otras / Improductivas	17,136	7.4	40,100	16.7	19,973	8
Total	230,090	100	241,245	100	250,459	100

Fuente: Howard & Homer-Dixon, 1995:8

Estas áreas de bosque tienen en promedio unas 2 ó 3 hectáreas. Hoy día, una gran parte de este bosque se está perdiendo debido al derribo total de árboles que ocurre cuando se abren claros por el sistema de roza-tumba-quema para llenar las necesidades agrícolas de la población. Varios autores proponen también que la degradación del bosque y la deforestación son el resultado de la demanda por pro-

ductos del bosque en el mercado; por ejemplo, Alemán (1989:106) reporta que la elaboración de carbón ha acelerado la degradación forestal, con la demanda siendo originada por las unidades familiares y las pequeñas industrias de San Cristóbal de Las Casas. Este fenómeno, sin embargo, no fue evidente en nuestras entrevistas: ni la producción de carbón ni la venta de madera para la construcción fueron reportadas. Esto sugiere que en las comunidades alejadas, donde las vías de acceso son malas, los fenómenos de degradación y deforestación son el resultado del consumo de subsistencia y de la expansión agrícola.

Madera para construcción. Una segunda función de importancia del bosque es proveer de árboles para ser usados en la construcción; la importancia de esta función se está reduciendo en la actualidad debido a la preferencia por casas de material (block de cemento) y a la escasez de árboles, lo que hace que la madera se vuelva tan cara como el block. Por lo general los hombres se encargan de la construcción y prefieren usar toj (pino, *Pinus spp.*), o bien ok'il te' (ciprés, *Cupressus spp.*), que son las especies más buscadas (Alemán, 1989:114). Los pinos son preferidos porque crecen rectos, son largos y contienen aceites y resinas que aumentan su vida media. En la actualidad, la gente reporta que ambas especies están escaseando.

La remoción de árboles completos sólo puede ser sostenible cuando se hace a un ritmo que es menor que el grado de regeneración; pero este no es el caso en el Chamula de hoy. Además, para empeorar la situación, los rebaños de ovejas, cabras y vacas pastorean alrededor y dentro del bosque, destruyendo muchos retoños de árboles y a favor del establecimiento de potreros. Árboles jóvenes enteros son a menudo extraídos para su uso en ceremonias religiosas o para ser vendidos en San Cristóbal de Las Casas. Estos factores hacen que los pinos y otras coníferas de la región sean cada vez más escasos. Las ramas más gruesas de los pinos son utilizadas para construir cercas y corrales, de ahí que el paisaje de Chamula se caracterice por sus altos pinos carentes de ramas.

Uso y manejo de recursos de la madera. El resultado de dichos cambios tan drásticos en la cubierta forestal dentro del municipio de Chamula, ha inducido a algunos analistas a establecer que la restitución del recurso forestal hasta bosque secundario, hoy día, sólo sería posible con la suspensión total de las actividades humanas durante 10

a 15 años. ¿Cuál es el pensamiento de la gente? Por medio de las entrevistas los tzotziles reconocieron que el recurso arbóreo de la región está siendo usado de manera no sustentable, y que esto resultará en una gran escasez de leña en el futuro próximo. A pesar de este reconocimiento, no existe una siembra activa de árboles en la región, ni la gente muestra entusiasmo por sembrar más árboles. La opinión general es que a los árboles les toma mucho tiempo crecer, y por lo tanto no vale la pena el esfuerzo implícito. Todos los entrevistados mencionaron que en sus propios terrenos los árboles crecen a través de una regeneración natural. Al cuestionarlos sobre el particular, su respuesta fue "¿Por qué queríamos sembrar árboles?", "¡Los árboles crecen solitos!" En general, hay una carencia de retoños de árboles, así como también se carece de conocimientos sobre el cuidado que se les debe dar a los retoños. Además, parece que la gente no relaciona en forma adecuada la siembra de arbolitos con su valor potencial.

Podría entonces postularse que, si el bosque ha tenido múltiples usos en el pasado, el camino más promisorio en la conservación forestal también cae dentro de este ámbito: un uso múltiple sustentable necesita ser diseñado de conformidad con la realidad socioeconómica de la población. Debe hacerse mucho énfasis en que el camino para la conservación del bosque en la región de Los Altos es más un problema social que uno técnico. Alemán (1989:139) establece que es necesario organizar a las comunidades de tal manera que se les permita valorar y reconocer los diferentes usos y beneficios provenientes del bosque, lo cual facilitaría la implementación y la apropiación de los cambios técnicos requeridos: reforestación, plantaciones comerciales y lo que resulte a partir de ello. Las alternativas que Alemán propone (1989:141) contemplan lo siguiente:

- Para combatir la extracción intensiva de leña se requiere maximizar la energía de la madera por medio de estufas ahorradoras de leña y promover el uso de otros combustibles (como el gas).
- Para combatir la extracción excesiva de madera para construcción se requiere tratar las maderas para aumentar su vida media, así como promover el uso de otros materiales (como la lámina).

- Para contrarrestar la producción intensiva de carbón se requiere establecer plantaciones de pino y promover un mejor manejo de los bosques.
- Para combatir el derribo de árboles en la expansión de la frontera agrícola se necesita promover períodos más largos de descanso de la tierra, promover un uso diversificado tanto de las tierras laborables como de las forestadas, promover el uso de abonos y fertilizantes, así como también promover todas las formas de conservación y protección del suelo.

Lo anterior puede complementarse al favorecer el desarrollo de productos forestales secundarios, tales como las zarzamoras y las plantas ornamentales, poniendo énfasis en la diversificación del uso del bosque. Fue muy aparente en las entrevistas, sin embargo, que los tzotziles de Chamula no ven atractivo en la actualidad la conservación o el uso sustentable de los recursos forestales. Tampoco reciben con beneplácito los proyectos de conservación o las intervenciones oficiales al respecto. Podría entonces postularse que, en cualquier intento por promover el uso sustentable y el manejo adecuado del bosque, existe la genuina necesidad de involucrar a personas de reconocido prestigio social y respeto en la comunidad. Únicamente a través de esta integración e involucramiento cambiará la percepción de los pobladores de Chamula acerca del aprovechamiento de sus recursos forestales.

Sería posible proponer que, para que la gente de la región se aboque a reforestar, se requiere de una buena provisión de arbolitos, capacitación en el manejo del bosque y educación que enfatice la relación entre la siembra de árboles y el valor de los productos que de ellos se genera. A continuación se enumeran los árboles utilizados por los tzotziles.

Cuadro 3. Árboles utilizados comúnmente por tzotziles de Chamula.

Tzotzil	Español	Científico	Uso	Cantidad actual	Cantidad anterior	Notas
Bakil ch'ixte'	Cerezo negro	<i>Prunus capuli</i>	Leña		Igual	Tiene mal olor al quemarla
Chikinib Bikit tulan	Roble blanco	<i>Quercus spp.</i>	Leña	Poca	Poca	
Chilkan Chilkat	Sauce	<i>Senecio salignus</i>	Forraje de ovejas Leña Medicinal	Muy poca (50% de entrevistas reportan no tenerlo)	Más abundante	Leña mala
K'at ix K'atch'ix	Manzanilla	<i>Crataegus pubescens</i>		Muy escasa	Igual	
Nok	Aliso	<i>Alnus ferruginea</i>	Leña Curtiduría (ninguna entrevista mencionó este uso)	Común		
Onte'	Madroño	<i>Arbutus spp.</i>	Leña	Muy escasa	Igual	
Ok'ilte'	Ciprés	<i>Cupressus lustranica</i>	Leña Forraje de ovejas Material para construir	Muy escasa o extinto localmente		
Pomós	Lilo	<i>Ceanothus coeruleus</i>	Leña	Respuestas muy variables	Más común	

Tilil		<i>Rapanea jurgenseni</i>	Ornato	Muy escasa	Igual	
Tsitste'	Tsits	<i>Tagetes lucida.</i>		Escasa		
Tulante'	Roble	<i>Quercus spp.</i>	Leña Forraje de ovejas Material para construir	Respuestas muy variables	Más abundante	Se hace poda mayor Muy buscado para leña
Toj	Pino	<i>Pinus spp.</i>	Leña Ornato Material para construir		Más abundante	
Tzelepat	Selopat	<i>Buddleia spp.</i>	Leña Forraje de ovejas Material para construir	Variable según área	Más abundante	Muy buena leña
Yats oibte'	Sena	<i>Cassia tonduzil</i>		Común		Leña pobre

Recolección

Plantas de ornato. A pesar de la modernización que está ocurriendo en el municipio de Chamula, los habitantes siguen estando apegados a las tradiciones. Esto es muy obvio en aspectos religiosos, donde existe una mezcla de catolicismo y de rituales de origen antiguo. Un elemento importante de la religión es la iglesia, que está situada en el centro de Chamula y a donde la gente se congrega para celebrar sus fiestas. Además de celebrar sus ritos religiosos dentro del templo, cada unidad doméstica de este municipio tiene un pequeño altar dentro de la vivienda, así como algunas cruces en el patio. Al igual que en la iglesia, estas cruces están siempre adornadas de plantas silvestres, a menudo aquellas que se consideran sagradas y protectoras de la comunidad. La importancia de la religión para los chamulas y la

importancia asociada de la decoración de las cruces se ilustra en el siguiente pensamiento de uno de los hombres entrevistados: "la cruz es el salvador del alma y debe ser tratada como tal".

Los hombres son los responsables de la recolección de recursos silvestres para ornato, y las mujeres entrevistadas tenían un conocimiento limitado de este asunto. Los entrevistados reportan que ellos no compran plantas para adornar casas o la iglesia, sino que hacen largos recorridos dentro del bosque para buscar estas plantas tan valoradas. Los nombres y una pequeña descripción de las plantas más usadas se presentan a continuación.

Las hojas de pino (**yanaltoj** o juncia, *Pinus spp.*) se cortan y se usan ampliamente para adornar el piso de las casas y de la iglesia. Soto *et al.* (1989:110) reportan que las hojas del pino simbolizan los rayos del sol y por lo tanto iluminan todos los lugares en donde se encuentran. Esta planta también se utiliza para hacer el "agua de flores" que sirve a los curanderos tradicionales durante las ceremonias de sanación; por ejemplo, se necesitan tres puntas de rama para hacer el manojo usado por el chamán para azotar el suelo al momento de llamar al alma perdida para que regrese. En el pasado, árboles jóvenes enteros se usaban para adornar cada una de las cruces (el tamaño del árbol dependía de la cruz); sin embargo, debido a que no se les encuentra hoy fácilmente, los hombres están cortando las ramas de aquellos árboles que se encuentran cerca de la casa, y que una pequeña proporción de los entrevistados dijo haber sembrado. El pino es uno de los árboles que ha disminuido drásticamente su abundancia en el municipio de Chamula, a tal grado que la gente está empezando a plantarlo.

El **tilil** (*Rapanea jurgensii*) tiene flores blancas que se usan para adornar las cruces; también se usa durante las festividades de Nuestra Señora de Guadalupe y durante la Semana Santa. Los jefes de familia siembran **tsitste'** (*Tagetes lucida*) alrededor de las casas, y sus flores se usan para decorar los altares y la iglesia. El **konkon** (*Cavendishia guatemalensis*) se encuentra por toda la montaña, aunque se reporta haber disminuido su abundancia de manera drástica en los últimos 10 años. A pesar de esta disminución, esta planta no se está sembrando alrededor de las casas; sus flores rojas se utilizan mucho en el mes de mayo durante la fiesta de la Santa Cruz. La **nichim ch'ulelal** (flor del alma) se encuentra en las montañas durante la

época de lluvias; sus hojas sirven como forraje para los borregos y también para adornar las cruces y hacer té (3 puntas de rama se hierven en agua). Anteriormente era más abundante, pero en la actualidad es escasa debido a la gran demanda. Las **tzajal nichim** (flores rojas) de las bromelias crecen todavía de manera abundante sobre los árboles de la montaña, y se usan para hacer arcos sobre las puertas de aquellas personas que detentan un cargo en Chamula. También se reporta que el **k'os** se siembra alrededor de las casas; sus hojas y flores son abundantes al iniciar la temporada de lluvias.

Un tema recurrente a lo largo de las entrevistas fue la decreciente abundancia de todos los recursos silvestres que se utilizan durante las festividades y para la decoración de las cruces. La principal razón de ello es el uso desmedido: no hay plantas que substituyan a las que ya se usan, y la cultura religiosa es tan fuerte que la tradición asociada de adornar con flores y plantas no será abandonada u olvidada. Una segunda razón de encontrar menor cantidad de plantas de ornato, dada por uno de los entrevistados, es la expansión de las tierras dedicadas a la agricultura; esto ha resultado en la actualidad en la pérdida del hábitat de muchos de los recursos silvestres utilizados por los tzotziles de Chamula, y las plantas de ornato no son la excepción.

El pastoreo de ovinos dentro y alrededor de las áreas boscosas también favorece el establecimiento de potreros y restringe la regeneración. Sin embargo, se detecta que existe algún interés entre la gente por conservar este recurso. Aunque la conservación *in situ* es rara en las montañas debido a la dificultad para hacer efectivos los derechos de propiedad, en algunas unidades domésticas se siembran alrededor de las casas unas pocas de las especies más escasas, como en el caso del **toj**. Aquellos que buscan promover la conservación del bosque en el municipio de Chamula deberían investigar los medios para procurar la efectividad de los derechos de propiedad alrededor de este valioso recurso, y así, tal vez, la conservación de las plantas de ornato podría ser el punto de partida para generar interés por la reforestación.

Hongos comestibles. A lo largo del municipio de Chamula los hongos son un recurso ampliamente utilizado por la población, como fuente alimenticia de subsistencia. Algunas de las personas entrevistadas (15%) mencionaron no comer hongos por falta de conocimiento de las diferentes clases que existen y por el miedo consecuente de ingerir

hongos venenosos. Sin embargo, este miedo es la excepción; la mayoría demostró un gran entusiasmo por los hongos silvestres.

En general, son los niños quienes los buscan en el monte, mientras que las mujeres y los hombres integran la búsqueda de hongos con otras actividades tales como pastorear a los borregos o recolectar leña. Los hongos son un recurso de propiedad comunal, y el conocimiento de las diferentes variedades y sus usos es específico de cada persona. Mientras que algunas personas únicamente conocen el **moní** y el **yuy**, las dos especies de hongos que se encuentran más comúnmente, el entrevistado más conocedor de la materia, un hombre viejo, pudo describir con mucho detalle hasta 12 especies diferentes, las que se enlistan en el *Cuadro 4*, con algunos de sus datos relevantes.

Cuadro 4. Hongos comestibles conocidos por tzotziles de Chamula.

Tzotzil	Español	Científico	Cantidad actual	Cantidad anterior	Notas
Bats'icheheb		<i>Cortinarius</i> <i>spp.</i> <i>Russula</i> <i>spp.</i>	Muy poca, última colecta en reportada en 1996	Más común antes de 1982	
Bilil moní		<i>Agaricus</i> <i>spp.</i> <i>Rhodophylus</i> <i>spp.</i>	Común		Más encontrado en troncos que han estado muertos por 2 ó 3 años
Chacát'om Chacát'ul	Hongo rojo		Poca, última colecta reportada en 1997	Más común antes de 1982	Crece en los potreros de las montañas

Checheb	Hongo de árbol		Raro	Más común antes de 1982, pero siempre ha habido pocos	Se encuentra de septiembre a noviembre
K'anal manayok	Hongo amarillo	<i>Lactarius spp.</i> , <i>Clitocybe spp.</i>	Raro	Más común antes de 1982	
K'abixtoj		<i>Marasmius spp.</i>	Raro	Más común antes, ahora hay pocos ocotes	Crece bajo los ocotes (<i>Pinus spp.</i>)
Moní	Hongo blanco Cham-piñón	<i>Russula spp.</i> , <i>Agaricus spp.</i> , <i>Tricholoma spp.</i> , <i>Collybia spp.</i>	Bastante		Se vende en los mercados de San Cristóbal y Chamula en la época de lluvias
Sakil chikim		<i>Auricularia spp.</i>	Raro		Más común donde habían estado corrales de ovinos
Tajchuch'		<i>Lentinus spp.</i>	Raro		Hongo rojo que tarda en cocinarse (es duro) pero de muy buen sabor

Tzajal manayok		<i>Cantharellus</i> <i>spp.</i>	Raro	Más común antes de 1982	Crece en los potreros y cerca de los ríos en las montañas
Yaxal manayok		<i>Lactarius</i> <i>spp.</i>	Raro	Más común antes	Hongo verde que crece en árboles podridos. Antes había más árboles podridos
Checheb mail			Raro	Siempre fue escaso	Hongo verde que se encuentra bajo los chilacayotes
Yitz'im chij		<i>Xylaria spp.</i>	Raro		
Yuy	Yuyo	<i>Agrocybe</i> <i>spp.</i>	Común	Más común antes	

Todos los informantes coincidieron en que antes de 1982 los hongos comestibles eran mucho más comunes en las montañas. En abril de ese año, el volcán Chichonal hizo erupción en el norte de Chiapas, depositando más de 20 centímetros de cenizas en el municipio de Chamula. La gente cree que esto afectó la composición del suelo en detrimento de los hongos. El hecho es que en la actualidad los hongos son escasos, mientras que en el pasado se les encontraba con facilidad a lo largo del municipio.

Los hongos crecen durante la temporada de lluvias (principalmente de junio a septiembre). Sólo se comen después de cocinarlos, y no se reportó algún uso de tipo ritual o medicinal. Las personas entrevistadas mencionaron no vender los hongos, sino que los colectan para comer pues son muy apetecidos. A pesar de ello, entre los meses de

junio, julio y agosto se encuentran grandes cantidades de **yuy** y de **moní** en venta en los mercados de San Cristóbal y San Juan Chamula.

Plantas para teñir lana. Las mujeres de Chamula utilizan plantas dentro del proceso de tinción de lana, una vez que ha sido hilada y tejida para elaborar el atuendo tradicional de los habitantes de este municipio. Se ha reportado que en el pasado se teñía la lana de muy diversos colores como negro, amarillo, azul, café y púrpura (Soto *et al.*, 1989:109). En la actualidad, sin embargo, las tejedoras sólo usan plantas combinadas con tierra negra de pantano para teñir en color negro. Los otros colores siempre se usan en cantidades menores para hacer bordados y brocados, y pueden adquirirse en las tiendas en forma de pequeños bollos de lana. Ninguna de las mujeres entrevistadas reportó teñir la lana en cualquier color diferente al negro. Resultó interesante notar que en las entrevistas no se mencionó la colecta de **chupac** (*Cyclanthera langaei*), cuyos tubérculos se utilizan como jabón en el lavado de los vellones de lana. Esto puede deberse a una falta de precisión al aplicar las cédulas, o bien a que en la actualidad las mujeres prefieren usar detergentes comerciales; si bien el uso de estos detergentes permite un ahorro en el tiempo de elaboración de las prendas típicas, hay que considerar que significa un gasto adicional para las artesanas y que además se están contaminando los recursos acuíferos de la región.

Para producir el color negro, las mujeres usan hojas del arbusto **ch'ate'**, del cual identifican 2 clases: primeramente el **mukta ch'ate'** (*Eupatorium ligustrinum*), que tiene hojas más grandes y se considera el mejor porque no deja un tono café en la ropa, y también el **bikit ch'ate'** (*Eupatorium mairretianum*), una variedad de hojas más pequeñas. Las mujeres, acompañadas de sus hijas, colectan ramas de estas plantas una o dos veces al año; son muy abundantes y nunca son sembradas. Ellas cortan las hojas y las ramas pequeñas dejando las ramas más grandes y las raíces para permitir la regeneración. Las hojas son entonces llevadas a la casa, donde una brazada se coloca en una olla de barro o tina de lámina junto con tierra negra, agua y las prendas que se van a teñir. La olla se coloca después sobre el fuego, por lo general fuera de la casa, estando en ebullición durante varios días⁶.

⁶ La duración del proceso de tinción depende del color original de la lana: las prendas elaboradas con lana de color claro requieren hasta 5 días en ebullición, mientras que las tejidas con lana negra dilatan de 2 a 3 días. Los requerimientos de leña y agua (que tienen que transportarse desde lejos) han tenido una influencia decisiva sobre la preferencia de animales de fenotipo negro dentro de los rebaños de las comunidades chamulas.

Esta actividad la llevan a cabo siempre las mujeres de cada familia, varias veces al año según sea necesario.

Ambas especies de *ch'ate* son muy abundantes en las montañas de la región de Los Altos, y su función es la de fijar el color negro que es proporcionado por la tierra de pantano. Esta tierra negra únicamente se encuentra en pocos lugares dentro del paisaje arcilloso del municipio de Chamula, lo que significa que a menudo las mujeres tienen que pedir prestada o rentar una mula para hacer viajes de una o dos horas hacia los lugares de colecta. La mayoría de las mujeres pueden obtener este recurso sin costo alguno aunque, cuando se le encuentra en tierras privadas, tienen que hacer un pago a los propietarios. La abundancia de estas tierras negras ha disminuido en el municipio de Chamula debido a la gran demanda que existe⁹.

Arbustos para barrer. La limpieza de las casas y los patios requiere de escobas; las mujeres de Chamula hacen sus propias escobas atando varias ramas del arbusto *meste* (*Baccharis vaccinioides*), que crece silvestre y es muy abundante. Este arbusto es también utilizado por las pastoras chamulas en algunas ceremonias rituales, para 'chicotear' a las ovejas que se han 'portado mal', y se piensa que puede tener propiedades medicinales (Perezgrovas, 1990).

Insectos comestibles

El caracol de monte *tot* (*Turitella spp.*, *Drymaeus ghiesbreghtii*) es a veces consumido por la población de Chamula, tostado sobre el comal. Es considerado como 'comida de pobres', por lo que pocos admitirán que lo comen. No son muy abundantes, pero llegan a ser bastante grandes. Algunas personas reportan haber comido el escarabajo *k'onon* (*Pylophaga spp.*), mientras que otras dicen que no es comestible. Los autores pensamos que esta última afirmación se debía sobre todo a la pena que los entrevistados tenían de admitirlo.

⁹ Debe recordarse que la vestimenta tradicional de los habitantes de Chamula es mayoritariamente negra: la falda (*tsakil*) y el chal (*mocheval-cajolal*) de las mujeres, y el abrigo (*chu*) de los hombres.

Aves silvestres

Existe gran diversidad de aves (**mut**) en el municipio de Chamula, sobre las cuales los pobladores tienen amplio conocimiento. Todos los entrevistados, excepto uno, expresaron mucho interés en el tema, y conocían los nombres locales para casi todas las aves reportadas en la región. El uso principal de las aves silvestres es para consumirlas, y se usan tiradores (resorteras) para matarlas. Tal como sucede con los insectos, las aves también se consideran 'comida de pobres', por lo que la gente no admite con facilidad haberlas consumido. Las plumas de las aves silvestres siempre son desechadas, y los huevos no se aprovechan.

Las únicas aves que efectivamente no se comen son el **xulem** (zopilote, *Cathartes aura*, *Coragyps atratus*, *Sarcoamphus papa*), el **kuxkux** (búho o tecolote, *Otus barbarus*, *Glaucidium brasilianum*) y el **kurkuvich'** (*Caprimulgus vociferus*). Cuando se preguntó a las personas la razón por la que no se comen estas aves respondieron 'yo no sé por qué no las comemos'. Sin embargo, Vidal y Macías (1997:86) reportan que se asume que el **kurkuvich'** es mensajero de brujas y que, cuando canta con frecuencia cerca de alguna casa, anuncia la propia muerte o la de alguna persona amada. Tal es el caso también de los tecolotes que, 'cuando cantan... el indio muere'. Muchos de los entrevistados mencionaron que en tiempos pasados comían aves más frecuentemente, pero que lo hacen en pocas ocasiones en la actualidad. Curiosamente, la abundancia de las aves silvestres se dijo no haber cambiado con el tiempo.

Serpientes

Estos animales, denominados genéricamente como **chon** en las comunidades chamulas, y que en español reciben varios nombres (culebras, víboras, serpientes), son abundantes en los bosques del municipio. Nunca se destinan al consumo, ni sus pieles se utilizan en forma alguna. A pesar de que no tienen una utilidad directa, las serpientes son siempre sacrificadas debido al peligro que representan, y que causa temor en la gente, aunque algunas de ellas son en realidad benéficas por ayudar a controlar algunos roedores que afectan las milpas.

Plantas silvestres utilizadas como alimento

Al preguntar a los informantes '¿Qué plantas silvestres recoges y comes?', las mujeres siempre contestaban '¡Ninguna!'. Esta es una respuesta extremadamente cuestionable; por ejemplo, nuestra intérprete comentaba que la gente por lo general escarbaba la tierra para sacar la raíz de la planta *yuy*, un pequeño tubérculo que se asa sobre el fuego y se come. Durante las entrevistas, sin embargo, no fue posible obtener información de ninguna planta silvestre utilizada para consumo directo.

Aprovechamiento de animales silvestres

En la mayoría de los casos, las mujeres entrevistadas no mostraban un gran interés por los animales silvestres de la región; esto puede atribuirse al hecho de que ellas no son responsables de su captura y sacrificio. Empero, los hombres que presenciaban o participaban en las entrevistas, y en particular los de mayor edad, demostraban un amplio conocimiento en relación con los animales del monte. De la información colectada entre ellos se hicieron aparentes muchos hechos y tendencias.

Así, fue posible distribuir a los diferentes animales silvestres que conoce la gente de Chamula en tres grandes grupos, dependiendo de los cambios en abundancia a través del tiempo (*Cuadro 5*). Primeramente se encuentran aquellos animales que existieron alguna vez en Chamula y que en la actualidad hay muy pocos o bien están extintos; en este grupo se incluyen el *k'ox bolom* (tigrillo), el oso (nombre tomado del español) y el *a'mal chitom* (cerdo salvaje). En este grupo están los animales que requieren grandes áreas en su hábitat, animales que tienen gran demanda, por ejemplo por su piel, y animales que representan un peligro potencial para el hombre.

En segundo término están los animales que han disminuido drásticamente su número; aquí se sitúan los siguientes: *te'tikal chij* (venado), *j'ib* (armadillo), *t'ul* (conejo), *chuch'* (ardilla) y *poy* (mofeta o zorrillo). En general, las poblaciones de estos animales han disminuido debido a la importante reducción del tamaño de su hábitat y a la demanda de carne que existe en el municipio. Por ejemplo, la

carne de venado se considera la más sabrosa de todas, mientras que la coraza del armadillo sigue siendo utilizada para contener la semilla de maíz durante la siembra de la milpa. No se acostumbra vender estos productos secundarios, que pasan a formar parte de los aperos de labranza de la familia. El aprovechamiento de los animales de este grupo es bajo, al igual que los reportes de los entrevistados de haberlos visto en tiempos recientes.

Por último, el tercer grupo incluye aquellos animales cuyo número se ha mantenido estable o que ha incrementado su abundancia. Aquí se mencionan las ratas, comadrejas, tuzas y otros mamíferos semejantes que son muy adaptables y que viven de los productos que tiene el hombre. Las comadrejas atacan y matan a las aves, las ratas comen el maíz almacenado, y las tuzas viven en las milpas o en las parcelas de papa, devorando la producción.

A pesar de las pérdidas y de los problemas que ocasionan estos animales, la gente no acostumbra poner trampas, considerando que no vale la pena el esfuerzo. Debe notarse, sin embargo, que cuando se inquirió sobre la abundancia de los animales de este grupo, la percepción individual tuvo mucho que ver; aquellas personas que reportaron haber perdido algunas gallinas a causa de las comadrejas también percibían una mayor cantidad de dichos predadores, mientras que quienes no habían sufrido por ello mencionaban que quedaban pocos animales o la misma cantidad que en el pasado.

En términos generales, sin embargo, los animales silvestres de la región están disminuyendo en abundancia y en diversidad, e incluso algunos están siendo conducidos a su total extinción, lo cual es el resultado tanto de la demanda de carne como de la pérdida de los hábitats naturales. Ya en la década de 1960, Pozas (1977:20) encontró que los animales silvestres de Chamula, tales como armadillos, ratas, liebres, venados, etc., así como los reptiles y las aves eran ya muy escasos. Este autor postuló que habían migrado fuera de la región ocupada por el hombre hacia refugios boscosos, o más probablemente, "habían sido comidos y extinguidos por la población hambrienta de carne".

**Cuadro 5. Grupos de animales silvestres
en el municipio de Chamula.**

Grupo 1			
Tzotzil	Español	Latín	Notas
A'mal chitom	Cerdo salvaje	<i>Tayassu tajacu</i>	Extinto en Chamula
Ch'ix uch	Puerco-espín	<i>Coendu mexicanus</i>	Raro o extinto
K'ox bolom	Tigrillo	<i>Felis wiedic</i>	Extinto en Chamula. Hoy día se observan pieles de tigrillo como parte de la ropa de los oficiales de Chamula durante las fiestas
Oso	Oso		Extinto en Chamula
Tzajal bolom	Jaquar	<i>Felis yagouaroundi</i>	Extinto en Chamula
Tz'i bolom	Ocelote	<i>Felis pardalis</i>	Extinto en Chamula
Leon	Puma	<i>Felis concolor</i>	Extinto en Chamula
Grupo 2			
Chuch'	Ardilla	<i>Sciuru deppei</i> , <i>Sciurus</i> <i>griseoflavius</i>	Algunos las comen. Ha disminuido debido a la caza y a la desaparición de bosques
J'ib	Armadillo	<i>Dasypus</i> <i>novemcinctus</i>	Muy buscado por su carne. Su coraza contiene las semillas que se siembran
Me'el	Mapache	<i>Procyon lotor</i>	Raro
Ok'il	Coyote	<i>Canis latrans</i>	Hay poca cantidad. Son un peligro para los rebaños; las pastoras amarran sus perros a los corrales durante las noches
Poy	Zorrillo manchado	<i>Spilogale</i> <i>augostifrons</i>	Raro

Poy	Zorrillo de capucha	<i>Mephitis macroura</i>	La piel no se usa Algunas mujeres ancianas saben como prepararlo para comer Atacan a las gallinas
Te'tikal chij	Venado cola-blanca	<i>Dama virginiana</i>	Extinto en Chamula
T'ul	Conejo o liebre	<i>Sylvilagus floridanus</i>	Poco abundante por la demanda de su carne
Biktal te'tikal chij	Venado rojo	<i>Mazama americana</i>	Mucha demanda por su carne y su piel Su número está disminuyendo
Volob	Tepescúintle	<i>Agouti paca</i>	Mucha demanda por su carne. Escaso en la región
W'ash Vet	Gato de monte	<i>Urocyon cinereoargenteus</i>	Raro
Grupo 3			
Va	Tuza	<i>Orthogeomys grandis</i>	Muy común Algunos las comen
Karanja ch'o	Rata	<i>Rattus spp.</i>	Abundante
Sab'en	Comadreja	<i>Mustela frenata</i>	No se come actualmente Son un peligro para las gallinas
Sotz'	Murciélago	<i>Chroropteran spp.</i> <i>Noctilio spp.</i>	Muy común; chupan la sangre de las ovejas

Muy poca gente tiene rifles o trampas para animales, mientras que muchos utilizan regularmente resorteras y perros en la cacería de animales silvestres, primariamente por su carne. Aunque la gente conserva, y en ocasiones usa, la piel de los animales más grandes, es un artículo de importancia secundaria que por sí solo no merece la pena del esfuerzo que implica la caza. Las pieles de los animales pequeños como los conejos o las comadrejas son desechadas o bien sirven como alimento para los perros. Los entrevistados coincidieron en que los cuernos de los venados no tienen algún uso; sin embargo,

la intérprete mencionó que su madre y otros ancianos de Chamula utilizan los cuernos de venado para desgranar el maíz de las mazorcas.

En general, por todo el municipio de Chamula parece estar disminuyendo la variedad de usos que tienen los animales silvestres; por ejemplo, Laughlin (1975) reporta que anteriormente las pieles de las ardillas eran rellenas para ser aventadas de un lado a otro durante la fiesta de San Sebastián, y menciona que la gente se comía las comadrejas. Ninguno de estos usos fue aludido por nuestros entrevistados. Podría resumirse que, a pesar de la falta de proteína de origen animal en la dieta de los habitantes de Chamula, la importancia y la frecuencia del consumo de la carne de animales silvestres está disminuyendo (Cuadro 6). Esto puede atribuirse tanto a la escasez de animales propios para el consumo, como a la falta de tiempo para salir de cacería que impone la vida actual.

En conclusión, a lo largo de las entrevistas fue evidente que los animales silvestres tienen una importancia menor para los habitantes de Chamula que la que llegaron a tener en tiempos pasados. También fue notorio que la mayoría de los animales silvestres son más escasos en la actualidad. Además, la gente demuestra poco interés en la conservación de los animales silvestres, y no expresa un deseo para incrementar su abundancia.

Cuadro 6. Tendencias generales en el consumo de proteína animal.

Porcentaje de la población que consume el alimento 2 veces por semana o menos.			
	Leche	Carne ¹⁰	Huevos
México	43.3	55.1	44.6
Chiapas	70.1	66.7	50.2
San Cristóbal	61.6	46	42.5
Periferia*	94.3	84.8	71.8

¹⁰ El bajo consumo puede atribuirse al alto costo de la carne y a la escasez de animales silvestres.

* Periferia: 13 municipios que rodean San Cristóbal de Las Casas, incluyendo San Juan Chamula (Parra y Mera, 1989:386)

Uso y manejo de árboles frutales

La dieta de los indígenas de Los Altos de Chiapas se suple con una amplia variedad de frutas que, si bien no son propiamente un recurso silvestre, sí forman parte de las actividades de recolección. Árboles mejorados o injertados de pera, ciruela, durazno y manzana han sido introducidos recientemente por medio de distintos programas de gobierno para fomentar las actividades agrícolas, con la meta de llegar a producir un excedente para la comercialización (Alemán y López, 1989:218). Sin embargo, sólo algunos de los productores, aquellos con recursos para adquirir ciertos insumos como fertilizantes y otros agroquímicos, o quienes están más cerca de los centros de consumo han sido capaces de capitalizar el cultivo de frutales.

De las entrevistas se desprende que, en general, la población no está comercializando la producción de frutas. En su lugar, la mayor parte de la fruta se produce para el autoconsumo. Se deduce que esto se debe a que durante la estación de las frutas existe una sobreoferta en el mercado y el precio es demasiado bajo, menor que el costo del transporte hacia los centros de comercio. Todos los frutales, excepto las moras (zarzamoras) y los cerezos (capulines), son sembrados alrededor de las unidades domésticas, normalmente por los hombres más viejos.

Alemán y López (1989:218) reportan que las frutas son de origen europeo, introducidas por los conquistadores españoles al inicio del período colonial. Es interesante notar que la falta de estas frutas se demuestra por la ausencia de nombres específicos en lengua tzotzil; en su lugar, los indígenas adoptaron y adecuaron las denominaciones españolas (*Cuadro 7*). Por el contrario, las frutas silvestres, que han crecido en la región durante siglos, tienen nombres específicos en tzotzil que no se parecen a los hispánicos.

Los habitantes de Chamula muestran interés por la venta de frutas; se puede postular que sí existe viabilidad en la introducción de árboles frutales a mayor escala, para lo cual sería necesario lo siguiente: a) seleccionar especies que estén adaptadas al medio ambiente local, b) organizar a los productores para que puedan comercializar mejor sus productos, y c) crear la infraestructura necesaria para transportar la producción hacia el mercado.

Cuadro 7. Árboles frutales que crecen en el municipio de Chamula.

Tzotzil	Nombre científico	Español	Notas
Bak'i ch'ixte'	<i>Prunus capuli</i>	Cerezo	Silvestre
Makom	<i>Rubus adenotrichus</i> <i>Rubus sapidus</i>	Zarzamora	Silvestre
Manzaná	<i>Malus spp.</i>	Manzana	Cultivado
Pelex	<i>Pyrus communis</i>	Pera	Cultivado
Sakil ajte'	<i>Saurauia scabrida</i>	Zapote blanco	Cultivado
Sirvela	<i>Prunus domestica</i>	Ciruela	Cultivado
Turasnú	<i>Prunus persica</i>	Durazno	Cultivado

Conclusiones

A pesar del apoyo brindado a nuestro estudio por una intérprete tzotzil, la realización de entrevistas en comunidades indígenas conlleva una dificultad inherente que va más allá de la barrera del lenguaje o la presencia de gente extraña. Los informantes dicen (o pretenden dar la impresión) que los recursos silvestres no son importantes, aduciendo que son 'recursos de las gentes pobres', tal vez en un intento por disfrazar sus paupérrimas condiciones de vida, o por el orgullo de hacernos creer que hay gentes que viven peor que ellos. Esta circunstancia debe ser valorada constantemente durante el trabajo de campo, tratando de discernir la información real detrás de las respuestas. Lo anterior fue especialmente evidente al preguntar sobre el uso de animales silvestres, aves, insectos y hongos, aunque no tanto cuando se trataba de plantas del monte que se utilizan para adornar las cruces y para decorar los altares y la iglesia del centro ceremonial.

Resulta muy claro que hay mucho trabajo por hacer en las comunidades indígenas, específicamente en el área de programas de desarrollo productivo. Pero estos esfuerzos deben planearse con cuidado. Se ha reportado que por décadas, innumerables dependencias gubernamentales han buscado 'ayudar' a los tzotziles con toda clase de tecnología y prácticas modernas de producción (Perezgrovas, 1996:176).

Sin embargo, dichos intentos han fallado, por lo que ahora existe la necesidad de tener un acercamiento diferente a los programas de desarrollo regional, que tome en consideración y se centre más en la realidad socioeconómica y cultural de los beneficiarios.

El valor de un acercamiento al desarrollo que sea socialmente sensible y culturalmente informado no debe ser soslayado. Los programas convencionales de desarrollo que ignoran el conocimiento local, por empírico que parezca, así como las creencias y actitudes de la gente, no son adecuados para la idiosincrasia de los habitantes de Los Altos de Chiapas. Es necesario trabajar junto con la gente para elaborar y poner en práctica un sistema de uso y manejo de recursos silvestres que esté basado en los cimientos sólidos de su propia realidad y en el conocimiento tradicional sobre los recursos con los cuales sobreviven.

Referencias bibliográficas

Alemán, S. T.

- 1989 Los sistemas de producción forestal y agrícola de roza, p. 89-147. En: Parra V. R. (Coordinador). El subdesarrollo agrícola en Los Altos de Chiapas. Colección Cuadernos Universitarios. Serie Agronomía 18. Universidad Autónoma Chapingo. Texcoco, México.

Alemán Santillán T. y López Mejía, M. L.

- 1989 Los sistemas de producción agrícola, p. 153-236. En: Parra V. R. (Coordinador). El subdesarrollo agrícola en Los Altos de Chiapas. Colección Cuadernos Universitarios. Serie Agronomía 18. Universidad Autónoma Chapingo. Texcoco, México.

Collier, G. A.

- 1975 Fields of the Tzotzil: the ecological bases of tradition in Highland Chiapas, University of Texas Press, London.

Howard P. and T. Homer-Dixon.

- 1995 Environmental Scarcity and Violent Conflict: the case of Chiapas, Mexico, University of Toronto, Toronto.

Laughlin, R. M.

- 1975 The Great Tzotzil Dictionary of San Lorenzo Zinacantan. Smithsonian Institution Press, Washington, DC.

Mera Ovando, M. L.

- 1989 Condiciones naturales para la producción, p. 21 - 80. En: Parra V. R. (Coordinador). El subdesarrollo agrícola en Los Altos de Chiapas. Colección Cuadernos Universitarios. Serie Agronomía 18. Universidad Autónoma Chapingo. Texcoco, México.

Orantes García, J. R.

- 1995 Aproximación a los sistemas de mercado en la Sierra Madre de Chiapas. Anuario IEI, vol. 5:175-192. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Parra Vázquez, R. M. y Mera Ovando, M. L.

- 1989 La organización social para la producción, p. 315-398. En: Parra V. R. (Coordinador). El subdesarrollo agrícola en Los Altos de Chiapas. Colección Cuadernos Universitarios.

Serie Agronomía No. 18. Universidad Autónoma Chapingo. Texcoco, México.

Perezgrovas, R.

- 1990 Los Carneros de San Juan. Ovinocultura indígena en Los Altos de Chiapas. Serie Monografías No. 5. Centro de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Perezgrovas, R.

- 1996 Sheep Husbandary and Healthcare among Tzotzil Mayan Shepherdesses, p. 167-178. In: McCorkle C., Mathias E. and T. Schillhorn van Veen (Eds.) 1996. Ethnoveterinary Research and Development, Intermediate Technology, London.

Planther S.

- 1980 Economic Development and Occupational Change in a Developing Area of Mexico. Economic Journal of Developing Areas 14: 469 - 482.

Pozas, R.

- 1977 Chamula, un pueblo indio de Los Altos de Chiapas. Instituto Nacional Indigenista. México, D. F.

Soto Pinto L., A. López M. y M. C. García A.

- 1988 Etnobotánica y religión entre los chamulas en Los Altos de Chiapas. En: Iniesta U. R. (Editor). Medio Ambiente y Comunidades Indígenas del Sureste: prácticas tradicionales de producción, rituales y manejo de recursos. UNESCO-Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa, Tabasco. México.

Vidal R. M. y C. Macías.

- 1997 Aves de Los Altos de Chiapas: canto, color y tradición. Pronatura. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Zaragoza M. L., G. Rodríguez G. Y N. Aymamí G.

- 1996 Análisis y sistematización de experiencias participativas en comunidades campesinas. Anuario IEI, vol. 6:308-318. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

APROVECHAMIENTO DE LOS RECURSOS NATURALES COMO PARTE DEL SISTEMA DE VIDA DE LOS CAMPESINOS SERRANOS DE CHIAPAS¹

GUADALUPE RODRIGUEZ
LOURDES ZARAGOZA
LINDA NORGROVE

Introducción

En la actualidad, México es reconocido como uno de los diez países más ricos a nivel mundial por la diversidad de sus recursos naturales; el estado de Chiapas por su parte, es un orgullo nacional gracias a la biodiversidad con la que cuenta, sin embargo, esta riqueza no ha impedido que los mexicanos, y mucho menos los chiapanecos, estemos pasando por una de las peores crisis económicas, misma que guarda una profunda relación sociedad-naturaleza.

En las áreas rurales, los recursos naturales tienen una gran demanda y su uso resulta sumamente variado al igual que el régimen de aprovechamiento; esto se debe sobre todo a una combinación de diferentes factores, tales como la ubicación, cuestiones culturales y so-

¹ La información que se presenta es resultado del proyecto de investigación *"Uso y Conservación de los Recursos Naturales en dos comunidades de la Sierra Madre de Chiapas"*, el cual fué financiado por el Sistema Institucional de Investigación de la Universidad Autónoma de Chiapas.

cio-económicas, conocimiento tradicional, nuevas tecnologías productivas, incluso preferencias, y muchos más.

Como se menciona anteriormente, Chiapas cuenta con una enorme riqueza biológica representada en sus 19 áreas naturales establecidas y otras 25 propuestas², esto sin contar los pequeños espacios que las comunidades o poblaciones en general destinan a la conservación natural. Este trabajo presenta específicamente los resultados de un estudio sobre el uso y manejo de recursos naturales con énfasis en relación a la flora y fauna silvestres, durante 1998 en las comunidades de Unión Buena Vista y Toninchihuan, de los municipios de El Porvenir y Motozintla respectivamente.

El medio ambiente de la parte alta de la Sierra Madre de Chiapas se caracteriza por sus bosques de pino-encino, una abrupta topografía, seis meses de lluvias y un clima frío. La cobertura vegetal de esta zona actúa como una gran esponja que capta el agua de las lluvias y la alta humedad que se condensa proveniente del Pacífico; es así como se origina un gran número de corrientes que abastecen a las poblaciones rurales, centros urbanos, zonas agrícolas y distritos de riego, en las dos vertientes de la Sierra. Estos bosques participan en procesos climáticos que tienen una influencia directa en otras regiones de la entidad, tal es el caso de la Costa, Soconusco, Valles Centrales y Fronteriza.

La sobreexplotación de los recursos naturales, los procesos contaminantes, la transferencia de tecnologías inapropiadas, el consumismo y los cambios en el modo de vida de las comunidades rurales, han influido de gran manera en el equilibrio de los ecosistemas naturales. Por otro lado, medios sociales y económicos totalmente ajenos a las poblaciones campesinas han contribuido en el impacto negativo de extensas áreas boscosas de nuestro país con diferentes fines como la extracción maderera, la apertura de carreteras, la construcción de presas hidroeléctricas e incluso el establecimiento y delimitación de zonas militares, entre otros.

² Establecidas: El Ocote, Los Bordos, Laguna Bélgica; El Zapotal, Cañón del Sumidero, Cuenca Usumacinta, Cerro Huitepec, Cascadas de Agua Azul, Palenque, El Triunfo, La Encrucijada, Lagunas de Montebello, Montes Azules, La Frailescana, Villa Allende, Grutas de San Cristóbal, Finares de Chanal, Lago Miramar, La Concordia Zaragoza.

Propuestas: Pico Loro Paxtal, Barra de Tonalá, El Aguacero, Ruinas de Chinkultic, Cascadas de Misolha, Volcán Tacaná, Ruinas de Izapa, La Sepultura, Grutas Nuevo México, Lagos de Colón, El Chorradero, Salto de Agua, El Manzanillo, Cañón de Suchiapa, Cañón de Tzaconeja, Ruinas de Yaxchilán, Ruinas de Landeros, Nuevo Jalapa, Cañón La Venta, La Yerbabuena, Ampliación Encrucijada, Bonampak, Ruinas de Toniná, Cañón Chicoasén y, Cal y Mayor. Gobierno del Estado (1992).

Así, México protagoniza hoy un fuerte deterioro de los ecosistemas, debido a la necesidad del sector rural por recursos naturales para su subsistencia. Y por supuesto, la situación que viven los campesinos de la sierra chiapaneca no resultan diferentes: aumento de las áreas agrícolas; extracción de leña y madera con fines domésticos; y, áreas de conservación natural cada vez más reducidas, con su consecuente pérdida de fauna y flora silvestre

Para el desarrollo de la investigación se conformó un pequeño equipo de trabajo con la participación de personal académico del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas y una becaria del sistema de intercambio Anglo-Mexican Schemes Exchange Student - CONACyT de la Universidad de Wye del Reino Unido. Estas personas, especialistas en cuestiones del sistema de vida de los campesinos serranos, metodologías participativas y uso y conservación de recursos naturales, aportaron su experiencia durante el trabajo.

Además se contó con la valiosa colaboración de las comunidades de Unión Buena Vista y Toninchihuán, de los municipios de El Porvenir y Motozintla respectivamente, como representativas de la parte alta de la Sierra. Estas localidades cuentan con una población de 22 y 25 familias de 7 integrantes en promedio, su economía la diversifican entre la agricultura de subsistencia, el trabajo asalariado y la ovinocultura; la ubicación de ambas sobrepasa los 1,800 msnm, y cabe resaltar que Unión Buena Vista es la localidad más alta de la Sierra Madre del Sureste³.

³ Para el desarrollo de la investigación los integrantes del equipo realizaron estancias en las comunidades durante los meses de Marzo a Julio de 1998, aprovechando para convivir con diferentes familias. El trabajo fue totalmente participativo y las herramientas metodológicas básicas fueron tres: a) una entrevista semiestructurada, guiada para recopilar información sobre el aprovechamiento de los recursos naturales. Esta se aplicó a individuos por igual, es decir hombres, mujeres, ancianos, jóvenes, niños y personas con o sin cargos comunitarios, con el fin de recopilar la opinión de los diferentes sectores poblacionales. La cobertura de la entrevista fue del 85% de las familias en Unión Buena Vista y 80% en Toninchihuán; b) líneas históricas y de tendencias, donde se registraron los cambios del pasado al presente y posibles modificaciones a futuro en actividades y circunstancias relacionadas a los recursos naturales. Estos ejercicios fueron posteriores a las entrevistas ya que son necesarias como base para los planteamientos iniciales de las líneas; además, a sugerencia de los serranos y a modo de hacer más evidente los cambios ocurridos, se hicieron algunos modelos tridimensionales con materiales locales; y c) talleres de análisis y discusión por género y grupos. Además, una vez concluido el trabajo de campo se realizaron diferentes sesiones de trabajo en gabinete para la sistematización y análisis de la información generada.

Aprovechamiento de los recursos naturales

Los pobladores de la zona alta de la Sierra (más de 1,800 m snm) tienen pocas fuentes de trabajo remunerado, su agricultura es básicamente de autoconsumo, cuenta con malas vías de comunicación y vive un proceso de migración temporal constante; éstas y otras situaciones, propician condiciones precarias para el desarrollo económico de las familias campesinas, por lo que históricamente los serranos al igual que cualquier otra población rural han aprovechado los recursos naturales para enriquecer su alimentación y procurar una vivienda, entre otras cosas. La investigación permitió identificar la manera en que los serranos perciben sus recursos y la importancia que para ellos tienen. La siguiente clasificación parte de esto: *recurso forestal, flora silvestre, hongos, fauna silvestre, broza y agua*, mismos que a continuación se describen.

A. Recurso Forestal

Los principales usos que los serranos hacen de sus árboles son la extracción de leña y madera para la construcción, y antes de entrar al análisis, se considera importante mencionar que el sistema de tenencia de la tierra es ejidal, aún cuando los mecanismos prácticos se dividen en ejidales y comunales. También cabe destacar que los campesinos de la Sierra para hacer uso del recurso forestal, sobre todo si se trata de árboles grandes, necesariamente deben solicitar el permiso correspondiente ante las autoridades locales, resultando esto un trámite más riguroso en algunas comunidades que en otras como se podrá apreciar posteriormente.

De los bosques, los campesinos aprovechan la leña y aunque los hombres colaboran en esta actividad, son principalmente las mujeres las encargadas de cortarla y/o recolectarla, tarea que llevan a cabo durante todo el año. Esto preferentemente se hace en la temporada de secas que va de Noviembre a Abril, para el uso durante este tiempo, pero además procurando una provisión para la temporada de lluvias que se prolonga el resto del año (Mayo a Octubre).

Para conseguir la leña, las mujeres aprovechan cuando van al río a lavar o mientras pastorean para juntar pequeños trozos o varas, haciendo una especie de "acarreo hormiga"; todos los días, mientras que los hombres pueden dedicar días enteros trabajando con machete y hacha, llevando a casa trozos de buen tamaño en grandes tercios..

Los serranos usan propiamente todas las variedades de plantas maderables como leña⁴, aunque por supuesto hay algunas preferidas como el ocote (*Pinus spp*) para encender el fuego y el roble (*Quercus spp*) para mantenerlo. Otras especies propicias para el fuego son: aliz (*Alnus acuminata*), ceral, coshok, kanocho, encino (*Quercus skinnin*) y redil de chivo (*Hedyosmum spp*). Anteriormente, la demanda de estas especies podía ser satisfecha sin que el impacto en el ecosistema fuera siquiera notorio; hoy, la demanda ha aumentado de manera considerable y los campesinos reconocen una pérdida del bosque, ya que según los relatos de los más ancianos en años anteriores (aproximadamente hace 20) habían árboles de mayor fuste y grosor.

En lo que se refiere al uso de madera con fines de carpintería artesanal, es realmente mínimo y solamente una o dos personas por comunidad llevan a cabo esta actividad sin llegar a considerarla como negocio; ésta, la desarrollan con herramientas rudimentarias y el objetivo es contar con algunos muebles básicos, como mesas, camas o sillas, que en el caso de ser vendidos se comercializan en pequeñas plazas cercanas y a precios muy bajos. Debido a lo anterior, el impacto de la carpintería artesanal en el ecosistema es mínimo. Las especies preferidas para esta actividad son la tabla (*Pinus spp*) y el cedro (*Cupressus spp* y *Juniperus spp*).

Con respecto al aprovechamiento del bosque para la construcción, la situación es totalmente diferente. La demanda de madera para hacer viviendas data desde los orígenes de las localidades y comentan los propios serranos que se requiere de ésta en diferentes formas según el uso; por ejemplo, postes para las esquinas, reglas para sostener el techo, tablas para las paredes y tejamanil para el techo.

Según lo que comentan los campesinos, para edificar una casa típica que consiste en un cuarto de aproximadamente cuatro por seis metros, se necesitan dos árboles grandes, de aproximadamente un

⁴ Al final del documento se anexa un listado de las plantas mencionadas por los entrevistados, con sus nombres locales y en la mayoría, su determinación científica.

metro de diámetro. Normalmente, se usa un pino (*Pinus spp*) para tabla y un ciprés (*Cipress spp*) para postería; el valor de ambos varía entre \$100.00 y \$150.00. El ciprés se caracteriza por su durabilidad y alta rusticidad a la pudrición. Ambas especies existen tanto en áreas de conservación comunitarias, como en terrenos de propiedad privada, sin embargo, aun cuando el recurso se localice en propiedad de algún ejidatario éste se encuentra obligado a solicitar permiso ante las autoridades para cortarlo y el Comité Ejidal analizará la necesidad y las circunstancias, así como la abundancia de la especie en cuestión, para conceder o no el permiso.

Dicen los serranos que cada vez es más frecuente que se niegue la autorización de cortar árboles debido al deterioro de los bosques de la región; esta situación provoca que cada vez sean más las viviendas de concreto. En la región existen opiniones encontradas con respecto al material de construcción de las viviendas; hay quienes piensan que las casas de madera son frías debido a que el viento se cuele y que además no son tan durables como las de block, pero por otro lado, los viejos principalmente, comentan que esas eran mejores que las de ahora puesto que el piso de cemento, las paredes de block y el techo de lámina metálica sí hace que las viviendas sean frías y que aparte de que resulta difícil calentarlas, no conservan la temperatura. Además, debe considerarse la diferencia entre los costos de ambos tipos de construcción y las precarias condiciones económicas de los campesinos de la Sierra.

Aquí, cabe mencionar el caso muy reciente del señor Florencio Monzón Zunún, quien después e las torrenciales lluvias de 1998 se vió en la necesidad de hacer una nueva vivienda para su familia, por lo que se dirigió al Comité Ejidal para solicitar permiso de cortar 3 árboles; el comité revisó el caso, fueron a ver las condiciones de su actual casa y resolvieron otorgarle el permiso cobrándole \$200.00 por árbol. Así, Don Lencho, como es conocido en Toninchihuán, fue al área de conservación comunitaria y escogio sus árboles procediendo a cortarlos. Para desventura de Don Lencho, los tres árboles estaban huecos por dentro y muy desalentado expuso la situación ante el Comité, quien analizó nuevamente el caso y decidió apoyarlo concediéndole nuevamente permiso de cortar otros tres árboles, con el mismo costo que los anteriores, de tal forma que finalmente Don Lencho desembolsó \$1,200.00 por la madera para construir su casa.

Respecto a por qué los árboles estaban huecos, el mismo Don Lencho comentó que hace ya varios años, cuando se necesitaba el tejamanil para las casas, los serranos hacían dos cortes en la base de los árboles con el fin de obtener "un bocado"; éste, les servía para ver si el grosor del árbol era adecuado para el tejamanil y ...

cuando no era bueno pues, entonces nomás se le dejaba ahí, con los hachazos, sí pues, y por eso, creo yo que la herida le llegaba hasta el corazón del árbol y por eso se secaron... y ahí está que 'hora esos árboles no sirven, y nos están recordando que hace tiempo los antepasados les hicieron daño; tal vez así va' ser con otras cosas en el futuro y a nuestros hijos les diga nuestra madre tierra a su manera pues, que nosotros la lastimamos cuando ellos eran chiquitos...

(Florencio Monzón, Marzo de 1999).

De cualquier manera, el impacto en el bosque por extracción de madera para construcción es más que evidente; hoy ya no se encuentra frecuentemente árboles maduros y las comunidades están concientes que ahora es su responsabilidad reparar el daño a la "madre tierra" como ellos mismos le llaman.

B. Flora Silvestre

Las personas de la Sierra recolectan diferentes plantas silvestres para cubrir algunas necesidades y gustos de la familia, tales como: complementar y variar la dieta familiar, proveer una fuente de vitaminas adicionales, contar con remedios medicinales, disponer de materiales para fabricar algunas herramientas, e incluso para adornar o generar ingresos por concepto de venta. Cabe hacer la aclaración que en algunos casos se trata de plantas que originalmente fueron cultivadas, sin embargo, éstas han pasado por un proceso de adaptación y ahora se producen sin la intervención del hombre.

Alimento

La flora silvestre tiene un papel fundamental en la dieta de los serranos, sobre todo durante Mayo y Junio que es la época crítica para los

pobladores de las tierras altas de la Sierra. Estas, son una fuente rica en nutrientes y se puede hacer dos apartados según los usos en la cocina: como condimento y thé o como plato fuerte.

En el primero se puede mencionar al epazote, la hierbabuena, el kishtán y el coralón (*Lycianthes spp*); estos abundan en la temporada de lluvias aunque es posible encontrarlas en los traspacios el resto del año y básicamente se usan para condimentar los alimento. Otras plantas, como la hierbamora (*Solanum nigrescens*), el nabo, el colinabo, la mostaza y los berros, crecen abundantemente en el campo; tienen un agradable sabor y se consideran como "plato fuerte". Las consumen de diferentes maneras: recién cortadas muy bien lavadas solo con un poco de sal, hervidas o, en un guisado hecho con agua, chile, sal, un poco de masa y epazote.

Tres de las plantas de uso más común en la cocina son el kanaque (*Chyranthodendron pentadactylon*), el chipe (*Pteridium aquilinum*) y el sauco; durante la temporada de sequía y a principios de las lluvias, cuando aún no esta lista la cosecha del maíz y tampoco hay hojas para los tamales, las amas de casa utilizan las grandes y redondeadas hojas de *kanaque* con este fin; también se usan para envolver pequeños pedazos de comida, o incluso el "almuerzo" que el hombre lleva a la parcela. Estas hojas normalmente se venden el día de plaza y aunque no son muy caras pueden generar un ingreso extra a la economía doméstica. Por su parte, el *chipe* es un helecho que se coloca en el fondo de la olla donde se cuecen los tamales para evitar que se quemen; es muy común en la región. Por último, el *sauco* se encuentra propiamente durante todo el año y en la cocina sirve para cubrir el pan después de horneado durante la noche y al otro día éste tendrá un agradable color café brillante.

Frutales

Son la delicia de los niños algunas frutas silvestres como el moquillo (*Saurauia spp*), la mora (*Rubus irasuensis*), el siete negrito (*Cavendishia bracteata*) y la pitaya (*Epiphyllum spp*). Según la opinión de ellos, el siete negrito y la pitaya son las más dulces, pero tal característica no merma el gusto por las otras. Generalmente los consumen recién cortados y solo en pocas ocasiones las madres hacen un poco

de mermelada. El inconveniente es que los pequeños solo cuentan con estos frutos una corta temporada (aproximadamente unos 3 meses) durante las lluvias, y que se producen al mismo tiempo.

Plantas medicinales

Los campesinos reconocen que existen muchas plantas silvestres con efectos curativos, aunque éste es un conocimiento casi exclusivo de los ancianos y según lo que se pudo observar durante la realización de este trabajo, aun cuando los serranos saben qué planta alivia cuál dolor, ellos prefieren usar la medicina de patente. Por ejemplo, en la comunidad se sabe que el epazote tiene un efecto desparasitante, sin embargo muy rara vez lo usan como tal; ellos prefieren ir a la farmacia del pueblo y pedir al encargado que les recomiende un fármaco.

A continuación se mencionan y describen algunas características de las plantas con efectos curativos más reconocidas por los campesinos de la Sierra. Para controlar hemorragias en caso de heridas o cortaduras se usa el árnica (*Scrophulariaceae spp*) o el *kaposch*; con la primera se prepara una mezcla con una cucharada de hojas y otra de vaselina y se pone en la lesión, mientras que con el *kaposch* debe machacarse muy bien las hojas y la pasta resultante se aplica en el área lastimada.

En caso de dolores, los serranos preparan algunos thés, por ejemplo, el de ante (*Plantago australis*) alivia el dolor de cabeza; la bebida del lavaplateo (*Solanum hispidium*) o el arraiján (*Baccharis vacciniodes*) alivian los dolores estomacales; para aminorar los síntomas propios de la gastritis se recomienda como "agua de tiempo" el preparado de lavaplateo, también conocido como sousa. En caso de bronquitis, se prepara una limonada caliente y se le agrega una cucharada de hojas de árnica, se bebe caliente, mientras que para la gripa se pone un manojo *borraja* en aproximadamente un litro de agua y se bebe una vez al día. Por último, los serranos dicen que el epazote en thé ayuda a fortalecer la memoria y a la buena circulación y además, sirve en caso de pena o aflicción

Forraje

Tanto árboles grandes como pequeños arbustos tienen un gran valor como forraje durante la época de secas. Año con año, muere aproximadamente un 10% del rebaño ovino por falta de pastura y de no contar con ese forraje "silvestre" el porcentaje se elevaría considerablemente. De las plantas que más prefieren los borregos como alimento se pueden mencionar las siguientes: *mano de león*; *chipe*; *cacho ancho*; *zakatón* y *canaque*. Estas plantas tienen una gran demanda durante la temporada seca. También se usa con el mismo fin el palo blanco (*Lysilloma candida*), palo colorado (*Deppea obtusiflora*), cacho de carnero (*Eupatorium spp*) y la salvia o salvio, todos ellos abundantes en la región.

Conservación de suelos

Otro uso que los serranos hacen de algunas especies silvestres es como bordes naturales para terrazas. Algunos campesinos opinaron que en el pasado se ponía más atención a la tierra y que se usaba más ese tipo de estrategias pero que hoy en día ya no es así; en realidad, el uso de las terrazas no es general, caso contrario a la erosión de gran parte del suelo serrano. La planta más usada como borde de terraza es el *cartucho*, pero hay otras dos especies muy comunes para tal fin: el *calendorio* y el *nabajuel*; estas se siembran en donde se desea delimitar la curva provocando un enraizamiento que evita el deslave del suelo. En la época en que las flores de cualquiera de estas tres plantas son abundantes se llevan a la plaza de Motozintla para su venta.

Otros usos

En la Sierra existe una gran variedad de plantas con diferentes usos en la Sierra y a continuación se mencionan otras especies y sus principales usos. El *chajité* es una planta tipo bambú con el que se fabrican cestos o canastas. Cada año durante el mes de Noviembre, campesinos guatemaltecos cruzan la frontera para cortar chajité con mache-

te; ellos fabrican cestos que posteriormente venden en las fincas cafetaleras de Centroamérica, Guatemala y México. En la Sierra mexicana solo algunos ancianos saben este oficio, pero el conocimiento no se ha transmitido a los jóvenes, principalmente por la falta de interés de los últimos, por lo que el conocimiento tradicional se está perdiendo. El chajité es abundante en zonas no tan altas de la región.

El *pajón* es un pasto largo que anteriormente se usaba en las viviendas tradicionales para el techo; hoy sirve para cubrir el maíz que será la semilla de la próxima siembra para protegerla de goteras en el techo. Por otro lado, la *palma* se usa para adornar durante las fiestas o festivales de las comunidades, principalmente en Todos Santos. El arraiján (*Baccharis vacciniodes*) por su parte sirve para "ramearse" durante el baño de temazcal de los serranos; también se usa para cercar algunas hortalizas, pequeños árboles o áreas fertilizadas con abono orgánico a fin de protegerlos de gallinas y borregos. Otro uso es el de escoba, juntando y amarrando varias ramas. Finalmente, el bejuco (*Dioscorea spp*) se usa como lazo.

C. Los hongos

Es posible encontrar hongos por todas partes en las montañas serranas y se usan como un rico complemento dietético y de manera ocasional como fuente de ingresos por su venta. Cuando es temporada de hongos, los serranos los buscan mientras desarrollan alguna actividad en el campo o dedican tiempos especiales para esto y cuando se comercializan el día de plaza, es necesario llegar muy temprano, a eso de las 6 de la mañana para conseguirlos y además se debe regatear mucho, pues para la economía propia de los serranos resultan caros.

De acuerdo a la entrevista semiestructurada que se aplicó, algunas personas comentaron que los hongos tienen un sabor semejante al de la carne y se identificó que los serranos en general conocen bien siete especies diferentes. También se pudo apreciar que las generaciones viejas poseen un gran conocimiento sobre los hongos y como encontrarlos y que ellos, los viejos, reconocen que cada vez hay menos cantidad y variedad. Los jóvenes y niños pasan horas buscando y re-

colectan solo algunos cuantos, mientras que para los ancianos la búsqueda resulta más productiva.

Los serranos atribuyen la escasez de hongos a que cada vez hay menos materia orgánica en descomposición en el bosque; es decir, la demanda de leña, broza y otros que sirven de sustrato al hongo origina que se aproveche hasta el último pedazo o montón del recurso, por lo que no se permiten las condiciones de crecimiento de tan codiciado alimento.

A continuación se mencionan las siete especies más comunes de hongos de la Sierra y algunos datos relevantes sobre los mismos. El *hongo blanco* crece sobre cualquier superficie en descomposición, pero más comúnmente en troncos de kanaque. El *ishkavilac* es de color blanco y abunda en los pastizales; aparece aproximadamente 8 días después de las primeras lluvias, generalmente durante el mes de Junio. El *hongo del pino* se desarrolla sobre troncos de pino en descomposición; cabe recordar que el pino es una de las especies madereras más codiciadas en la región, por lo que cada vez es más y más difícil encontrar esta especie. El *colorado* por su parte, es una especie color naranja propia de troncos de roble en descomposición y comentan los serranos que anteriormente eran muy abundantes. El *shequén* por su parte, crece en los sembradíos de papas, especialmente en los fertilizados con abono orgánico, son de un color café moteado y abundan durante Junio y Julio, mientras que el *shul* es de color café con manchas crece en el suelo de la montaña durante las lluvias. Finalmente, el *chiol* es un hongo blanco que se desarrolla en troncos de pino en descomposición, también durante la temporada de lluvias.

D. Broza

Por cuestiones culturales y económicas los serranos fertilizan casi la totalidad de sus cultivos con abono orgánico, existiendo algunas variantes del mismo; por ejemplo, la más común, es una mezcla de estiércol ovino y broza, es decir, hojas de casi cualquier tipo de árbol en descomposición. Otra menos común es la revoltura de la broza con estiércol y orina de las bestias de trabajo

Para la recolección de la broza existen diferentes estrategias; una es acudir al bosque y recoger algunos costales; otra, es colectarla en

terreno propio y una tercera opción es, en caso de localizarla en propiedad ajena se solicita el permiso correspondiente, mismo que donde la broza abunda se concede sin mayor problema una vez que se ha satisfecho las necesidades del dueño. También se da el caso en lugares donde los árboles son escasos, entonces los interesados deben pagar de \$4 a \$5 por costal a algún vecino que si cuente con el recurso.

La recolección de la broza se realiza principalmente entre Enero y Mayo, cuando esta seca y es fácil de cargar. En promedio, una familia acarrea entre 10-60 costales de la montaña cada año y la variación dependerá del área de cultivo y cómo se complementa la fertilización. Para que el fertilizante orgánico abunde, existen dos estrategias básicas: una es construir una esquina del corral de los borregos una especie de cajón de aproximadamente 2 por 2 metros con una altura de 1 ó 1.5 metros, donde se coloca intercaladas capas de broza y estiércol de borrego, posteriormente se debe checar de manera frecuente la humedad usando para esto un machete. Después de un mes, se obtendrá un rico fertilizante orgánico.

La segunda variante es un poco más simple: en el corral de los borregos se coloca una cama de broza, a modo de que por las noches los animales defequen y orinen y con el efecto de pisoteo "batan" la mezcla. Después de una semana los campesinos recogen el abono, lo encostalan y lo almacenan; el proceso se repite hasta obtener la cantidad requerida para la cosecha o el máximo posible.

E. Fauna silvestre

Los pobladores de la Sierra opinan en general que la cantidad y variedad de animales silvestres que existen hoy en día es mucho menor a la que había antaño; ellos atribuyen tal situación a dos factores: la disminución del habitat, así como la demanda de los animales como alimento para la familia.

Al existir una mayor demanda de áreas agrícolas, muy natural de las poblaciones en crecimiento, poco a poco se han invadido las áreas que anteriormente se destinaban a la conservación; esto ha propiciado una pérdida de habitat para muchas especies animales silvestres, tal es el caso de el leoncillo (*Felis yagouaroundi*), el ocelote (*Felis pardalis*), el pécarí de collar (*Tayassu tajacu*) y el puma (*Felis concolor*),

mismos que a razón de los lugareños antes eran muy comunes y en la actualidad están propiamente extintos en la región. Por si eso fuera poco, este tipo de animales requiere un hábitat extenso y de vegetación propia del bosque y, además tienen el inconveniente de ser muy codiciados por su piel y representar una amenaza para los humanos, por lo que su cacería no se cuestiona demasiado.

Por otro lado, existen otras especies cuyas poblaciones se han mantenido de una manera relativa a lo largo del tiempo, como es el caso de la ardilla (*Sciurus spp*) y el coyote (*Canis latrans*); mientras que el armadillo (*Dasybus novemcinctus*), conejo de monte (*Sylvilagus floridanus*), temazate (*Mazama americana*), zorra (*Urocyon cinereoargenteus*) y zorrillo (*Conepatus spp*) empiezan a escasear un poco. Por último, el caso del puerco espín (*Coendou mexicanus*) y el venado de cola blanca (*Odocoileus virginianus*) es similar en el sentido que los campesinos comentan que ya es muy raro observar alguno por el monte.

En general estos animales siempre han sido buscados como alimento, por su rica carne que ha permitido variar ocasionalmente la comida de los serranos y ellos comentan que el venado es de los más deliciosos. Realmente el aprovechamiento de los subproductos de estos animales ha sido mínimo, y de la comercialización ni hablar, tal vez la concha del armadillo para guardar huevos o como contenedor de las semillas durante la siembra, pero no mucho más. .

Pero también hay especies que han sabido adaptarse a los cambios y que pueden convivir con el humano y, llegado el caso incluso pueden representar una plaga; esta es la situación de las comadrejas (*Mustela frenata*), murciélagos (del orden Chiroptera), musarañas (*Sorex spp*, *Criptotis spp*), ratas (del orden Rodentia) y tuzas (*Orthogeomys grandis*). A pesar de las pérdidas por plagas, los serranos no acostumbran poner trampas pues consideran que no vale la pena el esfuerzo porque no funcionan.

Por otro lado, existe una gran variedad de pájaros silvestres en la Sierra, particularmente resultan abundantes durante la época de lluvias y los hombres (jóvenes y niños) salen en busca de ellos con "tirador" en mano (pequeña orqueta de madera complementada con dos ligas, conocida en otros lugares como resortera); cuando logran cazar alguno lo llevan a casa para que la madre o esposa limpie y ase solo con un poco de sal.

Las culebras por su parte, abundan por todas partes de las montañas, sobre todo cuando llueve. Los serranos las consideran peligrosas en general y cuando ven una generalmente procuran matarla; generalmente no las comen ni usan su piel.

F. Agua

Los campesinos de la Sierra comentan que toda la vida han sufrido por el abastecimiento de agua y que siempre se han visto en la necesidad de desplazarse largas distancias para encontrarla; también piensan que cada año los veranos son más prologados y que la escasez de agua más severa, pero además mencionan que durante 1997 muchos manantiales se secaron debido a que las lluvias empezaron hasta finales de Junio y no a principios de Mayo como sucedía años atrás.

Esta escasez de agua provocó que mujeres y niños debieran caminar más (en algunos casos hasta por dos horas) en busca del preciado líquido solamente para las necesidades de la cocina, mientras que para lavar la ropa las señoras tuvieron que caminar hasta por cuatro horas. Otra situación delicada fue la falta de pastura para los borregos y el que los ojos de agua estuvieran distantes, lo que ocasionó una alta mortalidad en los rebaños de la Sierra.

Por otra parte, la mayoría de los manantiales u ojos de agua son propiedad de las comunidades y todos sus pobladores tienen el mismo derecho para abastecerse; un poco menos común son los pozos de propiedad privada y, en este caso sí es necesario solicitar permiso para tomar algunas cubetas de agua a sus dueños. Sin embargo, resulta delicado que en ninguno de los casos que se menciona se tenga algún plan de conservación del recurso, es decir, los usuarios únicamente se limitan a tomar el agua cuando la necesitan sin preocuparse más por el asunto.

Cabe mencionar como casos excepcionales hay algunas familias que cuentan con un tanque captador de aguas de lluvia, la cuestión es que esto implica un alto costo del sistema, es decir, la construcción del tanque debe ser de concreto, completamente cerrado, contar con un techo de lámina de zinc y con una canaleta receptora y conductora de agua al tanque y por otro lado, el líquido acumulado solo alcanza para dos o tres meses una vez concluidas las lluvias. De cualquier

manera, para las mujeres de esas familias afortunadas el trabajo y esfuerzo por suministro de agua se reduce considerablemente.

Algunas consideraciones finales

La agricultura de los serranos es básicamente de subsistencia diversificándose en maíz, papas y algunas hortalizas por lo que históricamente a partir de la flora y fauna silvestre han enriquecido y variado su alimentación.

En el caso de la comunidad de Unión Buena Vista, las personas comentan que parte considerable del bosque ha sido utilizado en forma de tablas para la construcción de viviendas, así como leña y venta de ambas. En esta localidad, actualmente los árboles maderables son escasos y muchas familias se ven en la necesidad de comprarla en lugares cercanos; además, existen reglamentos gubernamentales sobre el uso y tala del bosque que ocasionalmente, cuando se da el caso que alguna persona se interna en bosques de comunidades vecinas para "robar" un poco de leña, inmediatamente entran en vigor con las temidas consecuencias para el infractor.

La rigidez de estas disposiciones se ve reflejada en las estrategias tomadas por el Comité de Ejidos, quienes anteriormente, cuando se le solicitaba permiso para talar algún árbol con fines de construcción, leña o clareo accedían sin mayor problema; hoy en día, es realmente muy difícil conseguir uno de estos permisos.

Para el caso de Toninchihuán, la situación ha sido más dramática desde siempre, puesto que para ellos ni antes ni ahora ha sido fácil conseguir el permiso para cortar árboles de parte de sus autoridades locales.

Los campesinos reconocen que es importante reforestar para las generaciones futuras y que a la región han llegado programas gubernamentales de este tipo, pero que estos no han logrado los resultados esperados entre otras cosas por las razones que comentan los mismos serranos.

...lo que pasa es que los del gobierno traen arbolitos de otros lados, que ni enraizan; además, siempre los traen en febrero o marzo... habían de traerlos en junio o julio, el tiempo que hay lluvias y si pegan... luego nos ponen en un solo día a sembrarlos y uno po's tiene sus trabajitos pendientes... en cambio

habían de dárnoslos pa'que nosotros escojamos el mejor lugar y plantarlos poquito a poquito, con los chamacos pa'que también ellos le agarren cariño a las plantitas y las cuiden...

(Guillermo Sargento. 20 de Julio de 1998. Unión Buena Vista, El Porvenir)

Otra situación en desventaja para tales programas es que las comunidades cuestionan por qué el gobierno obliga a sembrar 1000 ó 2000 arbolitos en una hectárea en determinada localidad, mientras que en otras durante años nunca han llevado una sola planta.

Independiente a los programas de reforestación que llevan las instituciones a las comunidades, los mismos campesinos ocasionalmente siembran uno que otro arbolito local con fines determinados, esto es, que en su momento ofrezcan satisfactores a la unidad familiar. Por ejemplo siembran: aliz (*Alnus acuminata*) para leña; pino (*Pinus spp*) para ocote; ciprés (*Cipressus spp*) para construcción; y, kanaque (*Chyranthodendron pentadactylon*) para usar sus hojas como envoltura y para tamales. Por otro lado, la comunidad de Toninchihuán solicitó al gobierno arbolitos de ciprés y pino y las familias se dieron a la tarea de plantar varias hectáreas con gran entusiasmo; sin embargo, los viejos notaron que si se continua este tipo de reforestación, dentro de muy poco tiempo la diversidad del bosque será mínima, lo que a su vez tendrá un efecto consecuente con el entorno.

Aunque el abono orgánico es muy codiciado, cada vez es mayor el uso de los químicos, entre otras razones porque cada vez es más difícil conseguir broza y los rebaños ovinos también han reducido a causa de que las áreas de pastoreo resultan insuficientes. Por otro lado, los productos orgánicos día a día tienen más demanda, sin embargo, cuando los serranos comercializan productos de este tipo en la plaza regional (Motozintla) no ven una remuneración económica pues los precios de productos "químicos" son mucho más bajos. Si se analiza desde otro punto de vista, resulta que a nivel internacional la producción orgánica es la que tiene gran demanda y se paga justamente; sin embargo, los serranos no cuentan con infraestructura que les permita: comercializar al extranjero, conservar sus productos y mucho menos contar con una producción estándar en cantidad y calidad para sostener el mercado.

Aun cuando en la región existen algunas asociaciones con el fin de comercialización internacional de productos orgánicos, estas no han logrado una cobertura general, por lo que en momentos desalienta a

algunos campesinos. Este tipo de acciones contribuye a la conservación de los bosques y una vida más natural y autosuficiente, sin embargo aun falta mucho apoyo para su consolidación en la Sierra.

Los serranos opinan que es una pena que cada vez existan menos animales en la montaña y entienden que la pérdida del bosque es una de las principales causas de este fenómeno, sin embargo también reconocen que los recursos del bosque han sido muy necesarios durante su historia. En un taller de reflexión que se realizó durante esta investigación los más ancianos y algunos jóvenes opinaron que para ellos es inevitable echar mano de los recursos naturales, pero

...esta claro que no lo hemos hecho como se debe, con respeto a la madre tierra... solo le quitamos y quitamos y ahí'sta pues que no le devolvemos... sí pues, y 'ora ahí'stán las consecuencias aunque no nos guste...

(Sr. Clemente Sargento, Unión Buena Vista,
El Porvenir. 8 de Mayo de 1998).

Una conclusión general captada en los diferentes talleres de discusión comunitaria de este trabajo fué que la disminución de las áreas boscosas en las montañas acarrea un sinfín de problemáticas no solo para los campesinos sino también para pobladores de las áreas bajas colindantes de la Sierra.

Esta investigación concluyó sus actividades de campo en Julio de 1998 y desafortunadamente ya no se tuvo la posibilidad de desarrollar talleres de discusión o en su defecto recoger las impresiones de los serranos en cuanto a la catástrofe de 1998. Durante el mes de Septiembre la región sufrió el paso de dos tormentas tropicales que originaron derrumbes que a su vez propiciaron inundaciones en las partes bajas de las montañas trayendo como consecuencias la pérdida de cosechas, viviendas, pero lo más lamentable: de vidas humanas.

Una última reflexión podría ser como el uso indiscriminado de los recursos conlleva consecuencias en dos sentidos, hacia la escasez y el exceso, pero una vez que se sobrepasan los límites la misma naturaleza muestra a la humanidad que se ha perdido la armonía hombre-naturaleza.

Flora propia de las partes altas de la Sierra Madre de Chiapas⁵

Nombre Local	Nombre Científico
Aliz	<i>Alnus acuminata</i>
Ante	<i>Plantago australis</i>
Arnica	<i>Scrophulariaceae spp</i>
Arraiján	<i>Baccharis vacciniodes</i>
Bejuco	<i>Dioscorea spp</i>
Berro	<i>Nosturtium officinale</i>
Borraja	<i>Borago officinalis</i>
Cacho de carnero	<i>Eupatorium spp</i>
Calendario	
Cartucho	<i>Zanledeschia acliopico L. Spreng</i>
Canaque	<i>Chyranthodendron pentadactylon</i>
Canelio	
Cedro	<i>Cupressuss spp and Juniperus spp</i>
Chajité	<i>Sambucus mexicano</i>
Chamén	
Chicharo	<i>Pisum salivum</i>
Chipe	<i>Pteridium aquilinum</i>
Ciprés	<i>Cupressus spp</i>
Colinabo	<i>Brassica campestris</i>
Coralón	<i>Lycianthes spp</i>
Coshok	<i>Canna indica</i>
Epazote	<i>Chenopodium ambrosioides</i>
Encino	<i>Quercus skinnin</i>
Hierbabuena	<i>Mentha piperita</i>
Hierbamora	<i>Solarium nigrescens</i>
Hueso de sapo	
Kanaque	<i>Chyranthodendron pentadactylon</i>
Kanocho	

⁵ Estructurada con la colaboración de los M Sc Edwin Rowe (1995), M Sc Linda Norgrove (1998) y M en C Patricia Ochoa (1999).

Kaposh	
Kishtán	
Lavoplato o sousa	<i>Solanum hispidium</i>
Moquillo	<i>Saurauia spp</i>
Mora	<i>Rubus irasuensis</i>
Mostaza	<i>Brassica nigra</i>
Nabajuel	
Nabo	<i>Brassica napus</i>
Ocote	<i>Pinus spp</i>
Pajón	
Palo blanco	<i>Lysilloma candida</i>
Palo colorado	<i>Deppea aff obtusiflora</i>
Pitaya	<i>Epiphyllum spp</i>
Quelite	<i>Amaranthus spp.</i>
Raiján	<i>Baccharis vacciniodes</i>
Redil de Chivo	<i>Hedyosmum spp</i>
Salvio o Salvia	<i>Lippia Barlandieri</i>
Sauco	<i>Sambucus mexicana</i>
Siete negrito	<i>Cavendishia bracteata</i>
Sousa	<i>Solanum hispidium</i>
Tabla	<i>Pinus spp</i>
Palma	
Zacatón	

Fauna silvestre propia de las partes altas de la Sierra Madre de Chiapas

Ardilla	<i>Sciurus spp</i>
Armadillo	<i>Dasypus novemcinctus</i>
Comadreja	<i>Mustela frenata</i>
Conejo de monte	<i>Sylvilagus floridanus</i>
Coyote	<i>Canis latrans</i>
Leoncillo	<i>Felis yagouaroundi</i>
Murcielago	Order: <i>Chiroptera</i>
Musaraña	<i>Sorex spp</i> <i>Criptotis spp</i>
Ocelote	<i>Felis pardalis</i>
Pecari de Collar	<i>Tayassu tajacu</i>
Puma	<i>Felis concolor</i>
Puercoespín	<i>Coendou mexicanus</i>
Rata	Order: <i>Rodentia</i>
Temazate	<i>Mazama americana</i>
Tuza	<i>Orthogeomys grandis</i>
Venado cola blanca	<i>Odocoileus virginianus</i>
Zorra	<i>Urocyon cinereoargenteus</i>
Zorrillo	<i>Conepatus spp</i>
Zorrillo	<i>Mephitis macroura</i>

Referencias Bibliográficas

- Chiapas, Gobierno del Estado
1996 *Agenda Estadística Chiapas, 1995*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- Chiapas, Gobierno del Estado
1992 *Selva Lacandona. Propuesta de Plan de Manejo para la Reserva Integral de Biósfera Montes Azules*. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.
- González, P. Cuahutémoc
1993 *Los Bosques de México y la Banca Internacional*. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. México, D.F.
- Martínez, Maximino
1985 *Catálogo de Nombres Vulgares y Científicos de Plantas Mexicanas*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

LA MENDICIDAD EN UNA CIUDAD DEL SURESTE MEXICANO*

HORACIO FÁBREGA, JR.

Horacio Fabrega, profesor asociado de Psiquiatría y Antropología de la Universidad del Estado de Michigan, East Lansing, desea expresar su aprecio a Nancy Hammond por sus sugerencias, a Pete K. Manning por los comentarios críticos que realizó a un borrador previo de este trabajo, y a su esposa, Joan S. Fabrega cuyo apoyo durante el trabajo de campo en la Ciudad de San Cristóbal hizo posible este estudio.

Los limosneros de San Cristóbal

En el presente reporte se examinan las formas de pedir limosna y las actitudes de los patrones o "clientes" en la ciudad de San Cristóbal, Chiapas, México. Se dan las cifras de la estructura étnica, edad, sexo y la condición física de los limosneros de San Cristóbal. Se identifican a través de entrevistas los factores que conducen a pedir limosna - desocupación temporal, incapacidad física, pobreza, falta de familia, y descontento con las pocas agencias de bienestar público de la iglesia y del municipio. La tradición de benevolencia y la falta de institucio-

* Traducción del inglés del Mtro. Raúl del Carpio, Departamento de Lenguas-UNACH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

nes de bienestar público en la ciudad atrae a pordioseros de la región de Los Altos. Aunque económicamente lucrativo, el pedir limosna por las calles provoca extrema estigma social.

El propósito de este trabajo es presentar el material etnográfico concerniente a un tipo de conducta desviada, el fenómeno de la mendicidad, tal y como se observa en una pequeña ciudad del Sureste de México. Utilizando un marco analítico proveniente de los campos de las ciencias de la conducta y la medicina, examinaré las conductas que constituyen la mendicidad y exploraré algunas de las características sociales y psicológicas de los limosneros como personas. Se dará énfasis especial en el modo de presentación del limosnero, así como las actitudes y percepciones que la gente tiene de él, asimismo se hará un intento por comprender los múltiples factores que se interrelacionan para dar origen a la existencia de la mendicidad y los limosneros en esta región.

Aparentemente existen funciones importantes y de alguna manera únicas que se sirven de este tipo de actividad social.

Marco de la Investigación

El estudio se realizó durante los meses de mayo a julio de 1969 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, localizada en la porción montañosa del Estado de Chiapas en el Sureste de México. San Cristóbal con una población aproximada de 25,000 habitantes, es el principal centro urbano del área, habitado por unos 175,000 indígenas de descendencia maya. Los indígenas del área están divididos en diferentes grupos sociales caracterizados por un dialecto y modo de vestir distinto, así como por un espacio territorial propio denominado municipio. Las personas que residen en San Cristóbal se denominan ladinos; hablan español, visten ropas occidentales y se encuentran identificados con los valores e instituciones del Gobierno Nacional Mexicano. Culturalmente son distintos de los indígenas mayas que frecuentan las calles de San Cristóbal durante el día. Estos indígenas llegan al mercado a vender sus productos agrícolas y de origen casero, o asisten a comprar artículos a los diferentes establecimientos comerciales.

Cuando se comparan con otras regiones de la república mexicana, San Cristóbal y los municipios que lo circundan, se encuentran en un nivel impresionante de pobreza. No existen industrias importantes en la ciudad y los pocos ingresos municipales se derivan del ganado o la cosecha de productos agrícolas tales como frutas, algodón y azúcar que son de vital importancia para la relativa prosperidad de otras ciudades de Chiapas. Por otro lado, los indígenas se encuentran involucrados en un sistema de subsistencia basado en los cultivos de maíz, frijol, calabaza y unas cuantas verduras que se cultivan en las tierras localizadas en las montañas.

San Cristóbal depende en gran medida del alimento y de otras materias primas que se traen del interior y a su vez sirve como el principal centro de mercadeo de productos para el área circundante. La organización interna de la ciudad es similar a la descrita para otras ciudades pre-industriales; calles estrechas y edificios bajos y sobrepoblados. Las actividades residenciales y comerciales con frecuencia se realizan en la misma estructura. Las secciones de la ciudad llamadas barrios, se encuentran relativamente bien enmarcadas social y económicamente y cada barrio posee una población homogénea en cuanto a ingresos y nivel social.

Típicamente, los sectores más pobres de San Cristóbal se encuentran localizados en la periferia o en las orillas de la ciudad y es ahí donde viven los limosneros.

Las fronteras entre los niveles sociales de San Cristóbal son restringidos aunque permeables, y las distinciones de nivel social pueden observarse en la forma de hablar, en el vestir y en los modales. Una pequeña elite, que incluye personas en posiciones altas dentro del gobierno, la religión, educación y algunas profesiones, ejercen considerable poder y son muy respetados socialmente. La clase media es pequeña.

Ciertas características de San Cristóbal, así como su relación con la región circundante nos permite explicar la proliferación de los limosneros en esta ciudad.

Antes que nada, la relativa falta de oportunidades de empleo y la ausencia de instituciones y agencias reguladoras que se encarguen de los indigentes, provoca que las personas necesitadas se vean forzadas a recurrir a medios informales de apoyo. Los residentes de San Cristóbal señalan que el clima agradable de las montañas es un factor im-

portante que atrae a las personas, incluyendo a los muy necesitados. Muchos limosneros, de hecho, reconocen su preferencia por San Cristóbal debido al clima. Un gran número de limosneros vienen también a San Cristóbal debido a que las autoridades políticas son relativamente tolerantes con ellos —Una indicación de la generosidad de la ciudad y de su larga tradición de caridad.

Es importante señalar que San Cristóbal es el centro religioso más importante en esta región y ha servido de asiento para el obispado católico desde 1544, de ahí que tenga una larga historia en el ejercicio de funciones religiosas, ya sean formales o informales. (Trens 1957; Castillo Tejero 1961: 207-219; Flores Ruiz 1961:233-245).

Estas funciones siempre han incluido ayuda a los pobres y necesitados y, de manera indirecta han promovido la actividad de los limosneros. Cuando se discute el aspecto religioso en la vida de San Cristóbal, los residentes orgullosamente se refieren al hecho de que existen 18 iglesias católicas dentro de los confines de esta ciudad relativamente pequeña.

Las funciones sociales y económicas que de manera exclusiva se realizan en San Cristóbal afectando a los municipios circundantes pueden considerarse como otro factor que explica la proliferación de limosneros de descendencia indígena. La ciudad ha sido continuamente utilizada para el comercio (compraventa), por indígenas de origen maya que circundan la ciudad, y ocasionalmente para asistir al médico; San Cristóbal se ha convertido en un lugar con recursos hacia donde los indígenas pueden dirigirse para solicitar apoyo y ayuda. En siglos pasados, San Cristóbal sirvió como un punto importante para los colonizadores españoles que conquistaron y gobernaron la región montañosa. Cuando Chiapas se convirtió en parte de la nación mexicana, las instituciones federales encargadas de promover la asimilación de los indígenas se ubicaron en San Cristóbal, por esta razón, la ciudad continúa ejerciendo poder político sobre los municipios, ya que las autoridades que supervisan los asuntos civiles entre los indígenas viven en San Cristóbal o se dirigen a San Cristóbal para establecerse ahí.

Los puntos anteriores explican el hecho de que, cuando se dan transacciones personales entre ladinos e indígenas, estos últimos invariablemente ocupan una posición social más baja y se comportan de manera distinta.

Como lo han mencionado antes otros autores, en aquellas transacciones que involucran el intercambio de bienes, servicios o dinero, los indígenas frecuentemente son explotados. En todas las fases de la actividad social un estatus de subordinación une al indígena con San Cristóbal y con el ladino quien, invariablemente asume un papel paternalista (Van Den Berghe and Colby 1961; Colby and Van Den Berghe 1961; Holland 1963). Cuando las crisis, enfermedades y otras calamidades han afectado a los indígenas, la posición previamente establecida de que San Cristóbal es un lugar con recursos y autoridades parece atraerlos a la ciudad. La tendencia de acercarse a ciertos ladinos en particular solicitando ayuda y el conocimiento de las tradiciones cristianas que involucran la caridad, sin duda contribuyen a la mendicidad en épocas críticas de privación y necesidad.

En resumen, aún cuando la percepción de los residentes de esta región en general, es que San Cristóbal es un lugar que puede ofrecer ayuda, la ciudad posee pocos recursos materiales. Además no existen instituciones de asistencia social que puedan ayudar a los necesitados; de ahí que estas personas deban acudir a medios informales de apoyo. Un creciente número de población, aunado a la disponibilidad limitada de tierras, acelera la migración que ya existe de las áreas rurales a las urbanas; sin embargo la falta de industrias en San Cristóbal provee una solución muy pobre a las necesidades de empleo de ladinos e indios por igual.

De ahí que la mendicidad sea una actividad que puede ser considerada como el resultado de una necesidad económica y como producto de las tradiciones asociadas con las funciones políticas y religiosas que esta ciudad tiene con los pueblos del interior. La tradición de caridad cristiana de la ciudad puede que atraiga a muchas personas necesitadas, pero su falta de instalaciones apropiadas que promuevan actividades económicas o provean asistencia social, constituye un problema para aquellos que vienen a la ciudad en época de crisis económica, enfermedades u otras privaciones que los obligan a buscar ayuda.

Métodos de Investigación

La conducta de los limosneros fue sistemáticamente observada en aquellas áreas de San Cristóbal donde la mendicidad es una actividad

prominente. La observación se dio de diferentes formas, desde la inspección casual a distancia hasta la participación e interacciones con los limosneros como cliente potencial. Se observaron unidades ecológicas de la ciudad (el mercado, la plaza, etc.) y se hicieron intentos para evaluar la naturaleza de las actividades de mendicidad en esta área. Además de anotar las características descriptivas de la conducta de mendicidad (postura, intercambios verbales, tipo de donaciones solicitadas, etc.), también se tomó nota de la densidad de población de los limosneros y la cantidad de tiempo que ellos ocupan pidiendo limosna en un lugar específico.

Además, se utilizó a los residentes ladinos de la ciudad como informadores de tipo general y a través de entrevistas no estructuradas se obtuvo información concerniente a sus concepciones con relación a los limosneros y a la mendicidad. Este material fue utilizado para tratar de establecer el punto de vista social dominante y los prejuicios existentes en relación con la mendicidad. Con la ayuda de tres ladinos de bajo nivel económico, mismos que sirvieron como informantes principales, se solicitó también a un grupo de limosneros que relataran la historia de su vida.

Se obtuvo información de ochenta y siete personas a las que se observó practicando la mendicidad en las calles de San Cristóbal. El número de limosneros en un período determinado de tiempo es difícil determinar ya que (1) se encuentran distribuidos en un área muy grande (2) difieren en las horas en que piden limosna y en el grado de visibilidad (3) su número total se modifica constantemente.

Los factores anteriores provocan que no sea posible tener una muestra sistemática de la población de limosneros, sin embargo, creo que se pudo obtener información de un grupo grande y representativo. No todos los limosneros pudieron proveer una cantidad significativa de información. Algunos de ellos presentaban problemas del habla o sordera, otros eran seniles y/o psicóticos y otros simplemente no recordaban detalles precisos de su vida. Por lo tanto no fue posible analizar cuantitativamente a la muestra en términos de sus características psicodinámicamente relevantes. En este reporte, por lo tanto, me concentraré de manera más importante en las características socio-conductuales; aunque también se incluirán algunas impresiones psicológicas.

En varias ocasiones, se tuvo la oportunidad de evaluar la salud de algunos limosneros a través de un examen médico. También se contactó a otros médicos de la región para obtener información del estado de salud de algunos limosneros de San Cristóbal y se realizaron entrevistas adicionales con sus patrones. Finalmente se llevaron a cabo varias entrevistas con ciudadanos prominentes de San Cristóbal para obtener información relacionada a los aspectos socio-históricos de la mendicidad de la región y de México.

Resultados

Características generales de los limosneros. Debe señalarse que la mayoría de los entrevistados no eran nativos de San Cristóbal. Casi todos los limosneros habían migrado a la ciudad, ya sea de los municipios circundantes, de otras regiones de Chiapas o en algunos casos de otros estados de México.

El grupo de limosneros estudiados contenía un número casi igual de ladinos e indígenas.

El grupo se dividió basándose en su edad y posteriormente se clasificó por grupo étnico y sexo. Los limosneros de sexo masculino constituían el grupo predominante (75%); mientras que las mujeres constituían el 40% de las limosneras ladinas y solo un 10% de las indígenas. Casi 1/3 de los indígenas se ubicaba en una de las 3 categorías de edad (jóvenes, de mediana edad, ancianos) y el patrón era esencialmente el mismo para los ladinos aunque estos eran ligeramente mayores. Como tendencia general los varones se encontraban en las categorías de menor edad mientras que en las mujeres existía la tendencia muy marcada de pertenecer a la categoría de mayor edad. Finalmente, el grupo se dividió en dos subgrupos mutuamente exclusivos, tomando como base la existencia o no de una deformidad física visible o discapacidad. Casi el 60% del grupo presentaba discapacidad física. En comparación con los ladinos una proporción mayor de indígenas presentó incapacidad física. El subgrupo del sexo masculino presentó una proporción mayor de discapacidad en relación con las mujeres y se encontró además una relación moderada entre la edad y la presencia de un tipo de discapacidad. El 75% de los "jóvenes" en

comparación con el 40% de los "ancianos" presentaba algún tipo de discapacidad.

El grupo de limosneros entrevistados era lo suficientemente grande (N-87) como para permitir la evaluación del papel de cada una de las variables clasificatorias (características étnicas, sexo, edad, presencia de discapacidad física) sin embargo la muestra era relativamente pequeña como para sacar conclusiones de las relaciones existentes entre las variables. Una gran proporción de los problemas de discapacidad física son el resultado de accidentes traumáticos, la ceguera también es muy común y muy probablemente haya sido causada por oncocercosis. Los eventos traumáticos, así como la ceguera afectan con mayor frecuencia a los hombres de los grupos más jóvenes - trauma debido a la naturaleza de su trabajo (agricultura, trabajo por contrato, construcción, etc.) y otras actividades (consumo de bebidas alcohólicas, violencia, viajes) y la ceguera se debe a la exposición a la oncocercosis, una enfermedad endémica de las tierras bajas, a la que los hombres están expuestos cuando trabajan en las plantaciones de café. Existen ciertos factores que explican la baja proporción de mujeres en la muestra: (7) las mujeres en México y Latinoamérica generalmente tienen menos autonomía y existe una censura social muy fuerte en contra de la presencia de mujeres jóvenes en las calles (Díaz Guerrero 1955:411-417); (2) Frecuentemente se encuentra empleo doméstico para las mujeres en San Cristóbal y (3) La mayoría de las mujeres indígenas son más conservadoras que los hombres y es menos probable que dejen sus aldeas. Como se indicó anteriormente, las mujeres ladinas de la muestra eran de edad avanzada, y una gran proporción de ellas mostró evidencia clínica de padecer depresión.

Podemos resumir estos datos clasificando a los limosneros de este estudio como sigue:

1. Los que presentan una deformidad física obvia o discapacidad severa (amputaciones dobles, ceguera total, sordomudos, etc.).
2. Los que presentan deformidades físicas y discapacidades de menor grado (amputaciones simples, contracturas, ceguera parcial, sordera).
3. Los que dicen encontrarse enfermos y tienen la apariencia de estarlo (se ven débiles y delgados, presentan inflamaciones

obvias en las extremidades, presentan tos continua y otras evidencias físicas que demuestran enfermedad de los pulmones, etc.)

4. Los que dicen estar enfermos pero no tienen apariencia de estarlo.
5. Los que presentan síntomas predominantes de discapacidad psiquiátrica (psicosis, alcoholismo crónico, depresión).
6. Los ancianos que indicaron no tener parientes vivos.

Las categorías analizadas por supuesto no son mutuamente exclusivas. Muchos limosneros que no presentaban enfermedades obvias eran por ejemplo, bastante ancianos y no tenían parientes vivos; una gran proporción de los limosneros ancianos sin evidencia visible de problemas somáticos y que indicaban estar enfermos, eran personas que presentaban síntomas de depresión o esquizofrenia.

Razones de la mendicidad

Los sujetos de investigación de manera invariable citaron dos condiciones que los llevaron a la mendicidad. La primera era su incapacidad para sostenerse mediante un trabajo, debido a algún tipo de discapacidad, enfermedad, edad avanzada o simplemente debilidad. Por supuesto, no es fácil establecer la validez del testimonio de una persona que dice encontrarse incapacitada para trabajar; sin embargo la mayoría de los limosneros entrevistados presentaban evidencia de sufrir incapacidad física o enfermedad crónica. Aproximadamente una quinta parte de los sujetos observados no presentaba incapacidad física, tenía la apariencia de estar saludable y aparentaba ser capaz de realizar trabajo. La mayoría de ellos, sin embargo, se encontraba en la categoría de "ancianos". Una quinta parte de los sujetos, aunque presentaban discapacidad física, que limitaba su habilidad, podían realizar algunos tipos de trabajo; no obstante, debe recordarse que en el área se encuentra severamente restringida la oferta de empleos para estos dos tipos de personas, los ancianos y los moderadamente discapacitados.

El segundo factor que los sujetos reportaron les había llevado a la mendicidad, es la falta de parientes vivos o amigos que estuvieran

dispuestos y tuvieran la capacidad de darles ayuda. Alrededor de tres cuartas partes de la muestra reportada no tenía ningún contacto con sus parientes (padres, hermanos o esposos), y esto se debía a que sus parientes ya habían muerto. La otra cuarta parte restante mantenía algún tipo de relación con sus parientes, pero ellos mismos señalaban que no era posible obtener apoyo económico de los mismos.

Conociendo las condiciones sociales de esta región, los individuos que se encuentran en estas circunstancias (enfermos, ancianos, pobres y los que no tienen familia) tienen como opciones: buscar ayuda de la iglesia, obtener atención médica a través de la hospitalización o solicitar ser internados en la casa del anciano. Estas alternativas sin embargo, no son generalmente realistas. Las primeras dos, debido a los recursos limitados de la región, ofrecen, en el mejor de los casos, apoyo a corto plazo. A los hospitales, les falta personal, espacio e instalaciones y solo pueden dar servicio médico en casos agudos o de emergencia.

La iglesia sólo provee apoyo a una pequeña proporción de los necesitados y esto de manera irregular. A la casa del anciano también le falta personal y sus instalaciones son limitadas, además se encuentra sobrepoblada y cuenta con una larga lista de espera. Casi todos los limosneros indicaron que ya habían considerado o intentado obtener apoyo de estas opciones, pero las habían encontrado insatisfactorias debido a que la comida es escasa, el personal no está interesado o no les presta atención, las condiciones de vida son inadecuadas y otros problemas semejantes. La mendicidad les proporcionaba una existencia menos incómoda.

La mendicidad por lo tanto parece ofrecer, a los verdaderamente necesitados y a los discapacitados, medios de subsistencia superiores a los que podrían obtener por otros medios; sin embargo la remuneración económica obtenida a través de la mendicidad varía. Algunos limosneros señalaron que sólo ganaban lo suficiente para "pasarla" y la evidencia disponible apoyaba su opinión. Otros reconocieron que podían mantener a su familia y aún lograban pequeños ahorros. Unos cuantos limosneros tenían mucho éxito, logrando ganar y ahorrar suficiente dinero como para vivir modestamente.

Es muy claro que para un número substancial de las personas entrevistadas, la mendicidad provee beneficios sociales y psicológicos, además de ofrecerles un medio de apoyo físico. El temor a la soledad

y el miedo a la muerte se expresaban frecuentemente y como se mencionó, la mayoría de los limosneros carecían de hogar, además muchos se encontraban profundamente deprimidos. La soledad y aislamiento que impregnaba su vida se reflejaba frecuentemente en la preocupación por ahorrar suficiente dinero que pudiera ser utilizado para su entierro y, con el temor de morir solo y no ser encontrado.

Para estas personas aisladas y solitarias, andar por las calles les permitía estar a la vista de los demás y mantenerse en contacto con otros. El valor de una donación dada de manera regular a este tipo de persona excedía en mucho sus consideraciones económicas; se manifestaba como una indicación de que alguien entendía su situación y le daba al limosnero la sensación de que él o ella tenía contactos que se preocupaban o amigos que lo cuidaban.

Existen también evidencias de que los limosneros obtenían considerable apoyo emocional de otros limosneros dentro de su mismo grupo. En raras ocasiones esto se hacía visible en forma de relaciones personales muy fuertes, pero en la mayoría de los casos parecía involucrar sentimientos de identificación y el entendimiento implícito derivado de las asociaciones ocasionales con otros limosneros. Para algunas personas, convertirse en limosneros puede entenderse como análogo a lo que en términos médicos occidentales se denomina conducta sociopática o psicopática. Tales personas parecen ser fuertes y sanas y capaces de poder obtener empleo regular en San Cristóbal; en las ciudades cercanas más industrializadas o en las plantaciones localizadas en la región. Sin embargo, ellos decidieron mendigar debido que representaba una forma, de alguna manera más fácil, de obtener apoyo y también les permitía vivir en San Cristóbal. Al simular deliberadamente circunstancias físicas o sociales y representar la conducta de un enfermo discapacitado o necesitado, ellos realizaban reclamos fraudulentos desde el punto de vista social para obtener beneficios económicos de los residentes de la ciudad.

Percepciones sociales relacionadas con la mendicidad

En San Cristóbal la persona que pide limosna para mantenerse se denomina limosnero. Entre los eruditos, limosnero es el nombre que se da a la persona que ayuda a los mendigos proveyéndolos de limos-

na, mientras que la persona que pide la limosna se le denomina mendigo o pordiosero dependiendo de si él pide limosna en la calle o cerca de una iglesia. Sin embargo en este reporte, seguiré la costumbre local de designar a los mendigos como "limosneros". Los residentes de San Cristóbal ubican a los limosneros en dos grupos distintos. El primero esta compuesto por aquellos que pueden observarse se encuentran verdaderamente necesitados y merecen ser apoyados, lo que generalmente significa que tienen una deformidad seria o se encuentran discapacitados y consecuentemente no pueden trabajar. Tales personas se cree que tienen el derecho de mendigar y merecen ayuda y apoyo. Ellos solamente tienen que mostrar o hacer referencia su deformidad para establecer su derecho a obtener limosna. Muy frecuentemente dichos intercambios se encuentran marcados por una petición que presenta un tono religioso o incluye símbolos religiosos. Algunos residentes de San Cristóbal ubican a las personas mayores dentro de este tipo de limosneros.

En el segundo grupo se encuentran aquellos limosneros que fingen discapacidad o que a primera vista parecen ser normales. El segundo grupo, en otras palabras, se encuentra formado por personas que se cree pueden trabajar. Se dice que mendigan debido a la holgazanería y debilidad. Implícita en esta respuesta despectiva, se encuentra la convicción de que la vida es difícil y de que una persona tiene la obligación y responsabilidad de trabajar y ser autosuficiente. Se censura cualquier rechazo que se sospeche una persona tenga para cubrir este requerimiento humano básico. Incluso la enfermedad, se dice con frecuencia, no excusa a una persona de cubrir este requerimiento a menos que, la enfermedad sea lo suficientemente severa para denominarse "una enfermedad de cama".

Sondeos posteriores, sin embargo, dieron a conocer otras consideraciones importantes que indican que existen actitudes complejas hacia los limosneros entre los residentes de San Cristóbal. Los sancristobalenses saben que algunas enfermedades y condiciones patológicas (anemia) no están asociadas con manifestaciones "visibles" y pueden sin embargo producir un estado de debilidad y laxitud "legítimo". También saben que el tratamiento médico requiere de medios económicos y sociales de apoyo (familiares o institucionales). Se considera que una persona merece limosna si puede convencer a las otras de que se encuentra en estas condiciones y carece de recursos para el tratamiento. Consecuentemente, los limosneros que no presentan

signos visibles de discapacidad o deformidad dependen de su estilo de presentación y del control de la información que dan acerca de sí mismos para tener éxito (Goffman 1959). En otras palabras, además de apelar a los sentimientos religiosos, su apariencia y conducta cuando mendigan debe cumplir con dos objetivos: - Debe comunicar que se apoyan la norma prevaleciente con relación a la autosuficiencia e independencia (“debiera de trabajar y cuidarme a mí mismo como otros lo hacen”); al mismo tiempo debe explicar y justificar su incapacidad para lograrlo a través de los medios socialmente prescritos (“pero no puedo porque estoy enfermo y para obtener tratamiento necesito de tu ayuda”).

La conducta de los limosneros

La mayoría de los limosneros del sexo masculino andan descalzos y sin rasurar, usan ropa vieja, sucia y desgarrada. Aquellos que pueden caminar lo hacen lentamente, de una manera muy elaborada que enfatiza una sensación de debilidad y falta de bienestar. Cuando caminan, lo hacen aflojando las piernas e inclinándose hacia adelante. Este modo de presentación parece constituir una faceta de su rol social y una actitud de humildad y degradación. Un cierto porcentaje de limosneros por supuesto, se ve obligado a adoptar esta apariencia debido a problemas físicos. Las mujeres llevan vestidos de color o gris, chales con los que cubren la mayor parte de la cabeza o la cara, y llevan consigo canastitas donde colocan sus donaciones.

Asimismo, se representa una conducta de gran esfuerzo y debilidad y la impresión que generalmente se obtiene es de austeridad, privación y una expresión patética.

Como se mencionó anteriormente, se pide limosna apelando usualmente a la ética y los sentimientos religiosos, expresando de manera explícita la discapacidad del limosnero y enlistando las razones que lo imposibilitan a trabajar. El estereotipo en las peticiones sugiere que la comunicación es predominantemente simbólica, en vez de serlo referencial.

En estas oraciones se utilizan de manera típica el diminutivo y despectivo, por ejemplo “una limosnita”, “soy un pobrecito”, “un favorcito”, y otras semejantes.

Sin embargo no todos los limosneros hacen peticiones verbales explícitas. De hecho, es posible clasificar a los limosneros de acuerdo al grado de actividad física que despliegan al pedir limosna o que tan directos son en su conducta mendicante. Algunos, invariablemente aquellos que tienen las discapacidades que de manera más visible llaman la atención, no buscan clientes, sino que solamente se ubican en la banqueta de una calle comercial. Ahí se sientan o permanecen de pie, en silencio, sin pedir ayuda ni demostrar verbalmente que se encuentran necesitados. Colocan junto a ellos un plato o una taza vacía para que los transeúntes depositen sus contribuciones. Otros limosneros, también aquellos que tienen deformidades serias, se arrastran o se acercan a las proximidades físicas del donador potencial. Claramente dejan ver su deformidad y posiblemente vean a los ojos del donador y se alejan solamente después de que se les ha ofrecido o negado abiertamente una limosna.

También se encuentran implícitos en estos intercambios no verbales la concepción compartida de que existen derechos y obligaciones mutuamente complementarias. La misma naturaleza de estos encuentros señala la existencia de reglas de conducta que parecen implicar al limosnero y a su donador en un contrato tácito. Los limosneros se sienten con derecho y esperan recibir ayuda; por otro lado, los residentes se sienten obligados a proveer esta ayuda en forma de limosnas (Gouldner 1960:161-178). La existencia de estas reglas implícitas, por supuesto contribuye al resentimiento y sentimientos de culpa que experimentan los residentes cuando se les acercan los limosneros.

Un limosnero más activo y entrometido, generalmente aquel que no tiene una deformidad seria o discapacidad, busca a los transeúntes y verbalmente solicita limosna. Algunos incluso tocan a la puerta de las casas o entran a un establecimiento para pedir comida, dinero o ropa. Parece existir una relación inversamente proporcional entre la obviedad y extensión de la discapacidad del limosnero y el grado de actividad que manifiesta cuando pide ayuda.

Además de diferir en la manera en que piden ayuda, los limosneros también difieren en la manera en que abordan a sus clientes. Aunque la mayoría de ellos explícitamente piden limosna, algunos solamente aceptan dinero.

Aquellos que están dispuestos a recibir comida, llevan una canasta para guardar y transportar estas donaciones. Durante el día puede que reciban unas cuantas tortillas, una pequeña porción de frijoles (cocinados o crudos) chile, huevos, sal, azúcar, verduras y ocasionalmente un pedazo de carne. También piden ropa, zapatos viejos o pantalones raídos, así como hierbas y medicinas. La mayoría de los limosneros "piden prestado" un lugar para vivir y duermen en la casa de alguien, sin embargo algunos de ellos se quedan en las calles. Para aquellos que piden prestado un lugar para dormir en el corredor o en el patio, se les niega el uso de los sanitarios de la familia. Los limosneros normalmente salen a las calles muy temprano, tal y como acostumbra la mayoría de los residentes de San Cristóbal, después de un desayuno ligero que incluye una taza de café que ellos mismos se preparan en una fogata "prestada". Pasan todo el día en las calles y regresan a "casa" antes del anochecer. Por la noche, preparan la cena utilizando los elementos que recolectaron durante el día de trabajo, este alimento posiblemente lo compartan con otros limosneros que se refugian en la misma casa o con sus amigos. Cualquier forma de socialización o cualquier otra conducta privada (opuesta a su conducta dentro del rol público como limosneros) se manifiesta después de algún tiempo.

Los limosneros generalmente salen a diario, aunque una gran porción de ellos reserva el domingo como día de descanso. Durante la semana, caminan por diferentes áreas de la ciudad, cambian de ubicación, y alternan vecindarios o establecimientos con el fin de "evitar convertirse en una molestia regular para los demás". Casi dos tercios de los limosneros entrevistados confinaban su actividad mendicante a la ciudad de San Cristóbal. La mayoría de los ladinos de este grupo eran mujeres. Los indios del mismo grupo quienes aún les quedaban parientes o quienes poseían casas en sus municipios o aldeas generalmente regresaban cada dos o tres semanas. En otras palabras, estos limosneros indígenas pertenecían a hogares que se encontraban localizados en aldeas cercanas, pero en realidad pasaban la mayor parte de su tiempo en San Cristóbal. El tercio restante de los limosneros entrevistados (la mayoría ladinos del sexo masculino y algunos indígenas) regularmente visitaba otras ciudades cercanas, e incluso viajaban a Guatemala, donde también asumían el papel de limosneros. Estos limosneros itinerantes se alternaban típicamente entre las ciu-

dades que visitaban. Se puede decir que eran residentes de la región, no sólo de San Cristóbal. Muy pocos limosneros tenían un domicilio permanente y como lo mencione anteriormente aquellos que lo tenían eran mayoritariamente del sexo femenino.

Algunas implicaciones sociales y psicológicas de la mendicidad

Es difícil establecer las características denotativas del término limosnero. Descriptivamente por ejemplo, la conducta de los limosneros no es única, ni siquiera poco común en San Cristóbal. Los miembros de las órdenes religiosas en San Cristóbal regularmente alimentan y visten a las personas que de otra manera no solicitan ayuda adicional, pero que la requieren.

Frecuentemente se ven religiosas en las calles solicitando contribuciones para ayudar a los necesitados.

Los ladinos y los indígenas piden ayuda y favores (ya sea dinero, comida o trabajo) durante los tiempos de crisis. Las peticiones de este tipo se hacen con más frecuencia a los parientes o amigos cercanos, pero pueden extenderse más allá de estos grupos. Además existen personas que constantemente piden y de hecho se mantienen totalmente con la ayuda de grupos sociales cerrados formados por familiares y amigos.

El término limosnero que los residentes señalan se refiere a la mendicidad pública o indiscriminada como el principal y en muchos casos, el único medio de sostenimiento, no se aplica estrictamente a las personas arriba mencionadas aunque la conducta en cuestión es análoga. Relacionada con las anteriores consideraciones se encuentra el término "pobre vergonzante" (alguien demasiado orgulloso para reconocer que necesita ayuda) que se aplica a una persona (generalmente de un nivel social alto) que necesita, repetidamente busca y acepta ayuda de otros, pero solamente bajo condiciones en las que abiertamente se niega que existe una petición o donación involucrada. A este tipo de personas por ejemplo, se les da un préstamo que se sabe no pagará, tal vez "solicite" llevar a cabo un trabajo sencillo y que se le pague por adelantado una cantidad que claramente sobrepasa el trabajo que realizará; o puede que se "presente" a intervalos

regulares de tiempo a visitar un amigo al medio día y consecuentemente sea "invitado" a comer.

Por lo tanto, la conducta presente de los limosneros en San Cristóbal no es, estrictamente hablando, única ya que existen fenómenos análogos que incluso los residentes de la ciudad reconocen enseguida como relacionadas con la actividad de los limosneros. Observaciones posteriores sugieren que el término limosnero se refiere primariamente a un rol social que tiene connotaciones únicas. Aunque una gran proporción de los limosneros pasa la mayor parte del día pidiendo y rogando a otros que les den ayuda directa no remunerativa, algunos limosneros están dispuestos a llevar a cabo tareas domésticas por las cuales se les da un pago simbólico. El trabajo en cuestión no se realiza bajo contrato, pero es visto por el donador como una justificación por la contribución que realiza. En el mercado, por ejemplo, algunos limosneros se les obliga a llevar bultos pesados a un lugar específico, en otros lugares posiblemente se les obligue a limpiar un campo de maíz. De manera similar, un limosnero conocido puede presentarse y rogar que se le dé permiso para que lleve a cabo algún trabajo que se necesite (limpiar el jardín, lavar la banqueta, barrer el patio, etc.) a cambio de una limosna. Aunque estas personas están trabajando, su trabajo se realiza bajo condiciones dramáticamente asimétricas.

Nunca pierden la designación de limosneros y continúan siendo diferenciados socialmente. Actividades relativamente domésticas tales como éstas son llevadas a cabo por no-limosneros a través de un acuerdo contractual obligatorio que implica derechos y obligaciones recíprocas. Así como existen limosneros que llevan a cabo un trabajo específico mediante un pago, también existen personas que piden limosna entre un trabajo regular y otro posterior o durante ciertos períodos de subempleo.

Muchas personas por ejemplo se contratan para trabajar en las plantaciones de café de las tierras bajas. Cuando terminan su trabajo es posible que regresen a San Cristóbal a esperar durante un período indeterminado de tiempo antes de conseguir otro contrato. Durante este período es posible que se vistan pobremente y mendiguen por las calles. Ya que ellos se comportan como lo hacen otros limosneros, el hecho de que tengan un trabajo normal se pasa por alto en los asuntos de la vida social, por lo tanto se les clasifica como limosneros.

La conducta mendicante de los limosneros no es obviamente discontinua como se puede observar en San Cristóbal y muchos de ellos no restringen sus actividades para el sostenimiento únicamente a la mendicidad. Sin embargo, los limosneros se encuentran claramente diferenciados en el contexto social de San Cristóbal. Si alguien seleccionara un conjunto de elementos que identificaran a un limosnero.

Incluso los atributos físicos de un limosnero no son elementos de vital importancia que sirvan para diferenciarlo ya que la discapacidad, las ropas raídas y la apariencia sucia no son típicas en todos los limosneros ni está limitada a ellos. Frecuentemente se puede ver a personas en San Cristóbal con apariencia de ser indigentes, que pudren ser discapacitados o no y que sin embargo no son etiquetados como limosneros.

De ahí que, a pesar de cuidadosas observaciones y comparaciones realizadas a las situaciones de mendicidad, no fuera posible determinar las condiciones suficientes (en forma de acciones, apariencia y características físicas, etc.) que conducen al uso del término limosnero. El término parece referirse a un conjunto abierto de posibilidades conductuales que denotan una característica general quizá "escondida" de una persona y que de alguna manera se infiere a partir de su apariencia y forma de actuar en público, esto, a su vez sugiere que la aplicación del término descansa finalmente en los sentimientos y juicios culturalmente fundamentados de los demás y es probable que se encuentre influenciada por circunstancias fortuitas.

Un significado importante de la palabra limosnero pareciera ser inherente a sus implicaciones normativas. La persona a la que se denomina limosnero se encuentra claramente devaluada desde el punto de vista social. Cuando una persona le pide apoyo y públicamente se define como necesitado e incapaz de mantener una existencia autónoma, asuma riesgos considerables desde el punto de vista social y psicológico.

En otras palabras, el reconocimiento de estar incapacitado o encontrarse en una situación de ineptitud social puede ser costoso. Al aceptar la identidad social de limosnero, la persona se ubica a sí misma fuera de los confines de la actividad social normal y respetable, se gana considerable oprobio, y es lanzado en lo que Goffman (1959:123-142; 1963) denomina como una carrera moral. El estigma que se añade al hecho de ser limosnero puede ser fácilmente documentado.

Casi todos los limosneros reportan, por ejemplo, haber experimentado vergüenza cuando empezaron a mendigar y la gran mayoría de ellos aun sienten pena. La mayoría de los limosneros sólo se dedican a la mendicidad cuando se encuentran lejos de su pueblo o ciudad de origen por temor de ser vistos por personas que los conozcan. Los residentes de San Cristóbal generalmente se dirigen a los limosneros utilizando el pronombre personal informal "tu" sin importar su edad, sexo u origen y abiertamente describen su estatus como inferior y reprehensible. El punto de vista general es que el ser identificado como limosnero es una desgracia y el involucrarse en este tipo de conducta conlleva la "pérdida de la vergüenza" (se dice que "pide descaradamente" o "se descaró"). No se permite que los limosneros ingresen a las habitaciones de la casa ya que se les considera como física y socialmente sucios.

Si un limosnero pide un lugar para dormir, es muy posible que se le ofrezca la cocina o un rincón en el corredor o en el patio. Las interacciones sociales con los limosneros son abruptas y superficiales, lo que sugiere que se les considera como personas simbólicas o no se les considera personas.

Públicamente, a los limosneros se les ignora o se dirige a ellos de manera no verbal. En raras ocasiones, he observado que un limosnero se involucre públicamente en una conversación social con alguien que no fuese otro limosnero. De hecho, se puede decir que a los limosneros no parece reconocérseles socialmente a través de otros medios que no sean aquellos que se encuentran contenidos en las interacciones de la mendicidad, ya sea a que se les dé limosna o se les niegue. Invariablemente los limosneros reportaron que su grupo de amigos estaba limitado a otros limosneros.

Un juicio frecuente reportado por los residentes de San Cristóbal es que el convertirse en limosneros representa un último recurso, una forma de identidad que implica una falta total de respeto y consideración por sí mismo, de ahí que la persona se relegue hasta la posición más degradada y extrema, el punto social más bajo. Obviamente tales percepciones tienen profundas implicaciones sociales y psicológicas para los limosneros en particular. Sin embargo, la manera en que se ve a los limosneros no se encuentra limitada exclusivamente a las consideraciones de estigma y desgracia.

Los residentes frecuentemente expresan desprecio y antagonismo cuando se les pregunta acerca de los limosneros. Estos sentimientos parecen generarse en parte por el conocimiento de que algunos limosneros son manipuladores y de manera deshonesta falsean su propia situación. A estos limosneros en particular se les considera involucrados en una forma de actividad criminal limítrofe. Hay que recordar que la caridad y la preocupación por otros, en esta ciudad tan católica, son valores muy apreciados. Esta última conducta puede decirse que se acerca a aquella considerada como ideal por la norma. De hecho, es la existencia de este tipo de conducta que permite a los limosneros "legítimos" obtener apoyo. La vinculación por parte de algunos limosneros con esta legitimidad, provoca parte del antagonismo que existe hacia ellos. Aunado a lo anterior, todos los limosneros continuamente están realizando demandas económicas a la población residente.

Estas demandas, unidas al sentido de obligación que los residentes experimentan por ayudar a los necesitados, aunque forman parte de la fórmula interaccional, no dejan de ser molestas. Finalmente los limosneros especialmente los "legítimos", hacen publicidad de las facetas indeseables y desagradables de la vida en San Cristóbal, a saber su pobreza y falta de instituciones de asistencia social. Este último hecho, molesta en especial a muchos residentes y al mismo tiempo contribuye, a un sentimiento de obligación por proveer asistencia.

Un conjunto adicional de factores nos permite clarificar la manera tan compleja en que los limosneros son vistos. Primero que nada, los limosneros son un constante recordatorio de las vicisitudes que la vida conlleva. Aun cuando los residentes de San Cristóbal no conocen a un limosnero en particular, ellos saben que la enfermedad, la privación y la soledad son condiciones previas que generalmente conducen a una persona a la mendicidad. Los residentes han tenido experiencias, directas o indirectas, con personas que han tenido estas dificultades y los limosneros despiertan o reviven temores de que a ellos les pudiera esperar un destino semejante. Además, como se mencionó en otro lugar (Fabrega y Mexger 1968:339-351), en los pueblos de ladinos y tal vez en las comunidades campesinas en general, el fenómeno de la enfermedad, la muerte y por extensión las crisis sociales de cualquier tipo, no son ajenas de la actividad social regular y recurrente. Los efectos concomitantes de tales efectos que incluyen sufri-

miento, dolor, deformidades, discapacidad, así como privaciones sociales y económicas siempre se encuentran visibles.

Lo pequeño de las comunidades y la tradición compartir y mantener cercanía con otros, provoca que los residentes se involucren personalmente en las privaciones y crisis. En estas comunidades hacen alta instituciones reguladoras y servicios de asistencia social que puedan aislar, eliminar, o resolver conductas de este tipo, por lo tanto los residentes deben enfrentarse a ellas directamente. Las personas visiblemente deformadas y enfermas con frecuencia migran a San Cristóbal desde las comunidades campesinas con el fin de obtener una ayuda más substancial. Ya que ellos no están acostumbrados a esconder su incapacidad en las interacciones sociales, tampoco lo intentan mucho cuando se encuentran en la ciudad. En la comunidad campesina las interacciones "no controladas" son la norma. Sin embargo, en un contexto urbano, se juzga de una manera distinta este tipo de conducta; las personas de la ciudad están menos acostumbradas a ver en público muestras de discapacidad y privación.

Existe una gran distancia social entre los residentes de la ciudad y los limosneros provenientes de las comunidades campesinas. Aun más, los limosneros exhiben de manera manifiesta su incapacidad con el fin de solicitar apoyo. El encuentro en este tipo de limosnero "real" y su cliente potencial en la ciudad involucra por lo tanto, el hacer evidente un espectáculo en el que el residente urbano no está o no quiere verse íntimamente involucrado. Consecuentemente, es probable que el residente de la ciudad experimente el hecho de encontrarse con un limosnero y visiblemente discapacitado o empobrecido como desagradable y provocador de ansiedad. Aun más, este tipo de limosnero le hace peticiones abiertas a una persona que no conoce; una persona que no está ligada a él por amistad o lazos familiares. Existe, en otras palabras, poca oportunidad para identificarse con las condiciones específicas de un limosnero. Estos factores hacen difícil que el cliente se sienta cómodo cuando se le acerca un limosnero y es probable que en parte provoquen los sentimientos de antagonismo y evitación que los residentes de San Cristóbal expresan hacia los limosneros.

En conclusión, puede decirse que existe un conjunto de características claramente definidas que pueden aplicarse la mayoría de los limosneros en San Cristóbal. Las circunstancias de vida de estas per-

sonas con frecuencia incluyen discapacidad, privación económica y aislamiento social que los hace dependientes de otros.

Estas personas emigran a la ciudad esperando obtener una ayuda más substancial que aquella que se les provee en sus comunidades a través de medios informales. Sin embargo este contexto ecológico además de carecer de las instalaciones y de la atención médica preventiva adecuada, no les provee servicios de asistencia social que puedan ayudarlos a adaptarse a sus discapacidades. Simplemente no existen agencias que puedan ofrecer apoyo rehabilitador, social y económicamente significativo. Es posible que algunos limosneros obtengan un mejor nivel de vida a consecuencia de esta migración. Los residentes de San Cristóbal que apoyan al indigente y al limosnero discapacitado a través de donativos, forman parte de un sistema informal de asistencia pública. Sin embargo, la identidad social que gana la persona que hace uso de este sistema se perpetúa y posiblemente incrementa su aislamiento y contribuya a los sentimientos de separación, alienación y menosprecio de sí mismo que acompañan al estigma de presentar una conducta desviada.

Referencias bibliográficas

- Becker, Howard S.
1963 *Outsiders*. The Free Press: New York.
- Blumer, Herbert.
1960 The methodological position of symbolic interactionism, *Symbolic Interactionism Perspective and Method*, en de Herbert, Blumer, pp. 1-60. New Jersey: Prentice-Hall.
- Caplow, Theodore.
1961 The social equality of Guatemala City, en *Studies in Human Ecology*, de George A. Theodorson, pp. 331-348, New York: Harner and Row.
- Colby, Benjamin y Pierre Van Den Berghe
1961 Ethnic relations in Southeastern Mexico, *American Anthropologist* 63: 772-792.
- Diaz-Guerrero, Rogelio.
1955 Neurosis and the Mexican family structure. *American Journal of Psychiatry*, 112:411-417.
- Erikson, Kait.
1964 Notes on the sociology of deviance, en *The Other Side: Perspective on Deviance*, de Howard S. Becker, pp. 9-21. New York: The Free Press.
- Fabrega, Horacio, Jr. y Duane Metzger.
1968 Psychiatric illness in a small ladino community. *Psychiatry* 31:339-351.
- Garfinkel, Harold.
1956 Conditions of successful degradation ceremonies. *American Journal of Sociology*, 51:420-424.
1964 Studies of the routine grounds of everyday activities. *Social Problems*, 11:225:250.
- Goffman, Erving.
1959 The moral career of the mental patient. *Psychiatry*, 22:123-142.
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York, Doubleday and Company.
1963 *Stigma*. New Jersey, Prentice-Hall.

- Gouldner, Alvin.
1960 The norm of reciprocity: a preliminary statement. *American Sociological Review*, 25:161-178.
- Holland, William R.
1963 *Medicina maya en Los Altos de Chiapas*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Hymes, Dell H.
1962 The ethnography of speaking, en *Anthropology and Human Behavior*, 13-53. Washington D.C.: Anthropology Society of Washington.
- Kahl, Joseph A.
1959 *Some social concomitants of industrialization and urbanization*.
- Lemert, Edwin M.
1951 *Social Pathology*. New York: McGraw-Hill.
1967 *Human Deviance, Social Problems, and Social Control*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Moscoso, Prudencio P.
1963 El complejo ladino en los altos de Chiapas. *Memoria de la Academia Nacional de Historia y Geografía*. Bulletin 194:5-38. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Redfield, Robert
1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ruiz, Eduardo Flores
1961 Sociología histórica de la Ciudad Real, en *VIII Mesa Redonda San Cristóbal Las Casas, Chiapas: Los Mayas del Sur y sus Relaciones con los Nahuas Meridionales*, p. 233-245. México, D. F.: Instituto Nacional Indigenista.
- Scheff, Thomas J.
1966 *Being Mentally Ill: a Sociological Theory*. Chicago: Aldine Press.
- Sjoberg, Gideon
1960 *The Preindustrial City Past and Present*. New York: The Free Press.

Tejero, Noemí Castillo

- 1961 Conquista y colonización de Chiapas, en *VIII Mesa Redonda San Cristóbal Las Casas, Chiapas: Los Mayas del Sur y sus Relaciones con los Nahuas Meridionales*, pp. 207-219. México, D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología.

Trens, Manuel B.

- 1957 *Bosquejos Históricos de San Cristóbal Las Casas*. México, D.F.: H. Cámara de Diputados.

Van Den Berghe, Pierre L. y Benjamin N. Colby

- 1961 Ladino-Indian relations in the highlands of Chiapas. México, *Social Forces*, 40:63-71.

Anuario de Estudios Indígenas VIII.
se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2000,
en el Departamento de Impresión
de la Dirección de Edición y Talleres Gráficos de la UNACH.
El tiraje consta de 1,000 ejemplares