Anuario de Estudios Indígenas IX

2003
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Anuario de Estudios Indígenas IX

Anuario de Estudios Indígenas IX

© 2003. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
Dirección General de Extensión Universitaria
Dirección Editorial
6a. Poniente Norte 139,
Tel. y fax: 01(961) 2-79-91
29000 Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Portada: Códice de Dresde, pág. 50; tomado de Analté 1, Pictografías Mayas, ECAUADY, 1976.

FORMACIÓN EDITORIAL: *AMANDA HERRERA HERNÁNDEZ*

Anuario de Estudios Indígenas IX
Instituto de Estudios Indígenas
Universidad Autónoma de Chiapas

Comisión Editorial
Anna María Garza Calagaris
Susana Villasana Benítez
Jorge Ignacio Angulo Barredo
Laureno Reyes Gómez
Jorge Paniagua Mijangos

Dictaminadores
Miguel Lisbona Guillén (PROIMMSE-UNAM)
Daniel Villafuerte Solís (CESMECA-UNICACH)
Carlos Gutiérrez Alfonso (CESMECA-UNICACH)
Víctor Esponda Jimeno (CESMECA-UNICACH)
María del Carmen García Aguilar (CESMECA-UNICACH)
José Luis Escalona Victoria (FCS-UNACH)
Susana Villasana Benítez (IEI-UNACH)
Anna María Garza Caligaris (IEI-UNACH)
Laureano Reyes Gómez (IEI-UNACH)
Xóchitl Leyva Solano (CIESAS-Sureste)
Carolina Rivera Farfán (CIESAS-Sureste)
Juan Blasco López (FCS-UNACH)
Gracia Imberton Deneke (IEI-UNACH)
Jorge Magaña Ochoa (FCS-UNACH)
Sonia Toledo Tello (IEI-UNACH)
Jorge Paniagua Mijangos (IEI-UNACH)
Jorge Ignacio Angulo Barredo (IEI-UNACH)

Director
Jorge Ignacio Angulo Barredo

Secretaria Académica
Guadalupe Rodríguez Galván

Administrador
César Trejo Gómez

Secretarias
Higinia del Rayo Gómez Díaz
Elvira Ortega Hernández

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

Toda correspondencia dirigirse a: Instituto de Estudios Indígenas-UNACH
Centro Universitario Campus III. Edif. B
Avenida Universitaria S/N
Barrio de Fátima. C.P. 29264
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. México.

ÍNDICE

Presentación 9

Estudios sobre San Cristóbal

Vida cotidiana en las colonias indígenas en la zona peri-urbana de San Cristóbal de Las Casas
PABLO BIGMORE Y RAÚL PEREZGROVAS GARZA 13

Procesos de población y organización social en comunidades indígenas de San Cristóbal
JORGE IGNACIO ANGULO BARREDO 63

Abasto de agua y drenaje en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. 1880-1993
JULIO CONTRERAS UTRERA 83

Del ritual al barrio. Imaginario urbano de una identidad ladina en San Cristóbal de Las Casas
JORGE G. PANIAGUA MIJANGOS 111

Entrevistas a mujeres indígenas sobre el islam
JUANA MARÍA RUIZ ORTIZ 151

Ciudad Real en tres visitas. A propósito del enfrentamiento étnico en SCLC
Alejandro García Guerrero
Jorge de León González 189

Estudios sobre temas diversos

Etnografía del poder: representaciones y estrategias locales
José Luis Escalona Victoria 211

Exogamia en una comunidad Tojolabal
Antonio Gómez Hernández 227

Las mujeres en el movimiento agrario de Chiapas imágenes y esterotipos
Sonia Toledo Tello y Anna María Garza Caligaris 247

Las mujeres y el levantamiento del ejército zapatista de Chiapas
Karen Kampwirth 269

El problema agrario en Chiapas durante el primer año del nuevo milenio
Daniel Villafuerte Solís 299

Organizaciones cafetaleras en el mercado
María Cristina Renard 331

La población indígena de Chiapas en el año 2000. Una exploración de los datos censales y los índices de marginación
Susana Villasana Benítez 355

La discapacidad en adultos mayores en el estado de Chiapas
Laureano Reyes Gómez 377

Auge y decadencia de las montañas zoques (1520-1720)
JUAN PEDRO VIQUEIRA ALBÁN 391

Relaciones lingüísticas entre las lenguas mixes y zoques del Golfo
SALOMÉ GUTIÉRREZ MORALES 443

La invención del indio en la etnografía chiapaneca. Repensar la etnografía desde la antropología dialógica
ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ CASTILLO 455

Cosas de la antropología... Debate en torno al concepto de cultura
JORGE MAGAÑA OCHOA 489

De la Biblioteca

Estudios en Chiapas por investigadores de la Universidad Veracruzana
MARÍA ELENA FERNÁNDEZ-GALÁN RODRÍGUEZ 507

De los estudiantes

Los pescadores de San Felipe, Yucatán.
SANTOS HOIL CHACÓN, ROMÁN MIER, ARAGÓN, ROMÁN ROBERTOS MOGUEL, ALEJANDRA SOBERANIS TERÁN Y CÉSAR VELA ROJAS .....

PRESENTACIÓN

Con este noveno número de nuestro Anuario de Estudios Indígenas, continuamos la labor editorial de dar a conocer el trabajo de investigación del personal del Instituto, así como de aquellos estudiosos que comparten preocupaciones académicas similares con nosotros. Este propósito, alentado desde la fundación misma del IEI en 1985, es un logro cada vez mejor consolidado gracias a la respuesta tanto de colaboradores especializados como de todo tipo de público lector.

En este volumen, y con el ánimo de reflejar del mejor modo posible las líneas de trabajo por las que actualmente transita el quehacer académico regional, el Comité Editorial resolvió favorecer algunas modificaciones en el diseño y la presentación de los artículos. Entre otras cosas, se organizó y ubicó el material a partir de alguna característica común tal como un bloque temático o una rama del conocimiento. Estamos conscientes de que esta medida, aplicada únicamente donde fue posible, no informa por si sola sobre las preferencias conceptuales o los estilos de reflexionar de los autores; incluso, debido al contenido extraordinariamente diverso de los artículos, este criterio de agrupar podría ser visto como forzado y poco justificable. Pese a ello, confiamos en que estos cambios puedan ilustrar posibles convergencias, reales o potenciales, entre investigadores, al mismo tiempo que faciliten al lector la consulta de aquellas contribuciones que sean de su interés.

Por ser el de los estudios urbanos un campo nuevo en el catálogo de la investigación regional, encabezan este número un grupo de seis artícu-

los que, hecho inédito en publicaciones de este tipo, tienen todos como foco de sus reflexiones a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Ciudad multicultural desde siempre, San Cristóbal es atravesada hoy por fenómenos de toda clase –migraciones masivas, recomposición de identidades, crecimiento demográfico acelerado, intolerancia cultural, asentamientos irregulares, faccionalismo político– que modifican sin cesar el paisaje urbano. Pese a ello, este añejo lugar magnificado negativamente por la antropología aplicada con los nombres de "metrópoli colonial" o "centro rector", permanece como un misterio ignorado que contrasta con la generosa bibliografía de "estudios de comunidad". En un alentador cambio de mirada hacia la ciudad, los trabajos –contribuciones de Pablo Bigmore y Raúl Perezgrovas, Jorge Angulo Barredo, Julio Contreras, Jorge Paniagua Mijangos, Juana María Ruiz Ortiz, Alejandro García Guerrero y Jorge de León–, examinan desde diversas perspectivas disciplinarias las relaciones interétnicas, la historia, la vida barrial, la identidad de los llamados "coletos, las nuevas conversiones religiosas y la dinámica del fenómeno migratorio.

Los estudios de José Escalona y Antonio Gómez Hernández, están dedicados a los tojolabales, mientreas que el de coaturía entre Sonia Toledo y Anna María Garza enfatiza el papel de las mujeres en el movimiento agrario chiapaneco. Estos autores, a partir de un redimensionamiento de términos como actor y relaciones de poder, comparten un mismo interés por analizar las formas locales de construcción de representaciones, y sus artículos, junto con el de Karen Kampwirth, permitieron formar el apartado "Poder y movimientos sociales".

En un estado como Chiapas, de fuerte ruralidad y urbanizaciones tardías, no es de extrañar que la problemática agraria haya orientado aquí buena parte de los estudios académicos regionales, convirtiéndolos en una apreciable tradición acumulada que no ha dejado de tener continuidad. La tenencia de la tierra, las migraciones, la economía de subsistencia y los cultivos comerciales, el movimiento campesino, el campo ante el Tratado de Libre Comercio, y más recientemente los cambios en el agro por la desregulación de la economía nacionales y la nueva sociedad globalizada, son ahora temáticas cristalizadas en un legado bibliográfico que sigue aportando referencias valiosas al debate local y nacio-

nal. En este número estas investigaciones se ven enriquecidas por los acuciosios análisis de Daniel Villafuerte y María Cristina Renard.

Mediante un prolongado trabajo demográfico a partir de fuentes censales, Susana Villasana nos ofrece ahora un panorama de la población indígena de Chiapas en el año 2000. Utilizando las mismas fuentes estadísticas, Laureano Reyes aporta el artículo "La discapacidad en adultos mayores en el estado de Chiapas". Mientras tanto, los ensayos del historiador Juan Pedro Viqueira "Auge y decadencia de las montañas zoques", y el de Salomé Gutiérrez Morales "Relaciones lingüísticas entre los mixes y zoques del golfo", dan continuidad al estudio del pueblo zoque, grupo étnico reflexionado ya desde las páginas del Anuario por varios investigadores del Instituto.

Aída Hernández y Jorge Magaña, en la perspectiva de una de las preocupaciones más tempranas de los estudios antropológicos y de lo que luego sería la antropología aplicada en países con significativos núcleos de población de origen prehispánico, recorren críticamente el camino teórico seguido por los controversiales conceptos de indio y cultura.

En su colaboración para esta entrega, María Elena Fernández Galán nos ofrece un panorama bibliográfico de estudios hechos en Chiapas por investigadores de la Universidad Veracruzana. Este trabajo, es parte del resultado de una estadía de campo que la autora realizara en bibliotecas y centros de información documental de la ciudad de Xalapa, México.

Como una manera de estimular el interés temprano de estudiantes por contribuir a generar el conocimiento antropológico, decidimo cerrar este número con un apartado donde quienes se inician en esta disciplina, u otras afines, puedan contar en nuestras páginas con un espacio que les permita dar a conocer sus reportes de campo y avances de investigación. Esperando que esta oportunidad se convierta en un esfuerzo permanente. En esta ocasión publicamos un trabajo colectivo de alumnos de la Facultad de Ciencias Antropólogicas de la Universidad Autónoma de Yucatán titulado "Los pescadores de San Felipe Yucatán". Este trabajo cobra ahora especial relevancia después de la catástrofe ocasionada por el huracán Isidore en la península, que impactó con particular dureza justamente en esa región de la costa de Yucatán.

VIDA COTIDIANA EN LAS COLONIAS INDÍGENAS EN LA ZONA PERI-URBANA DE SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

Paul D. Bigmore y Raúl Perezgrovas Garza***

La región de Los Altos de Chiapas, al sur de México, es una zona montañosa donde la población indígena, mayoritariamente de las etnias tzotzil y tzeltal, se dedica de manera predominante a la producción agrícola en el complejo de milpa (maíz, frijol y calabaza); en la parte más baja de la región también se producen café, plátano y cítricos. En las comunidades indígenas se cría ganado lanar para aprovechar los vellones y el estiércol, e igualmente existen algunas otras especies de animales domésticos como aves y cerdos. Los suelos son generalmente pobres y de baja calidad, y muchas áreas son inadecuadas para la producción agropecuaria debido a las pendientes pronunciadas.

En virtud de la alta densidad de población y a la desigual distribución de la tierra, muchas familias tienen apenas una pequeña parcela que, sin posibilidades de descanso o rotación, a menudo termina degradada.

Existe un largo historial de cambios poblacionales dramáticos en la región de Los Altos. Posterior a la colonización española, el tamaño de la población indígena se desplomó debido a las enfermedades infecciosas antes desconocidas. En los siglos subsecuentes, las comunidades indígenas fueron la fuente de mano de obra que migraba temporalmente a otras regiones de Chiapas, como fue el caso de las fincas cafetaleras en el So-

* Becario del programa Anglo-Mexican Student Exchange Scheme del Consejo Británico en México y CONACyT, adscrito al Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas durante el año 2002. Realizó sus estudios de maestría en Desarrollo Rural y Política Ambiental en el Wye College de la Universidad de Londres.
** Instituto de Estudios Indígenas.

conusco. Durante el siglo XX existió un renovado ímpetu en la emigración tanto temporal como permanente desde la región de Los Altos, en función de la escasez de tierra, de las oportunidades para adquirir tierra en otras regiones (como la Selva Lacandona), y de la inestabilidad política.

A lo largo de casi toda su historia, la ciudad de San Cristóbal de Las Casas ha sido el centro desde donde los descendientes de los colonizadores españoles han extraído productos y mano de obra de una región predominantemente indígena. Los pobladores de la histórica ciudad serían conocidos como ladinos o coletos. A diferencia de muchas otras ciudades en México y Latinoamérica, no se ha desarrollado como un centro de producción industrial y, hasta hace poco, su crecimiento demográfico fue muy lento. Sin embargo, en los últimos treinta años se ha expandido considerablemente en demografía como en extensión territorial. La población que ha ingresado es una mezcla de mestizos e indígenas, pero la mayoría es de origen indígena.

¿Por qué ha ocurrido este alto grado de inmigración? ¿Por qué han llegado los inmigrantes? Muchos investigadores han analizado los motivos de la migración campo-ciudad en las ciudades latinoamericanas. Ciertamente existen factores de atracción en la ciudad: oportunidades de empleo mejor remunerado o más seguro, y acceso a los servicios de salud y educativos. Pero también existen importantes factores de expulsión; la carencia de tierra en las áreas rurales es a menudo crucial. En el contexto de Los Altos, muchos investigadores han estudiado los problemas de inestabilidad socio-política, particularmente asociados con los conflictos religiosos y las expulsiones. En este artículo no se pretende reproducir los hallazgos de esos estudios sino, en cambio, dar un paso adelante y preguntar qué pasa con la familia indígena una vez que ha dejado su comunidad rural de origen y se asienta en la ciudad. ¿Cómo hace la familia para establecerse en el nuevo ambiente urbano o peri-urbano?

Migración

Ya en 1975, George Collier establecía que en el municipio de San Juan Chamula

> la sobrepoblación se acompaña de una más intensa utilización de la tierra, mientras que la baja tasa metabólica de las formas de vida a mayores altitudes dificulta la recuperación de la fertilidad del suelo a través del descanso de las tierras agrícolas, y así se agudizan los cambios ambientales fundamentales que acompañan la sobre-utilización de la tierra.

El autor prosigue y sugiere que esta disparidad entre la reducción de los recursos y el aumento de la población en un área dada como consecuencia de la sobre-explotación, podría estimular la migración. Collier también describe cómo la falta de tierras induce a los campesinos tzotziles a rentar áreas de cultivo en la Tierra Caliente como una estrategia para evitar el abandono de una tenencia de tierra simbólicamente importante en Los Altos. Sin duda, el proceso de migración desde las comunidades tzotziles y tzeltales ocurrió a lo largo del siglo XX. Los destinos han sido las plantaciones del Soconusco, el norte de Chiapas, la Selva Lacandona, entre otros. Sin embargo, como lo anota Angulo (1994), esta tendencia migratoria registró un cambio marcado al principio de la década de 1980. Buena parte de esa migración se dirigió hacia otros estados y los centros urbanos. En muchos casos la migración sigue siendo temporal, como una estrategia para mantener la unidad doméstica en Los Altos. Angulo también comenta cómo a mediados de los años 70 una parte de la población indígena cambió su visión de San Cristóbal de Las Casas de un centro sólo para servicios y organización del trabajo migratorio, a un sitio potencial para migrar de manera permanente.

Existe una considerable cantidad de investigaciones sobre las causas de migración desde las comunidades rurales de Los Altos. En este artículo nos interesa principalmente la migración permanente a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Durante los últimos 25 años, la serie de expulsiones, a menudo violentas, de familias e individuos desde los municipios que rodean la ciudad han generado considerable interés. Estas expulsiones tienen un marcado carácter político-religioso. Los observadores han dividido el énfasis respecto de las principales causas de la migración; para algunos es esencialmente la dinámica del capital (factores económicos) mientras que para otros son las fuerzas político-religiosas (factores culturales). Para los fines de este artículo no es muy necesario

encontrar cuál énfasis es el más correcto. La verdad probablemente se encuentra en un punto medio entre los dos extremos. Jorge Angulo resume las principales causas de la migración:

> continúa el problema de expulsiones por conflictos político-religiosos, por conflictos de orden preferentemente político, por invasión de tierras (urbanas y rurales), y por factores diversos en la estrategia de la unidad familiar, como el acceso a la educación, y la condición considerada como fundamental, que es la migración como recurso en la estrategia económica de supervivencia (1996: 163).

Algunos estudios se han aproximado a las expulsiones por motivos políticos y religiosos. Dos de ellos en particular se consideran aquí. En su libro *Disidencia y religión*, Gabriela Robledo (1997) identifica a la religión como una forma de manifestar oposición al poder de los caciques. Quienes son expulsados de sus comunidades a partir de mediados de los años 70, han sido etiquetados como evangelistas, aun cuando entre ellos existan algunos católicos modernos. María Isabel Pérez Enríquez escribió en su libro sobre migraciones y expulsiones indígenas que "el aspecto de las migraciones es altamente relevante si queremos explicar las condiciones de vida de las comunidades indígenas" (1998: 89).

Esta autora describe el amplio rango de tipos de migración desde las comunidades rurales basado en "situaciones de desigualdad social, en relación a la tenencia de la tierra" (*ídem*:178). Quienes migran de manera permanente a las áreas urbanas son calificados como desarraigados de su comunidad de origen y sin raíces en la comunidad de destino. Vale la pena mencionar el hecho que la migración estacional es una bien establecida estrategia de subsistencia para las familias indígenas. Es importante considerar el desplazamiento permanente de familias e individuos hacia San Cristóbal dentro de este contexto. El patrón pre-existente de migración temporal en pro del mejoramiento económico o debido a otras circunstancias, es sin duda una parte de la estructura en que los migrantes perciben su presencia en la ciudad, y el grado de integración al interior de la ciudad ladina.

Estudios en San Cristóbal de Las Casas y su periferia

Diversas investigaciones se han realizado sobre los considerables cambios dentro y alrededor de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Aunque deben ser tomados con reserva, en términos generales los datos censales muestran que la población se duplicó de 1970 a 1985, y de nueva cuenta volvió a duplicarse de 1985 a 1999, alcanzando una cifra cercana a 100,000 habitantes. Darío Betancourt señaló que "de acuerdo a evidencias empíricas, San Cristóbal de Las Casas es una ciudad cuyo alto grado de crecimiento depende de un proceso de inmigración que viene de diversos sectores de la población, donde el sector indígena es el principal contribuyente" (1997: 31).

Existe un debate sobre el grado en que las nuevas colonias formadas por grupos indígenas recién llegados sean en realidad urbanas. Darío Betancourt comenta que en términos estrictamente físicos, y utilizando sólo criterios relacionados con el trazo de la ciudad, los asentamientos indígenas se encuentran exactamente en la periferia de la ciudad, en tierras que sufren una continua transformación debido al crecimiento poblacional y al tipo de construcciones.

Debido a los vínculos que se mantienen con la agricultura, Betancourt argumenta que la "naturaleza urbana" de la población está lejos todavía de ser evidente. Este autor añade que la limitada urbanización no ha sido capaz de destruir la identidad de los expulsados y desplazados, e incluso en algunos casos se ha visto reforzada.

Al observador casual puede parecerle, en medio de toda la atención que se presta a las expulsiones y a los procesos de migración, que el producto final (las familias recién asentadas y su vida diaria) ha sido de alguna manera desestimado. En los últimos años han habido algunos estudios al respecto. Gossen (1999) describió que las poblaciones de chamulas (que según Betancourt quizás representen hasta el 90 % de los migrantes asentados en San Cristóbal de Las Casas) parecen ser más una diáspora que un modelo de migración. El grado en que se re-estructura la sociedad indígena y el estilo de vida cotidiana en las esferas urbanas y peri-urbanas es un asunto de importancia. Sullivan establece que su trabajo en las comunidades de expulsados, reveló que ellos aún se conside-

ran como chamulas y que esto "se confirma cuando uno camina en las colonias en presencia de ovejas, ropa tradicional, baños de vapor e idioma tzotzil" (1995: 76).

Sin embargo, la separación entre el migrante de costumbres rurales y el que lleva una vida cotidiana urbana, se va haciendo evidente. Parece ser un proceso de evolución que tiene sus tiempos y sus espacios y que se dará eventualmente en la mayoría de los casos. Un estudio diacrónico de las familias de migrantes podría demostrar que éstas se van integrando en forma paulatina a las condiciones urbanas de sus nuevos asentamientos, y la manera en cómo algunas de las prácticas rurales dan paso a las que tienen que ver con la vida citadina. En este sentido, sería posible identificar cuáles son aquéllas que perduran más tiempo, cuáles se relacionan con aspectos de género y un buen número de indicadores asociados.

Algunos estudios en las nuevas colonias de San Cristóbal de Las Casas han sido realizados por el Instituto de Estudios Indígenas (UNACH). Calvo Sánchez (1991) proporciona una introducción de las nuevas colonias, listando las fechas de fundación de algunas de las colonias principales, de dónde provienen los migrantes y los expulsados, y menciona también la presencia de los ladinos pobres. Del mismo modo, nos presenta un cuadro con información valiosa sobre la existencia de servicios y la calidad material de dichas colonias. Según este autor, los principales problemas para los habitantes de las nuevas colonias son la falta de seguridad en la tenencia de la tierra, la carencia de servicios básicos y los bajos niveles de ingreso. Juana María Ruiz (1996) proporciona información de primera mano sobre cómo se formó una de estas colonias (La Hormiga).

La rápida expansión de San Cristóbal de Las Casas en los últimos 30 años no es una experiencia única; procesos similares son evidentes en otras ciudades de Chiapas. Malo Balboa (1998) presentó un estudio sobre la expansión física de Tuxtla Gutiérrez, cuya población se incrementó rápidamente en las décadas recientes. En la capital del estado, algunas invasiones de tierra han surgido por organizaciones ligadas al que en su momento fue el partido en el poder (PRI), pero en San Cristóbal son más comunes las invasiones asociadas a los partidos de oposición o al movimiento zapatista, tal vez debido a una marcada división entre indígenas

y ladinos promovida por el presidente municipal en 1999, un verdadero coleto pro-PRI.

Al respecto, un tema colateral que resultaría interesante abordar, es el de las relaciones ladino-indígena migrante en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. A pesar del estrecho contacto que se da entre estos dos grupos étnicos, existen relaciones de poder inequitativas desde el momento en que quienes tienen el poder de decisión respecto a la urbanización, servicios esenciales, empleo, entre otros, son precisamente ladinos. El carácter de la persona en cuestión ostentando el poder municipal puede ser determinante, como lo demostró el mencionado presidente municipal del trienio 1999-2001, quien fue fiel representante de la intolerancia interétnica de ese momento.

Sistemas de vida sostenibles en el medio rural

La metodología inicial de este trabajo, pretendía estudiar la persistencia de "sistemas de vida y estrategias de subsistencia basadas en los recursos naturales" dentro de las nuevas colonias de San Cristóbal, habitadas por inmigrantes de origen rural. La aproximación metodológica de "Sistemas de Vida Sostenibles" propuesta por Diana Carney para el medio rural, establece que las estrategias de subsistencia

> pueden estudiarse por medio de una estructura para el análisis de los sistemas de vida. La estructura es holística y dinámica y reconoce las diversas y complejas interacciones de la subsistencia en el medio rural. También enfatiza explícitamente la importancia que en ello tienen las instituciones y las organizaciones (1998: 4).

Dentro de esa misma aproximación metodológica, Cecilia Tacoli desarrolla algunas ideas sobre las relaciones campo-ciudad y los sistemas de vida sostenibles: "tanto en las áreas urbana y rural, una proporción significativa de unidades domésticas depende de la diversificación del ingreso y de una combinación de fuentes de ingreso agrícolas y no-agrícolas (1998: 67)".

En este contexto, existen interacciones espaciales de gente, bienes, dinero, etc., e interacciones sectoriales, como la agricultura urbana, es decir, el desarrollo de actividades rurales en el área urbana.

Este artículo pretende una visión más amplia de las estrategias de vida en las áreas urbana y peri-urbana de San Cristóbal de Las Casas. Una publicación reciente por la organización Melel Xojobal (2000) presenta algunos datos interesantes y análisis inicial sobre el trabajo infantil en la ciudad, con base en entrevistas a 340 familias de 17 colonias. Ese trabajo indica que la migración a la periferia de la ciudad de San Cristóbal proviene principalmente de Chamula, Huixtán y de las áreas rurales del municipio de San Cristóbal de Las Casas, durante el periodo 1967-1998. Un alto número de migrantes (40 % de los entrevistados) era analfabeto, y una gran proporción (47 %) declaró su preferencia religiosa como católica. Además, se encuentra en ese trabajo un perfil del nivel y los tipos de empleo a cargo de los niños, así como su nivel de escolaridad.

Ha existido considerable debate sobre el papel de la conversión religiosa en las comunidades rurales. Aída Hernández (1993) hace una revisión de los argumentos en su trabajo "Entre la victimización y la resistencia étnica...". Menciona que las conversiones pueden estar relacionadas con la adaptación de los procesos de modernización que sufren las comunidades, viendo la conversión casi como una estrategia de adaptación de los sistemas de vida rurales. Por otro lado, otros autores han sugerido que los misioneros se están aprovechando de los miembros de facciones opositoras más débiles, y por lo tanto, crean desintegración en las comunidades que conduce a la violencia y las masacres. Hernández concluye su trabajo lanzando un reto:

> el reto consiste en ser capaz de relacionar el análisis de la vida cotidiana dentro de la perspectiva más amplia de las fuerzas sociales que limitan y forman a sus sujetos. Los artículos analizados parecen moverse entre dos extremos; los indígenas convertidos son representados como verdaderas víctimas del sistema y/o de ideologías religiosas, o como estrategas políticos que sólo están negociando su identidad (*ídem*: 182).

Carlos Fernández (1993) nos proporciona un estudio informativo de enfermedad y costumbres en la población de las nuevas colonias. Una de sus conclusiones, es que la conversión en un católico moderno o dentro de una secta protestante junto con la reubicación física, se constituye en una estrategia en la mente de un migrante indígena que escapa del ambiente de enfermedad ritual o sobrenatural. Este autor, en particular, no analiza críticamente las palabras de los entrevistados, sino que los deja hablar por ellos mismos, y trata de entender los procesos mentales en la toma de decisión, y la explicación dentro de la estructura revelada a través de sus costumbres y patrones de pensamiento.

Aproximación metodológica

Este trabajo se destinó a investigar la vida cotidiana de la población indígena recientemente asentada en la zona peri-urbana de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. El producto final cederá una mejor comprensión de las estrategias usadas por esta población para establecerse dentro de un ambiente urbano, y para mejorar sus estándares de vida de manera permanente.

El trabajo no pretende hacer una comparación de los estilos de vida rurales y urbanos. A menudo la familia rural demuestra un sorprendente número de características urbanas, y viceversa. De acuerdo con los enunciados de Kathleen Sullivan (1995), este proyecto consideró a la familia como el "espacio social" en el cual se toman generalmente las decisiones, es decir, donde las propuestas se hacen, se negocian y modifican, para luego ser aceptadas o rechazadas.

El proyecto tomó un acercamiento cualitativo de la información recaudada. Las 28 entrevistas fueron analizadas por la información y las opiniones que se presentaron, pero los datos no deben ser considerados con fines estadísticos. No es posible presentar la información como representativa de todas las colonias o de todas las familias de migrantes. Sin embargo, las entrevistas constituyen un fascinante conjunto de historias, comentarios, información y experiencia personal. Cada experiencia es única, pero la experiencia colectiva está representada por la colección de experiencias individuales.

Se llevaron a cabo dos temporadas de trabajo de campo, cada una con un intérprete distinto. En la mayoría de los casos hubiera sido posible realizar las entrevistas en español, pero se consideró que habría un mejor entendimiento y mayor confianza cuando la persona entrevistada podía hablar en tzotzil, su lengua materna. Por ello, los entrevistados fueron seleccionados por ser personas allegadas a los intérpretes. Se considera que este método de elección tiene un importante sesgo en términos estadísticos, lo cual se compensa por la mayor calidad de la información obtenida.

El trabajo de campo estuvo basado en entrevistas semi-estructuradas, que giraban en torno a un guión previamente establecido que cubría las siguientes áreas de la vida cotidiana: empleo, vivienda, servicios básicos, producción y/o adquisición de alimentos. Cada entrevista tuvo una duración de aproximadamente dos horas, con el objeto de tener una visión amplia de las razones para cambiar el medio rural por el urbano y semi-urbano, en sus diferentes formas: de la comunidad a la periferia urbana, al interior del área peri-urbana y hacia otras ciudades y estados. Igualmente se dio preferencia a la información concerniente a la vida cotidiana, dentro y fuera de las comunidades rurales.

Ambos intérpretes estuvieron familiarizados con los contenidos de la entrevista, por lo que no había necesidad de hacer referencias continuas al guión, el cual sirvió para asegurar que los principales temas fueran cubiertos. Existió una considerable variedad en las entrevistas, algunas veces el investigador era el principal conductor del diálogo, y en otras, era el intérprete, además, en ocasiones se compartían los alimentos durante la entrevista.

Las entrevistas con la intérprete Juana María[3] se desarrollaron por lo general durante las mañanas, cuando difícilmente estaría presente un esposo si estaba trabajando. Las entrevistas con el intérprete Manuel[4] se llevaron a cabo a la hora del almuerzo, temprano por la tarde. En todos

[3] Juana María Ruiz Ortiz, técnico académico del Instituto de Estudios Indígenas (UNACH), es originaria de Chenalhó y hablante de tzotzil como lengua materna. Tiene amplia experiencia como intérprete y en la transcripción y traducción de textos.

[4] Manuel Hernández Moshán, originario de Huixtán y hablante de tzotzil como lengua materna. Ambos intérpretes son habitantes de las colonias ubicadas en la zona peri-urbana de San Cristóbal de Las Casas.

los casos, las entrevistas fueron acordadas con anticipación por los intérpretes y tuvieron efecto en casa del entrevistado, casi siempre en el patio exterior de la vivienda. Las entrevistas fueron registradas en una grabadora de casetes, después de obtener autorización de parte del entrevistado, aunque esto no fue un requisito para realizar el trabajo. Se ofreció a los entrevistados mantener el anonimato y un kilo de azúcar o arroz, a cambio del tiempo invertido. Esto último se consideró necesario, debido a que varios de ellos no habrían participado sin una recompensa, ya fuera simbólica. Se llevaban dulces para ofrecer a los niños de la casa, lo cual servía mucho para deshacer cualquier tensión inicial.

La asistencia de dos intérpretes de distinto género permitió un mejor acceso tanto a entrevistados masculinos como femeninos que, aunque, de hecho, a menudo fueron ambos cónyuges quienes participaron en la entrevista.

Una serie de limitantes deben ser mencionadas por su posible impacto en la calidad de la información recabada. Es claro que el proceso de selección de los entrevistados dependió enteramente de los contactos personales de los dos intérpretes. Por lo tanto, las bases de datos no pueden tomarse estrictamente como una muestra representativa de las familias que habitan la zona peri-urbana de la ciudad. Con la intérprete Juana María, las personas entrevistadas fueron en su mayoría mujeres provenientes del municipio de San Juan Chamula, y quizás existió una cantidad desproporcionadamente alta de unidades domésticas en las que el esposo no estuvo presente de manera activa. En el caso de Manuel, hubo una clara tendencia a las entrevistas con personas originarias de Huixtán, y con alguna asociación en las iglesias protestantes.

La naturaleza misma de las entrevistas afectó el tipo y la calidad de la información expresada. Existe un efecto de género: la presencia de un investigador varón durante las entrevistas con mujeres a cargo de la intérprete Juana María; y la ausencia de mujeres en algunas de las entrevistas logradas con el apoyo del intérprete Manuel. Existe también un efecto racial/cultural asociado al carácter ladino de los investigadores, dentro de un contexto difícil de soslayar en la compleja relación ladino-indígena. Cierto grado de desconfianza se hizo evidente al inicio de algunas de las entrevistas, en especial cuando se hizo referencia a la nacionalidad de

uno de los autores, al motivo de buscar información y a la finalidad de la misma. Dentro de las entrevistas se enfatizó la necesaria imparcialidad respecto al gobierno, los partidos políticos y los grupos religiosos.

A lo largo de las entrevistas se hizo evidente que existía una voluntad particular entre los entrevistados para rememorar sus experiencias al dejar sus comunidades de origen, especialmente en caso de expulsiones. Sin embargo, algunos otros entrevistados se mostraron comprensiblemente incómodos al discutir el asunto en términos más allá del nivel superficial. El tema del aprovisionamiento, producción o colecta de alimentos y leña, también se manejó de manera sensible, debido a que la colecta ilegal de madera no se admitía libremente en una entrevista grabada y en presencia de desconocidos, incluso con la mediación de un intérprete que es bien conocido y de la confianza de los entrevistados. En particular se observó cierta resistencia para abundar en la descripción de los animales que se poseen. Varios de los dueños de aves y cerdos negaron de entrada tener dichos animales, para luego reconocer que los tenían cuando se les preguntaba con mayor profundidad. No es claro si la negación inicial se asociaba a temores por demostrar capacidad económica, o bien, a cuestiones de salud pública y medio ambiente.

También es necesario asentar el error asociado a las traducciones y al mal entendimiento que resulta de los diferentes estilos de hablar, y de la barrera cultural ladino-indígena. Algunas de las personas mencionaron no tener una casa, cuando que estaban siendo entrevistadas en sus casas con paredes de madera y techo de lámina; fue hasta después de algunos de estos casos que se entendió que, como casa, se estaban refiriendo a una vivienda de ladrillo o block, con techos y pisos de concreto. Sin embargo, a pesar de los errores potenciales por traducción y estilo, en todos los casos se hizo una verificación de los datos a través de la apreciación visual, conversación posterior a la entrevista grabada, visitas subsecuentes a la familia, y pláticas con los intérpretes al terminar las entrevistas semi-estructuradas.

Este trabajo, pues, representa únicamente el inicio del proceso para tratar de entender la vida cotidiana de las familias que viven en las orillas de la ciudad, en un intento por comprender algunos de estos procesos

desde una visión occidental como desde la perspectiva de las personas involucradas.

Migración y nuevo asentamiento

Todas las personas entrevistadas manifestaron provenir del medio rural, con origen de diversas comunidades indígenas. Únicamente una persona se abstuvo de dar su municipio de origen, si bien comentó venir de la "tierra caliente" del norte de Chiapas. Los municipios de origen se presentan en el Cuadro 1.

Cuadro 1. Municipio de origen de las personas entrevistadas

LUGAR DE ORIGEN	NÚMERO DE ENTREVISTADOS
San Juan Chamula	17
Huixtán	8
Cancuc	1
Simojovel	1
"Tierra Caliente"	1

Tanto los migrantes por voluntad, como aquellos expulsados por la fuerza de sus comunidades de origen, están representados entre las personas entrevistadas. Sería incorrecto ver las nuevas colonias de San Cristóbal únicamente como asentamientos de personas expulsadas por motivos religiosos, como también lo sería pensar que sólo hay migrantes por razones económicas. El Cuadro 2 detalla las principales razones argumentadas por los entrevistados con respecto a su salida de la comunidad de origen y su llegada a la ciudad. Es claro que algunos expulsados podrían haber ocultado este aspecto y mencionar sólo el motivo económico; asimismo, algunos de los migrantes por razones económicas se unieron a las iglesias protestantes después de haber vivido en la ciudad por un cierto número de años, cambio que hubiera provocado su expulsión si todavía vivieran en sus comunidades de origen.

Cuadro 2. Motivos para dejar la comunidad de origen

ARGUMENTO	ENTREVISTADOS
Expulsión forzada, acusado de cambiar de religión	9
Muerte del padre, de la madre, o de ambos	4
Falta de tierras, buscando trabajo	3
Otros motivos religiosos, sin expulsión forzada	3
En busca de trabajo	3
Enfermedad; búsqueda de mejores servicios de salud	2
Se describe como migrante sin querer abundar en ello	1
Problemas familiares	1
Para entrar al protestantismo; por poca cosecha de maíz	1
Enfermedad y falta de alimento	1

Resumiendo el Cuadro 2, se puede observar que entre los principales motivos para dejar la comunidad: 13 de 28 entrevistados mencionaron la religión, mientras que 15 personas no lo hicieron. Los nombres de las personas no pueden ser revelados, pero en el Cuadro 3 se presenta un listado de las colonias visitadas en la periferia de San Cristóbal de Las Casas.

Cuadro 3. Lugares visitados durante el trabajo de campo

NOMBRE DE LA COLONIA	ENTREVISTADOS
La Hormiga	10
Primero de Enero	7
10 de Abril	3
Las Maravillas	2
Lagos de María Eugenia	2
Cascajal	2
Lázaro Cárdenas	1
La Garita	1

La propiedad y la generación de ingresos

Los siguientes apartados incluyen los resultados de la investigación con respecto a la situación de las personas al momento de su llegada a la ciudad, las estrategias de subsistencia empleadas, y su nivel de éxito o fracaso. En primera instancia se analiza cómo se obtiene el espacio para vivienda y cómo se genera el ingreso económico. Existe un empalme entre ambos tópicos y, obviamente, cierto grado de interacción.

La adquisición de propiedad (tierra y vivienda)

Situación al momento de arribar a la ciudad

Por lo general, aquellas personas que llegan a la ciudad buscan un sitio para vivir. Existen varias formas de ocupar una propiedad, y las que se hicieron evidentes durante las entrevistas fueron: invasión, préstamo sin pago de renta, renta, y compra. La mayoría de los recién llegados entra en la categoría de renta de vivienda. La forma en que se ocupa la propiedad se determina, en parte, por el motivo por el que se abandona la comunidad de origen, y por la rapidez del proceso de salida. Se puede suponer que las familias expulsadas debido a las diferencias religiosas, y las que salen de su comunidad por causa de una carencia de recursos (tierra, dinero, alimentos), se encuentran en una situación de gran desventaja a su llegada a la ciudad. Como consecuencia de ello, puede pensarse que dependen del auxilio de terceras personas para hacerse de un sitio para vivir. Las familias con algunos recursos que se mudan a la ciudad para aprovechar oportunidades de mejorar el empleo o los servicios básicos, es más probable que entren directamente al sector de renta o compra de una propiedad.

Sin embargo, estas suposiciones no siempre son correctas. En una familia de Huixtán, conscientes de que tendrían que dejar su comunidad por haberse involucrado con un grupo protestante, el padre y el hijo mayor salieron de su comunidad con anticipación para trabajar y ahorrar lo suficiente para adquirir un lote de 10 x 20 metros en las orillas de San

Cristóbal. Cuando la expulsión de una familia no sucede de manera repentina, hay tiempo para prepararse e incluso para comprar un terreno con antelación.

Durante las entrevistas se mencionaron diversas estrategias para obtener un sitio donde quedarse al momento de llegar a la ciudad. Pero antes, hay que mencionar los lugares de la ciudad a donde llegan inicialmente las familias. El Cuadro 4 presenta un listado de las colonias dentro, o en la periferia de la ciudad, donde las personas entrevistadas llegaron tras salir de sus comunidades.

Cuadro 4. Colonias de llegada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas

LUGAR DE ARRIBO	ENTREVISTADOS
Barrio Tlaxcala	9
Con una familia coleta	3
Colonia La Hormiga	3
Colonia 10 de Abril	3
Barrio El Relicário	2
Colonia El Cascajal	2
Colonia La Isla	1
Colonia Revolución	1
Colonia Primero de Enero	1
Colonia San Antonio del Bosque	1
Lagos de María Eugenia	1
No especificado	1

Aquellos que llegaron al barrio de Tlaxcala fueron principalmente expulsados del municipio de Chamula. Ellos consiguieron un lugar para rentar, o recibieron un espacio para construir una vivienda básica en tierras proporcionadas por alguna de las iglesias protestantes. Las condiciones de la vivienda eran mínimas, con hacinamiento y careciendo de los servicios de urbanización; sin embargo, se podía arribar a la ciudad sin tener tierra o dinero para conseguir una casa. Algunas personas eran adolescentes o niños que salieron de su comunidad por haber perdido a sus

padres, y entraron al servicio doméstico en casa de alguna familia coleta. Ellos mencionaron haber tenido problemas por no hablar español, y haber recibido maltrato de parte de los patrones.

Los restantes lugares y colonias de arribo representan por lo general las migraciones más recientes a la ciudad, tanto de manera voluntaria como por expulsión forzada. Se supone que el barrio de Tlaxcala ya no opera como el principal centro de recepción para los recién llegados, entonces, el patrón de arribo ha cambiado. En el caso de las colonias 1 de Enero y 10 de Abril, las familias ocuparon lotes en tierras invadidas. Algunas de las personas entrevistadas dejaron sus comunidades en 1994 para aprovechar las invasiones de tierra en la ciudad y ocupar un lote. No fue posible determinar si estas llegadas fueron ocasionadas por el prospecto de tener un lote de terreno, o si las invasiones sólo influyeron el momento de salida de las familias, sabedoras que tendrían que dejar su comunidad de origen. El resto de los entrevistados adquirieron un terreno antes de su salida de la comunidad, rentaron una vivienda o pudieron vivir con algunos parientes compartiendo una casa o un lote de terreno.

Movimientos subsecuentes a la llegada

De los 28 entrevistados, siete todavía seguían viviendo en el sitio donde llegaron originalmente. Sin embargo, los otros 21 se habían cambiado de lugar, y algunos de ellos en más de una ocasión. Doce personas vivieron en al menos 3 sitios distintos desde que salieron de su comunidad de origen. El movimiento no es sólo dentro de la ciudad y sus límites peri-urbanos; algunas familias habían estado en otras ciudades y estados, pero ninguna lo hizo fuera del país. En este sentido, podría considerarse que el reacomodo dentro y fuera de la ciudad, es una estrategia de subsistencia en respuesta a circunstancias específicas. El caso de una familia originaria de Chamula ejemplifica esta situación:

> Familia 14. La madre es originaria de San Juan Chamula. Fue expulsada en 1978-1979. A su llegada a San Cristóbal con su esposo e hijos menores fue aceptada en casa de un licenciado en la colonia Revolución. Después de 4 meses salieron de ahí por falta de espacio y "presta-

ron" una casa en El Cerrillo que pertenecía a otro licenciado (no se sabe si pagaban renta). Al cabo de 5 años en ese lugar, el pastor de la iglesia cristiana les dio un sitio en el barrio de Tlaxcala, en donde ya había otras 19 familias. Unos 6-10 años después la familia se mudó para rentar una parte (50 m^2) del sitio propiedad de su cuñado en la colonia Nueva Esperanza. Por ser difícil conseguir lo suficiente para pagar la renta, una vez que el esposo trabajó en varios sitios y ahorró algún dinero, compraron un lote en la colonia El Bosque. Sin embargo, como el terreno tenía gran cantidad de rocas tuvieron que dejarlo y adquirir dos lotes en la nueva colonia Las Maravillas.

La necesidad de librarse de los pagos mensuales de renta es a menudo decisiva en el cambio de lugar. Una opción tomada por uno de los entrevistados fue mudarse de un sitio rentado, o compartido, hacia un lote en tierras invadidas. La disponibilidad de estos lotes es descubierta a través de contactos basados en redes familiares, de la localidad o el municipio de origen, ya sea al momento de la invasión o poco tiempo después. Al respecto, 16 de las 28 familias entrevistadas tenían la propiedad legal de los lotes que habitaban, mientras que 11 de ellas ocupaban un sitio en tierras invadidas.

Los residentes de las colonias 1 de Enero, Lázaro Cárdenas y 10 de Abril no tenían documentos que probaran la posesión legal de la tierra. En estas tres colonias, los entrevistados expresaron su deseo de llegar a tener la posesión legal de los lotes, y se están realizando los trámites necesarios para tratar de legalizar la situación. Es poco probable que los residentes sean removidos por la fuerza de estos sitios invadidos, debido a las implicaciones políticas y de derechos humanos, y en especial, porque ha pasado una cantidad considerable de tiempo desde las invasiones y existe un establecimiento físico avanzado (infraestructura y construcciones). Aunque en general la ocupación de sitios invadidos ofrece un alivio del pago mensual de rentas, uno de los entrevistados manifestó haber pagado una cuota de ingreso a las autoridades de la colonia. Hasta la fecha no ha cesado el fenómeno de invasión de tierras; en dos ocasiones, cerca de 400 expulsados de Chamula han invadido un área perteneciente a la reserva ecológica Moxviquil, al norte de la ciudad de San Cristóbal.

La principal alternativa en la invasión de tierras es la adquisición por compra. El ejemplo clásico en San Cristóbal es la adquisición de 28 hectáreas de tierra en La Hormiga en 1981. Una parte de esta superficie se dividió en lotes y se vendió a individuos, principalmente a migrantes expulsados de diferentes localidades de Los Altos. Algunos de los entrevistados dejaron propiedades rentadas en el barrio de Tlaxcala y en otros lugares para comprar lotes de 200 m² en La Hormiga. Por lo general la tierra se compra como un bloque y luego se divide en fracciones o lotes, como en el caso de La Hormiga y Las Maravillas. Las colonias visitadas tienen en común que están relativamente lejos del centro histórico de la ciudad y que son tierras de escaso valor.

Claramente la distancia al centro afecta el valor comercial, pero todos los sitios visitados tienen otras desventajas: los lotes en las colonias La Hormiga y La Garita se localizan en cerros con pendientes muy pronunciadas; 10 de Abril y El Cascajal se localizan en donde existían, o donde todavía se explotan, bancos de material de construcción; mientras que en Lagos de María Eugenia existe el peligro de inundaciones; y en Las Maravillas —y en otros sitios también— se carece de servicios básicos. Por lo general, los migrantes que vienen de las comunidades indígenas son una población de escasos recursos, lo que implica que cuando se puede comprar un lote de terreno, tiene que ser en la periferia de la ciudad y en los lugares menos apropiados.

Al preguntar sobre cómo se habían enterado de la venta de lotes en el lugar donde ahora viven, la mayoría de los entrevistados mencionó la colaboración de algún pariente que ya vivía ahí o que proporcionó la información. En ocasiones, cuando una familia no tiene dinero suficiente para adquirir todo el lote, puede arreglarse con otra para que compre una fracción equivalente a la mitad, o a un cuarto del terreno.

Finalmente, algunos cambios se hacen a diferentes sitios, pero se continúa rentando o se comparte (sin pagar renta) con otra familia. Los movimientos se hacen para buscar rentas más bajas, lugares con más espacio para la creciente familia, o para situarse más cerca de otros miembros de la familia. En caso del matrimonio de un hijo o una hija, se observaron dos opciones: a veces los padres ceden una parte de su propiedad (tal vez erigiendo una casa pequeña dentro del mismo lote de 200 m²), y

otras veces, la nueva pareja, deja el sitio de los padres para rentar o comprar en otro lugar. Existe una preocupación general entre los padres que no tienen tierra para dar a sus hijos cuando se casan. Se registró el caso de un padre que tiene su casa en un lote de 100 m^2, y que dividió un segundo lote de 200 m^2 en cinco partes iguales para sus hijos adultos.

Adquisición y mejoramiento de la vivienda

Se observó durante las entrevistas que existe una tendencia general en "desbaratar" la casa que las familias tenían en la comunidad de origen, y llevar los materiales a San Cristóbal cuando salen de ahí. Esto se puede entender en parte, porque no es común que la familia venda la tierra que ocupaba en la comunidad (por lo general como tierra ejidal o comunal), debido a que los materiales de construcción de la casa pueden ser su posesión física más valiosa. Sin embargo, no siempre es posible traer los materiales, en especial si la familia es expulsada en forma repentina y/o violenta. Si la familia llega con los materiales necesarios para "levantar" una casa, existe un incentivo inherente para buscar un terreno que ocupar o rentar, en lugar de una casa ya construida. Las casas construidas con materiales traídos desde las comunidades de origen, fueron comunes en las colonias La Hormiga, 1 de Enero, Lagos de María Eugenia, 10 de Abril y Las Maravillas. Esta es una estrategia importante que permite a las familias de migrantes tener alojamiento, y evitar las altas rentas de las casas en la ciudad.

Es común encontrar más de una construcción en los lotes de 200 m^2. También hay ejemplos de familias extensas que poseen lotes adyacentes y que comparten algunos edificios dentro del sitio, sin apegarse estrictamente a los límites internos de los lotes. Como se mencionó, los padres construyen a veces una segunda casa dentro de su mismo lote para permitir a un hijo adulto una vida más independiente.

El Cuadro 5 se refiere únicamente a los materiales de construcción de la vivienda ocupada por el entrevistado. En la mayoría de los casos, las construcciones adicionales eran de un tipo más básico, en particular cuando la vivienda consistía de un cuarto amplio y se tenía un cuarto más pequeño como cocina.

Cuadro 5. Materiales de construcción de la vivienda principal

TIPO DE CONSTRUCCIÓN	NÚMERO DE FAMILIAS
Paredes de madera/cartón, techo de lámina, piso de tierra	12
Paredes de ladrillo/block, techo de lámina, piso de cemento	9
Paredes de ladrillo/block, techo de losa, piso de cemento	6

Existe una correlación entre el tipo de vivienda y el régimen de ocupación de la tierra, ya que 9 de los 12 entrevistados que habitan las casas más básicas, se asentaban en tierras invadidas. En contraparte, debe ser mencionado que dos de estas personas tenían casas de material aun cuando estaban en tierras invadidas que no garantizaban seguridad en la legalidad de la tenencia de los lotes.

Los residentes de las colonias ubicadas en tierras invadidas, no tienen seguridad sobre la propiedad legal de los lotes, y también se encuentran entre los grupos con mínimos recursos para mejorar la calidad de su vivienda. Sin embargo, pareciera que cuando hay un poco de dinero disponible, algunos se arriesgan a invertir en mejoras a su vivienda aun cuando el material no lo puedan llevar consigo en caso de un eventual cambio de sitio.

La calidad de la vivienda es uno de los tópicos más mencionados por todos los entrevistados. Muchos se sentían más pobres porque no tenían una casa construida con materiales costosos y durables, y no era extraño escuchar de las peticiones que hacían al gobierno para que les ayudara a mejorar su vivienda. El único ejemplo de injerencia estatal en este sentido, fue la evidencia de la donación de lámina galvanizada a cargo del PRI, a cambio de votos. Algunas de ellas parecen haber sido donadas por algunas organizaciones no lucrativas de origen extranjero, para las familias con niños. Aparte de este caso, parece ser que, cuando las casas son mejoradas, es un proceso gradual que sucede cuando hay algún excedente de efectivo y, en lo posible, requiere del apoyo de los miembros de la familia. Muchos de los hombres adultos tienen experien-

cia en el trabajo de construcción, y algunos son maestros albañiles, lo que representa una habilidad que se pone en uso en la construcción de sus propias viviendas o las de sus parientes. El patrón general de mejoramiento de la vivienda, es entonces por etapas subsecuentes, conforme van habiendo recursos económicos.

Un aspecto importante de la calidad de la vivienda es el acceso a los servicios básicos de electricidad, agua entubada y drenaje. Ninguna de las colonias visitadas había tenido dichos servicios de urbanización antes de la construcción de las casas. Esto podría deberse a que las tierras habían sido invadidas o porque se adquirieron sin haber estado preparadas para un uso residencial. Como consecuencia, los habitantes han intentado tener acceso a estos servicios por medios lícitos como ilícitos. El Cuadro 6 presenta el estado de urbanización de las viviendas, de acuerdo a las entrevistas y a lo observado durante el trabajo de campo.

Cuadro 6. Servicios básicos en las viviendas visitadas en la periferia de San Cristóbal de Las Casas

SERVICIO ELÉCTRICO	FAMILIAS
Instalado por cooperación de la colonia con la Comisión Federal de Electricidad, con pago de recibos	17
Tomada en forma clandestina sin pago de recibos	8
Conexión con un vecino, pagándole una cantidad al mes	1
Sin servicio de electricidad	1
SERVICIO DE AGUA ENTUBADA	
Instalado por la colonia, independiente de SAPAM*	10
Tomada en forma clandestina de la tubería de SAPAM	4
Instalado por cooperación de la colonia y SAPAM, con pago de recibos	2
Conexión con un vecino, pagándole una cantidad al mes	1
Sin agua entubada, con acceso a pozo u ojo de agua	9
No se mencionó	1
SERVICIO DE DRENAJE	
Instalado por la colonia. No conectado al SAPAM	9
Sin tubería de drenaje. Letrina con fosa séptica	6
Instalado por cooperación con SAPAM y conectado a SAPAM	8
Instalado por cooperación con SAPAM, aún sin conexión	2
No mencionado o especificado	2

* Servicio de Agua Potable y Alcantarillado Municipal

Se puede observar que en general, las colonias no cuentan con los servicios básicos, con pocas excepciones. Existen, sin embargo, un par de aspectos dignos de mención: primeramente, el acceso a los servicios requiere de cierto esfuerzo por parte de los habitantes de la colonia.

Muchas de las personas entrevistadas comentaron haber tenido que pagar una cooperación (alrededor de $500 a $1,000 por familia) por el acceso a la electricidad, y por la instalación de agua y drenaje. Además, es común que los propietarios de lotes también tengan que colaborar con mano de obra para la instalación de los servicios, ya sea de manera personal o pagando a alguien. En segundo término, puede apreciarse que no es extraño "dar la vuelta" a las paraestatales, pues los servicios se toman de manera clandestina, como en el caso de la electricidad y el agua entubada, o bien, se recurre a fuentes de agua alternas. El agua puede sacarse de los arroyos, pozos u ojos de agua, y en el caso de la colonia La Hormiga, se tiene un sistema de distribución independiente del SAPAM.

Una vez que se tiene acceso a los servicios, éstos no son del todo confiables. El agua no alcanza a llegar a Las Maravillas porque no hay suficiente presión en el sistema del SAPAM, y se vuelve un círculo vicioso debido a que un gran número de tomas clandestinas dificulta que el sistema de SAPAM trabaje de manera adecuada. Por su parte, los recibos de electricidad en algunas colonias son excesivamente altos, lo cual puede asociarse a la baja calidad de las instalaciones. Se han construido algunos sistemas de drenaje, pero la tubería es tan estrecha que los desechos no fluyen como debe ser.

En resumen, existe un amplio rango de estrategias para conseguir una vivienda al llegar a la ciudad: renta, préstamo, compartir, compra, invasión. Hay organizaciones e instituciones que juegan un papel en el proceso: organizaciones para invadir o para comprar grandes fracciones de tierra. El papel de las iglesias protestantes es evidente, y con el tiempo ha evolucionado en la aceptación de expulsados en casas privadas, a la compra de terrenos grandes dentro de los cuales se ofrece o se renta un lote a los recién llegados. Sin embargo, es la familia la que tiene el papel de mayor influencia, ya sea ofreciendo compartir o rentar una parte de su propio lote, o funcionando como red de información sobre las posibilidades de comprar o invadir predios donde se puede llegar a vivir. Es claro que el pago de una renta mensual puede considerarse como una carga pesada para la familia de escasos recursos, por lo que está latente el deseo o la necesidad de cambiarse de la vivienda rentada hacia la que pueda ser comprada u ocupada sin pago. Este proceso se ve reforzado, debi-

do a que muchas familias traen consigo los materiales para erigir una casa pequeña.

Los cambios en la estructura de la familia como el aumento del número de hijos o la separación de éstos por matrimonio, con frecuencia conducen a la necesidad de construir más viviendas sobre un lote, de cambiarlo o de ocupar más. De hecho, de cara a una serie de factores cambiantes (dinero disponible, oportunidad en las tierras invadidas, entre otros) las familias se desplazan de lugar varias veces, o comienzan a mejorar la calidad de la vivienda que ocupan. La velocidad a la que este mejoramiento sucede, parece estar supeditada a la disponibilidad de efectivo al nivel de la unidad doméstica, y a la seguridad de la posesión de la tierra al nivel de la colonia. Es claro que las colonias establecidas desde hace más tiempo tienen un mayor porcentaje de viviendas de mejor calidad.

El empleo y la generación de ingresos

Quizá el mayor reto de la familia a su llegada a la periferia de la ciudad, es cambiar la producción y el modo de vida ligado a la agricultura por el empleo en el sector no agrícola. Este factor es muy significativo debido a que se modifica todo el sistema de vida de la familia, y tiene que ver con su integración a la economía monetaria. Aunque algunas limosnas se integran ahora a la dinámica del dinero en efectivo, la incapacidad de la familia para producir sus propios alimentos en las esferas urbana y peri-urbana, induce a una dependencia forzosa de las fuentes de dinero en efectivo, y existe la necesidad de comprar los insumos básicos de la unidad doméstica.

En este apartado se consideran las habilidades y oficios que traen consigo los recién llegados, sus estrategias iniciales para generar ingresos económicos, y el desarrollo posterior de dichas estrategias. También se hará una clara distinción entre el trabajo desarrollado por el hombre, mujer y niños, si bien se considerarán las estrategias de generación de ingresos desde la perspectiva de la unidad doméstica.

Situación al momento de llegar a la ciudad

Es importante considerar los patrones de trabajo que tiene la familia antes de salir de su comunidad de origen. Existió entre los entrevistados una considerable variedad con respecto a la edad con que dejaron su comunidad; algunos salieron siendo apenas unos niños, otros como adultos jóvenes con hijos pequeños, y en algunos casos los hijos ya eran adultos al momento de la salida. El factor de edad tiene una influencia directa en el tipo de experiencia laboral y habilidades (si es que existen) que el individuo y/o la familia tiene cuando llegan a San Cristóbal de Las Casas. El Cuadro 7 muestra la edad de los entrevistados al momento de llegar a la ciudad.

Cuadro 7. Edad de las personas entrevistadas a su llegada a la ciudad

ETAPA BIOLÓGICA	ENTREVISTAS
Niño	11
Adulto joven, quizás con niños pequeños	14
Adulto maduro, quizás con hijos mayores	3

A pesar de su corta edad, incluso quien llegó más joven a la ciudad ya tenía alguna experiencia de trabajo dentro de la unidad doméstica en su comunidad de origen, ya fuera pastoreando las ovejas, cuidando a los hermanitos (las niñas), o yendo a la milpa con los padres (los niños). Todas las familias entrevistadas venían de un medio agrícola rural, si bien esa experiencia era bastante corta en el caso de los hijos pequeños. Sin embargo, no es correcto aseverar que la única experiencia de trabajo se relacionaba con la milpa y las ovejas; un número considerable de adultos jóvenes (varones) había trabajado fuera de su comunidad de origen antes de su llegada a la ciudad. Muchos habían trabajado en las plantaciones de café en Chiapas o en la construcción, principalmente en San Cristóbal. Además, algunas familias rentaban terrenos en la "tierra caliente" para cultivar maíz, y otras familias llegaban regularmente a la ciudad para

vender leña y otros productos. La principal habilidad adquirida por las mujeres jóvenes, es la de transformar lana en prendas tejidas utilizando el telar de cintura.

Se puede considerar que el proceso de generación de ingresos dentro de la ciudad se ve mediado por una serie de fortalezas y debilidades de la familia indígena típica. A partir de la información proporcionada durante las entrevistas, algunas de estas fortalezas son las siguientes:

- Conocimiento previo de la ciudad y de las oportunidades de empleo.
- Redes familiares que proporcionan acceso e información de trabajo.
- Habilidades manuales básicas (hasta el nivel de peón de albañil).
- Voluntad para aceptar empleo mal remunerado, por periodos largos, o en horarios no hábiles.
- Cercanía al mercado, para vender productos (artesanías).
- El conglomerado urbano provee oportunidades para emprender nuevos negocios.

Sin embargo, las debilidades son también abundantes y tienen una influencia decisiva para el acceso a diferentes tipos de empleo:

- Bajo nivel de educación formal.
- Carencia de papeles (identificación, acta de nacimiento, certificados escolares, entre otros).
- Bajo dominio del idioma español.
- Apariencia física (vestido y facciones) en un medio favorable a la discriminación racial.
- Falta de capital para invertir en iniciativas de negocios privados.
- Poco acceso al crédito bancario y a otros servicios bancarios.
- Falta de acceso a las redes sociales de ladinos (grupos familiares, vecinos...).

Es con base en estas listas de fortalezas y debilidades, que se considerará la evidencia del tipo de generación de ingresos que emprenden las

familias a su llegada a la ciudad, y el desarrollo de fuentes de ingreso a lo largo de su estancia en la misma.

Efecto de género y edad en la generación de ingresos

Los tres grupos de hombres, mujeres y niños se considerarán de manera independiente. Hay que mencionar que no existe una división clara entre los niños varones y los jóvenes, por lo que se hará referencia a dos puntos característicos en el espectro de edad: los niños pequeños y los adultos viejos.

Los hombres adultos

Los tipos de trabajo al que entran los hombres adultos a su llegada a la ciudad, se presentan en el Cuadro 8. Los datos de los hombres adultos corresponden a aquellos directamente entrevistados, y a los de los esposos de las mujeres entrevistadas.

Cuadro 8. Trabajo inicial de los hombres a su llegada a la ciudad

ACTIVIDAD	NÚMERO
Peón en la construcción	7
Renta estacional de terreno en la "tierra caliente"	5
Lustrador de calzado en las calles (ambulante)	2
Venta de frutas y verduras	2
Maestro	1
Trabajo estacional en las fincas de café	1
Barrendero (pagado por el gobierno municipal)	1
Peón en las minas de material	1
Venta de comida en carrito móvil	1
No especificado	3

El trabajo dentro de la industria de la construcción tiene bajos requerimientos de ingreso: fuerza física y voluntad para aceptar salarios muy bajos. Este es el empleo más común que consiguen los hombres a su arribo a la ciudad. No es extraño que los muchachos de 12 años en adelante se dediquen a esta actividad, a veces con tareas menos pesadas pero con ingresos aún menores. Para obtener tal empleo sólo se necesita una invitación por parte de un amigo o pariente para unirse a la cuadrilla por algunos días de trabajo. Es interesante notar que el patrón estacional para rentar terreno en la "tierra caliente", no siempre se rompe cuando se hace el cambio a la ciudad: cinco de los hombres entrevistados habían obtenido así su ingreso principal ya estando en la ciudad, pero saliendo para rentar tierra agrícola en otras partes. Este aspecto sirve para ilustrar que la descripción de una persona o familia como rural o urbana, no es adecuada. La renta de tierra agrícola es una estrategia más riesgosa que el trabajo en la construcción, ya que no hay salario mínimo y existe la posibilidad de que la cosecha sea mala. Sin embargo, a diferencia del trabajo asalariado como mano de obra no calificada, la renta de tierra agrícola ofrece la posibilidad de una buena cosecha y una ganancia igualmente favorable.

Los otros trabajos enlistados son una muestra interesante de actividades. Algunos, como el lustre de calzado y la venta ambulante de productos, no son altamente redituables para quien recién llega a la ciudad. El trabajo manual en las minas, el trabajo estacional en las plantaciones y en la limpieza municipal, proveen de ingresos más estables, si bien reducidos.

Al avanzar el tiempo, algunas personas van acomodándose en empleos mejores y más remunerados. Algunos de ellos son la renta de tierra agrícola, vendedor ambulante, profesor, herrero, maestro albañil, taxista, ladrillero, lustrador de calzado, artesano, chofer, albañil, mecánico, mesero, limpiador en empresas privadas, auxiliar de la iglesia, jardinero, etc. El patrón de empleo al pasar el tiempo es interesante. Siempre hay modo de que la familia (y en especial el hombre) pueda mejorar su actividad laboral, y por lo tanto, su situación financiera. Algunos ejemplos observados durante el trabajo de campo fueron los siguientes:

- Invertir una cantidad de dinero en videos educativos, con el objetivo de iniciar un taller de reparación de aparatos electrónicos para generar ingresos.
- Después de una serie de empleos diversos, rentar un local en la ciudad para empezar un negocio de restaurante.
- Tras varios años en el trabajo de la construcción, alcanzar el nivel de maestro albañil y solicitar un mejor salario.

No es el caso que todas las familias permanezcan encasilladas dependiendo del trabajo que el jefe de familia varón consigue a su llegada a la ciudad. Los hombres adultos van acumulando experiencia en su giro laboral, y van mejorando sus habilidades con la posibilidad de avanzar en la escala salarial. Algunos hombres van aprendiendo también nuevos giros laborales (en especial cuando salen a otras ciudades) y pueden establecer sus propios negocios. Es evidente que en un inicio la principal barrera es la falta de capital, pero con un manejo prudente del dinero y con reinversión del mismo en pequeños negocios, es posible alcanzar gradualmente un mayor nivel en el ámbito comercial.

Además, algunos de los entrevistados demostraron tener aspiraciones para innovar, invertir, desarrollar nuevas habilidades laborales, o para empezar sus propios negocios. Puede considerarse que la conversión a la religión protestante ha sido un factor en este proceso, ya sea por el ahorro que significa dejar de beber alcohol, o por la influencia de esta religión para que las gentes busquen el éxito individual. El apoyo material por parte de las iglesias protestantes, es un catalizador de dichas aspiraciones.

Sin embargo, no todas las familias han tenido éxito en su desarrollo, lo que se ha visto impedido por numerosos factores, como:

- Enfermedad.
- Ausencia (temporal o definitiva) del jefe de familia.
- Alcoholismo.
- Falta de capital para invertir en nuevas actividades.
- Carencia de educación formal.

Únicamente uno de los hombres entrevistados carecía de empleo al momento de visitarlo, quien había dejado un trabajo como chofer que implicaba viajar lejos y con demasiada frecuencia. Hubo casos en los que el jefe de familia no podía trabajar (por edad avanzada o enfermedad), pero en esta situación eran los hijos y las hijas mayores quienes conseguían empleo todavía viviendo dentro de la unidad doméstica. Debe tenerse en cuenta que tener trabajo no es siempre suficiente; el nivel salarial es a menudo muy bajo e irregular día con día. El salario mínimo en la construcción era de 30 a 40 pesos diarios, que es una cantidad muy pequeña como para mantener una familia y pagar una renta.

Un aspecto más que es importante considerar, es la ausencia del jefe de familia. No existieron casos de unidades domésticas manejadas solamente por el padre, pero se encontraron varias en las que sólo la madre estaba presente. La ausencia del padre de familia se debía a varios motivos: muerte, encarcelamiento o abandono. En todos estos casos, la generación de ingresos deriva necesariamente del trabajo de la mujer, quizás apoyada por los hijos y otros miembros de la familia.

Las mujeres adultas

El trabajo de las mujeres que viven en las colonias de la periferia de San Cristóbal puede dividirse en cinco categorías básicas:

- Cuidado del hogar y crianza de los hijos.
- Servicio doméstico.
- Comercio en pequeña escala.
- Producción agrícola de traspatio.
- Producción de artesanía (principalmente de lana).

La mayoría de las familias entrevistadas (18/28) estaba compuesta por 6 o más personas (hasta 12 en la más numerosa), por lo que hay una considerable demanda de tiempo para realizar todas las tareas domésticas y el cuidado de los hijos. Entre estas tareas domésticas pueden mencionarse las: compras en el mercado, preparación de alimentos, lavado

de ropa y cuidado de los animales domésticos. Esto representa una considerable limitante para las posibilidades de empleo remunerado por parte de la mujer de la casa. Sin duda existe el auxilio de los hijos mayores y de otras mujeres adultas, y de las hijas casadas o solteras que permanecen en la unidad familiar. Cuando no se cuenta con el apoyo de un hombre adulto, la necesidad de buscar fuentes de ingresos es todavía mayor, al tiempo que hay menos ayuda en el mantenimiento de la vivienda y la cría de los hijos.

Varias de las mujeres entrevistadas mencionaron estar involucradas en el servicio doméstico, ya fuera en el trabajo directo como empleadas o bien lavando ropa ajena. El pago por este servicio doméstico es bajo, alrededor de 5 pesos la hora, pero representa una cantidad semejante a la que se gana como mano de obra en la construcción. El trabajo doméstico puede ser físicamente difícil y desgastante, en especial para las mujeres muy jóvenes o las ancianas. Muchas de las mujeres mencionaron haber tenido problemas de salud como resultado de su labor en el servicio doméstico. Por lo general este trabajo no es una opción para las mujeres en cuya unidad familiar no está presente el hombre, dado que no le es posible alejarse de su casa durante tantas horas del día.

Tres de las familias entrevistadas tenían un pequeño comercio (changarro) integrado a su casa. Estos comercios están bajo la responsabilidad de la mujer y el dinero que se genera es siempre de tipo secundario con relación a otra fuente de ingresos. Una mujer en la colonia La Hormiga obtenía su ingreso de la producción y venta diaria de frituras de harina. En todos los casos, el ingreso derivado de los changarros es muy bajo. Otra mujer comentó que ganaba 14 pesos a la semana por la venta de bebidas endulzadas. Generalmente cuando hay un poco de dinero disponible, las mujeres pueden comprar algunos productos para reabastecer su tiendita. En una de las entrevistas se mencionó que el dinero que la mujer ganaba en el changarro ayudaban a pagar los gastos de los niños.

Otra de las actividades en pequeña escala, que son responsabilidad de la mujer (a veces con ayuda de los niños), es la producción de traspatio. Casi todas las familias entrevistadas tenían algunos animales, principalmente gallinas, patos, guajolotes, ovejas y cerdos. En total 15 de 28 familias tenían gallinas para la producción y consumo de huevo, y 5 familias

poseían uno o más cerdos. Por lo general, las aves ayudan a reducir el costo de lo que se pagaría por el huevo y la carne. Las ovejas proporcionan lana para usar en el proceso textil y la confección de artesanías, y los vellones también se pueden vender directamente a buen precio. Los cerdos se compran cuando son jóvenes y se engordan con maíz y desperdicios de la cocina. Una vez que alcanzan el peso necesario son sacrificados y la mayor parte de la carne se destina a la venta, mientras que sólo un poco se conserva y se puede usar en algún evento familiar de importancia (cumpleaños, bautizos, etc.).

Tal vez la forma más visible de generar ingresos que tiene la mujer migrante es la producción de objetos artesanales, principalmente los que se hacen con lana. El trabajo textil es exclusivamente una actividad femenina, de las mujeres adultas como de las jóvenes y niñas, y es derivado de una antigua tradición artesanal en Los Altos de Chiapas. Muchas de las mujeres migrantes aprendieron estas habilidades textiles en sus comunidades de origen, pero la producción ahora está orientada a la venta de artesanías a los turistas extranjeros que llegan a la ciudad. Algunas de las mujeres mencionaron que en sus comunidades de origen habían elaborado una amplia gama de prendas que componen la ropa típica, pero que ahora se especializaban en hacer brazaletes, pulseras y gorras de lana, que son las prendas que demanda el turismo.

La producción de artesanía es muy mal remunerada, en especial porque el tiempo que lleva elaborar algunas de las prendas más complejas, no siempre se considera en el precio final del producto. Algunas mujeres son contratadas por su labor como artesanas, y reciben un pago por prenda terminada, pero nunca son dueñas de los materiales. Ellas pueden ganar tan poco como 5 pesos por gorra de lana, y tal vez podrían tejer unas 5 ó 6 gorras por día para una ganancia de 25 a 30 pesos. Otras mujeres compran su propia materia prima, o si tienen ovejas, utilizan la lana que éstas producen. Comprar el material y vender los productos no es siempre mejor negocio, pues una mujer que así lo hace, reportó una ganancia máxima de 36 pesos en un día. El Cuadro 9 presenta un listado de los sitios donde se venden las artesanías.

Cuadro 9. Lugares en San Cristóbal donde se venden las artesanías

UBICACIÓN DE LOS SITIOS DE VENTA	NÚMERO
Los revendedores recogen el producto en la casa	6
En su propio puesto en Santo Domingo	3
Llevan el producto a los revendedores de Santo Domingo	2
Venta ambulante en la ciudad	1
Familiares llevan el producto a México	1
Llevan el producto a las tiendas del centro de la ciudad	1
No especificado	2

Por lo general, quien compra el producto para revenderlo a los turistas en los mercados o en las calles puede ganar un poco más de dinero. Tres de las mujeres entrevistadas son propietarias de puestos de venta en la plazuela de la iglesia de Santo Domingo, por los que pagan una cuota anual de alrededor de 200 pesos. En ocasiones, el mercado de las artesanías en San Cristóbal parece estar saturado, ya que la mercancía llega de las comunidades rurales y de las nuevas colonias. En la plazuela de Santo Domingo los precios siempre se regatean debido a que en los abundantes puestos hay productos muy similares. A pesar de que este es el principal sitio de venta de artesanías, no es el único, y se mencionó que algunos de los productos son llevados por los revendedores a otros lugares como Tuxtla Gutiérrez, Mérida, Cancún, la ciudad de México, e incluso al extranjero.

La mayor parte de la producción de artesanías se encuentra en las colonias del norte de la ciudad, principal pero no exclusivamente, entre las mujeres provenientes de San Juan Chamula. Entre las mujeres de Huixtán, al sur de la ciudad, la producción artesanal es menos frecuente y no está destinada al mercado de los turistas.

Los niños

La aceptación del trabajo infantil en las entrevistas siempre fue un asunto difícil de tratar. Sin embargo, los comentarios de las personas entrevistadas revelaron que el trabajo de los niños puede entrar en las siguientes categorías:

- Ayuda a la madre en la casa.
- Producción de artesanías.
- Actividades informales en las calles de la ciudad.
- Empleo formal, con horario fijo.

Aunque la ayuda en las labores del hogar no es una fuente directa de generación de ingresos, la actividad de los niños permite a otros miembros de la familia dedicarse al trabajo remunerado. El hecho de que los niños mayores cuiden de sus hermanos menores, da a la madre mayor libertad para dedicarse al hilado y tejido de la lana y para la venta de los productos. Los niños también ayudan a sus padres en el cuidado de los animales domésticos, en particular las aves del traspatio y las ovejas. Los borregos requieren de pastoreo prolongado, que es una actividad en la que se involucran los niños en las comunidades rurales como en las colonias peri-urbanas. De igual modo, los diversos 'mandados' corren a cargo de los niños y las niñas, al igual que el acarreo de agua y leña y algunas otras labores del hogar (limpiar y cocinar).

No es extraño que las niñas se dediquen a la producción de artesanías mientras estén en su casa, pero no los niños varones. Las hijas aprenden el complejo proceso textil desde pequeñas y ayudan a sus madres en estas actividades. Los productos básicos como pulseras y gorros de lana pueden ser elaborados por las niñas con una rapidez sorprendente. Las familias que tienen un puesto de artesanías en Santo Domingo, llevan también a las niñas para que ayuden en la venta (y la elaboración simultánea) de los productos.

El empleo informal en las calles incluye una amplia variedad de actividades, como:

- Lustre de calzado.
- Venta de productos artesanales.
- Venta de dulces y tabaco.
- Pedir limosna, o actuar a cambio de unas monedas.

Algunos de los padres entrevistados mencionaron que sus hijos salían a las calles a lustrar calzado, a razón de 2 ó 3 pesos la 'boleada', o por la cantidad que el cliente quisiera dar. Durante las entrevistas, los padres no querían admitir que sus hijos vendían artesanías en las calles, aunque no podría esperarse que lo hicieran abiertamente. Una madre explicó que su hijo no vendía en la vía pública porque la policía podría confiscar los artículos. Los padres tampoco aceptaban que sus hijos salían a las calles a pedir limosna, a actuar (pintados de payasos o como malabaristas en las esquinas), o a vender dulces y cigarros; sin embargo, al platicar con esos niños en la calle quedaba muy en claro que venían de familias de migrantes que vivían en la periferia de la ciudad.

En todos los casos encontrados, fueron los niños, y no las niñas, o que se involucraban en alguna forma de empleo formal. Sólo lo obtenían algunos niños, y era más bien la excepción que la regla. Algunos de lo niños varones terminan su educación formal al nivel de educación primaria, y luego buscan un empleo de tiempo completo, siendo aún menores de edad. Dos de los hijos menores de una persona entrevistada habían ido a Tuxtla Gutiérrez a trabajar en una fábrica de helados durante la semana, para regresar los sábados y domingos. En otros casos, los varones jóvenes trabajan como peones de albañil o como cargadores en el mercado. Los muchachos no siempre terminan su educación primaria, pero toman algún empleo, quizás a veces contra sus preferencias, con tal de ingresar más dinero a la unidad doméstica. Los dos hijos menores de uno de los entrevistados acababan de entrar a la escuela secundaria; uno estaba trabajando por las mañanas en el lustre de calzado, y el otro como personal de limpieza en un hotel.

Algunas familias reportaron que debido a la falta de dinero, no podrían mandar a los hijos a la escuela. A pesar de que los costos escolares directos son relativamente reducidos, gracias al sistema público de enseñanza obligatoria, siempre hay uniformes y útiles que necesitan ser

comprados. Además, la pérdida potencial de un ingreso ganado por los niños puede ser el factor que aleje a los niños de las escuelas. Cuando los niños pueden continuar su educación, pero de todas maneras tienen que realizar alguna actividad generadora de ingresos, pueden padecer de una sobrecarga de trabajo y no aprovechar el total beneficio de su educación.

En resumen, existen numerosas formas de generación de recursos económicos, y el papel del jefe de la familia migrante es importante, más no esencial. También se puede observar una clara definición entre los tipos de trabajo disponibles para los hombres y para las mujeres. Los niños también están involucrados desde una temprana edad en las diversas formas de generación de recursos económicos y de ayuda a sus padres.

Desde las etapas tempranas de su vida, los niños son predispuestos al trabajo masculino, y las niñas al que es propio de su género de conformidad con las costumbres de sus antepasados. Aunque existe una gran cantidad de factores que determinan el proceso de empleo al llegar las familias rurales a la ciudad, es posible, en particular para los jefes de familia, ir mejorando en las actividades que generan ingresos económicos. En términos generales, el ingreso generado debe considerarse que es para la unidad familiar en su conjunto, si bien proviene de una serie de fuentes distintas.

Análisis de la información

Un aspecto que en realidad sobresale de la interacción con las personas entrevistadas, es la diversidad de experiencias entre las familias. Algunas habían llegado a San Cristóbal a mediados de la década de 1970, y otras apenas unos meses atrás. Las familias e individuos salieron de sus comunidades de origen por una gran variedad de razones, y cualquier decisión fue el resultado de varios factores. Algunas familias fueron 'expulsadas' por su decisión de involucrarse en actividades pastorales con grupos protestantes, y todavía insisten en que su fe es de gran importancia. Otras personas llegaron en busca de trabajo, mejores condiciones de salud, o simplemente porque tenían muy poco en sus comunidades de origen.

Los entrevistados llegaron desde diferentes partes de la región de Los Altos, aunque todos tienen en común el tzotzil como lengua materna. Los migrantes también llegaron en diferentes etapas de su vida, algunos como niños, otros como adultos, y unos más ya de edad avanzada. Esto por su parte determina las experiencias y habilidades que trajeron consigo, y la manera y rapidez con que se adaptaron a la vida urbana o peri-urbana. Las nuevas colonias no son homogéneas, sino muy diversas, de tal manera que hay que considerar una amplia variedad de estrategias de vida y subsistencia; esto significa que no hay un modelo único.

Si consideramos el modelo de Diana Carney (1998) descrito en la estructura de análisis de los sistemas de vida rurales, debemos tomar en cuenta las principales instituciones y organizaciones involucradas en la formación y operación de estrategias para obtener una vivienda. La institución social más importante es la unidad familiar, que parece ser la base de la toma de decisiones y que opera como un conjunto. El papel de los parientes también es pieza clave para el acceso a un terreno, y en ocasiones comparten la propiedad en respuesta a las difíciles condiciones económicas. En el siguiente nivel institucional, la identidad étnica común (por ejemplo, ser de San Juan Chamula) establece otro vínculo social importante que no requiere de documentos, sino de la palabra y la confianza mutua. Tales vínculos pueden ser esenciales para encontrar una propiedad o para enterarse de la disponibilidad de tierras, y puede ser la base de la organización social específica que permite obtener un terreno para vivir.

La formación de organizaciones sociales para comprar o invadir una fracción grande de terreno, es importante entre los migrantes recién llegados a la ciudad. No sólo proporciona la manera para adquirir un lote (sin tener que pagar renta), sino que también determina la identidad y el carácter del nuevo asentamiento. Del mismo modo existen organizaciones externas e instituciones que se imponen en el proceso de obtención de tierras. Las iglesias protestantes, los gobiernos locales, estatales y federales (y sus agentes de protección ciudadana), los partidos políticos y el movimiento zapatista, han contribuido a moldear las estrategias de los migrantes en su meta de obtener un lugar para vivir en la ciudad.

Podemos definir que la necesidad básica de los migrantes es tener un lugar donde vivir, en términos de terreno y construcciones. La calidad de vida está entonces asociada al tipo y ubicación de la vivienda, y a la provisión de servicios esenciales (agua, electricidad, drenaje). Puede asumirse que esta necesidad es común para todos los recién llegados a la ciudad. Con esto en mente, se observaron diversas estrategias con miras a obtener, mantener y mejorar el cumplimiento de esta necesidad.

Existe la invasión de grandes fracciones de terreno y su división subsecuente en lotes particulares o a cargo del gobierno. Esto ha sido posible y es un fenómeno que sigue ocurriendo debido a la delicada situación política que vive la región, y que ha impedido que se dé solución a las invasiones originales sucedidas en 1994. Cuando existe dinero disponible y no se opta por la invasión de tierras, las familias migrantes entran al sector de la renta de viviendas, se inclinan por la compra directa de una propiedad, o bien utilizan otras estrategias como compartir una vivienda con amigos, parientes o hermanos de religión. Después de su arribo a la ciudad, es común que los migrantes cambien de locación y tipo de ocupación de la tierra varias veces en respuesta a la disponibilidad de dinero o tierras, o dependiendo de situaciones familiares.

Aunque no todos, muchos de los migrantes traen de sus comunidades los materiales para levantar una vivienda básica. Esta situación promueve la búsqueda de lotes de terreno sin construcciones pre-existentes. Aunado al menor costo de los lotes sin construir, lo anterior ha conducido a que los nuevos asentamientos se ubiquen en la periferia de la ciudad. Una vez que la casa básica ha sido levantada, incluso si la tierra no se posee legalmente, la familia puede tomar un riesgo calculado y comenzar el establecimiento de una construcción permanente. El reemplazo de la madera, la tierra y las láminas de cartón por el concreto, es un proceso lento y gradual que se desarrolla cuando se cuenta con recursos económicos después de haber cubierto las necesidades básicas de alimentación y vestido. Por lo general, es un proceso de auto-construcción que depende de las habilidades aprendidas en el trabajo en la industria de la construcción, y de la ayuda de los miembros de la familia como mano de obra.

Del mismo modo, la provisión de agua, drenaje y electricidad conlleva un proceso familiar en cuanto a mano de obra se refiere. El acceso a los servicios esenciales es un aspecto de organización y participación al nivel de la colonia más que de manera individual, si bien, en ausencia de acciones concretas por las autoridades de la colonia, las familias ponen en práctica sus propias iniciativas para hacerse de dichos servicios. Estas iniciativas pueden o no involucrar a las agencias públicas y paraestatales respectivas; la Comisión Federal de Electricidad siempre tiene que ver en el establecimiento legal del servicio de energía, lo que no siempre sucede en el caso del agua entubada.

Una revisión de las condiciones de vida de las 28 familias entrevistadas, revela que existe un considerable grado de pobreza e inseguridad en términos de la propiedad (tierra y construcciones). Una docena de las unidades familiares entrevistadas tiene una vivienda con piso de tierra y paredes de madera o lámina de cartón. Aquellas familias de las colonias 1 de Enero, Lázaro Cárdenas y 10 de Abril carecen de seguridad en la tenencia de la tierra, más allá de su propia presencia física en los asentamientos. A pesar de que han pasado más de 6 años desde las invasiones, no existe una regularización definitiva de la situación. Sin embargo, en dichas colonias se observa claramente el grado de mejoramiento de las viviendas.

En un proceso que ha tomado casi dos décadas, colonias como La Hormiga y El Cascajal han substituido las casetas originales de madera por otras de concreto, algunas de hasta 2 y 3 niveles. En todas las nuevas colonias se observa un proceso continuo de ampliación de los servicios esenciales, incluso en aquellas que se asientan en terrenos invadidos. También parece que las familias que han estado en la ciudad desde hace ya varios años han sido capaces de reducir el nivel de hacinamiento que padecieron en un principio, conforme los hijos que han conseguido empleo se casan y dejan el hogar paterno.

Reflexiones acerca de la propiedad

En cierta forma, las posibles alternativas con respecto a la propiedad de lotes o terrenos se ven restringidas por las connotaciones políti-

cas. En ocasiones, cuando la tierra es invadida, los líderes exigen al gobierno que les proporcionen terrenos en el área urbana o peri-urbana, o bien, que los apoye en la recuperación de las tierras que dejaron al ser expulsados de sus comunidades de origen. Estas cuestiones políticas tienen mayor envergadura, por lo que llevan más tiempo que la solución completa el asunto de las invasiones peri-urbanas. Sin embargo, existe un número limitado de alternativas que podrían recomendarse para facilitar las estrategias de subsistencia de los migrantes, con el objeto de mejorar sus condiciones de vida y la sostenibilidad de dichas condiciones.

Es necesario estandarizar la provisión de servicios esenciales a las nuevas colonias. Algunas viviendas continúan haciendo conexiones ilegales a las redes hidráulicas y de electricidad, mientras que los drenajes siguen siendo inapropiados. Existe la necesidad por mejorar las relaciones entre los representantes de las colonias y los dirigentes de las empresas paraestatales como el SAPAM y la CFE.

Sería conveniente promover y concretar los trámites para acreditar la propiedad legal de los terrenos con los documentos respectivos. Las familias obtendrían mucha seguridad al conseguir los papeles que demuestren la propiedad de los lotes que ocupan. Una tercera persona o institución con la sensibilidad necesaria, podría ayudar en las negociaciones entre los residentes de los sitios invadidos y los propietarios legales. Es poco probable que estas propiedades regresen al uso de suelo que tenían con anterioridad (por ejemplo: áreas de pastoreo), por lo que sería del interés de todas las partes que los procesos para hacer legal la ocupación se acelere y que se compense de manera adecuada a los dueños.

En general, se necesita una planeación del uso del suelo en todos los territorios peri-urbanos. En lo particular sería necesario un mayor control y monitoreo para que los sitios que no sean apropiados para la construcción residencial, pudieran llegar a venderse con ese objetivo. Los sitios que en la actualidad ya tienen construcciones, requerirán de inversión externa (tal vez estatal o municipal) para rectificar los problemas. Un ejemplo de lo anterior sería el trazado de canales de drenaje en la colonia Lagos de María Eugenia, para prevenir las inundaciones estacionales.

Podría ser de utilidad establecer un organismo civil que coordinara la ayuda durante la recepción de migrantes sin tierra a su llegada a la ciudad. Si se les proporciona información, se podrían erradicar los casos de rentas excesivas, de maltrato a las personas que ingresan al servicio doméstico, o de hacinamiento en el interior de los lotes. Sin embargo, cualquier organismo civil de esta naturaleza no deberá ir en menoscabo de las redes y estructuras sociales ya existentes que coadyuvan en la adquisición de lotes, como pueden ser las redes familiares y los grupos religiosos.

Considerando de nuevo el papel que juegan las instituciones y las organizaciones, se puede apreciar que también están involucradas en los aspectos de generación del ingreso. La familia es otra vez de suprema importancia, por ser la unidad que agrupa las ganancias de la unidad doméstica y que distribuye el gasto. Los hijos pueden aprender los oficios de sus padres, y las hijas de sus madres y abuelas. El hecho de que la familia sea de un mismo municipio también puede ser un factor de importancia para acceder al trabajo, como por ejemplo en el caso de las cuadrillas de peones en la construcción. En los asentamientos del norte de la ciudad se ha observado que existe una red informal de mujeres para producir y vender artesanías.

Hay otras instituciones que tienen cierta influencia sobre las estrategias, ya sea porque existen o porque se carece de ellas. Por lo general, la población indígena migrante no tiene acceso o no está acostumbrada a utilizar los servicios bancarios formales. Algunos residentes de las nuevas colonias trabajan como empleados en los negocios de la ciudad, lo que representa un patrón de trabajo a menudo más seguro y mejor remunerado. Finalmente, las escuelas juegan un papel importante; la asistencia de tiempo completo de los niños a la escuela disminuye su disponibilidad para participar en actividades generadoras de ingreso. Sin embargo, la educación formal representa una esperanza para los residentes jóvenes, para tener acceso a empleos mejor pagados.

La necesidad básica de la unidad doméstica es recibir los ingresos que le permitan cubrir los gastos de renta, alimento y vestido, y las cooperaciones requeridas en la colonia. Puede asumirse que esta necesidad es común para todas las personas que recién llegan a la ciudad, si bien el

nivel de ingreso requerido puede variar. Con esto en mente, algunas estrategias pueden servir para obtener, mantener o mejorar los ingresos que cubran dichas necesidades básicas. Además, algunas estrategias están orientadas a reducir la necesidad de dinero en efectivo.

La variedad de estrategias tiende a ser diferente para varones que para mujeres. Es más probable que los hombres adultos se involucren en trabajo asalariado de tiempo completo; aquellos que buscan empleo en la ciudad tienen a menudo ciertas habilidades para el trabajo manual en la construcción, las cuales pudieron haber sido aprendidas desde sus comunidades de origen. Esto les da acceso a la creciente industria de la construcción. Algunos otros ingresan a los talleres mecánicos, a las minas de material de construcción (arena, grava, etc.), o como choferes al servicio del transporte público y privado.

Algunos hombres que no tienen capacidad para ingresar al trabajo físico pesado en virtud de su edad o su salud, se ven forzados a trabajar sin ingresos garantizados. Muchos hombres adultos se dedican durante un tiempo a lustrar el calzado en la vía pública, ya sea en las calles o en las plazuelas, mientras que otros (y sus familias) continúan en los patrones de trabajo que iniciaron en sus comunidades de origen. De éstos últimos, unos siguen rentando parcelas en la "tierra caliente" donde cultivan maíz, mientras otros permanecen trabajando en las plantaciones de café. Estas últimas opciones parecen ser menos favorecidas en tiempos recientes, tal vez debido a la distancia o a la incertidumbre de generar ingresos, por lo que tienden a ser menos comunes. Algunos hombres son más emprendedores y deciden tomar riesgos al iniciar nuevos negocios o al desarrollar nuevas habilidades y oficios.

Un buen número de mujeres apoyan a sus familias por medio de su actividad en la producción de artesanías, especialmente aquellas ubicadas en las colonias del norte de la ciudad. Algunas de estas mujeres no cuentan con el apoyo de un hombre adulto que tenga trabajo. Existe una clara división entre las mujeres que ganan muy poco vendiendo algunos productos y aquellas (que a menudo están también involucradas en la producción) que se dedican a comprar los productos artesanales, obteniendo buenas ganancias al venderlos al turismo extranjero. Algunas mujeres tienen sus propias ovejas y ahorran una buena cantidad de dine-

ro al no tener que invertir en materia prima para su trabajo artesanal con lana.

Otras mujeres se dedican a trabajar en el servicio doméstico, ya sea como empleadas domésticas de planta, de entrada por salida en la limpieza de las viviendas, o bien recogiendo ropa a domicilio para lavarla. Cuando la mujer de la casa permanece en su vivienda, la mayor parte del tiempo le es posible atender un pequeño negocio. El dinero derivado de estos changarros es para ayudar con los gastos de la casa, y es manejado por las mujeres. Las mujeres también son responsables de los animales domésticos que existan en el traspatio. La crianza de un cerdo puede ser una fuente de ingresos cuando la mayor parte de la carne es vendida; otra forma de aprovechar este recurso animal es cuando se prepara la comida que se consume durante alguna de las celebraciones importantes de la familia. Las gallinas, patos y guajolotes ofrecen la posibilidad de producir y consumir huevo, lo que reduce los gastos destinados a la alimentación.

Es común que todos los miembros de la unidad familiar estén involucrados en alguna actividad generadora de ingresos, incluyendo a los más jóvenes. Los niños pueden colaborar vendiendo algunas cosas en la calle (dulces, cigarros, entre otros) o prestando algún servicio ambulante, como el lustre de calzado; en el caso de las niñas y las muchachas jóvenes, su contribución se asocia a la producción casera de artesanías sencillas como pulseras, muñecos y gorros de lana.

Como se ve, existen numerosas estrategias para la generación de ingresos; sin embargo, muchas familias no pueden ir más allá del empleo informal y mal pagado. La ausencia de un hombre adulto dentro de la unidad familiar puede constituirse en un factor de tensión, limitando a la familia a lo que la madre y los hijos pueden generar al tiempo de realizar todas sus otras actividades domésticas. Algunos niños no asisten a la escuela, y muchos apenas concluyen la educación primaria. Aquellos que sí van a la escuela pueden también tener una actividad productiva, que dependiendo del tipo de trabajo y de las horas requeridas para ello, se puede constituir en una experiencia en su propio beneficio (aprendiendo algún oficio), o en una carga pesada de trabajo.

Ninguna de las familias visitadas puede considerarse rica o pudiente, y más bien hay algunas sumamente pobres. Incluso los más exitosos no cuentan con un vehículo propio, ni tienen línea telefónica, y no tienen objetos de lujo dentro de sus viviendas, tales como televisores a color o video caseteras. Por el contrario, los más pobres tienen casas muy básicas sin agua entubada y sin drenaje, usan ropa vieja, y no tienen aparatos eléctricos, y mencionan que en ocasiones no hay dinero suficiente para comer bien. Sin embargo, se encontraron algunas que podrían llamarse historias exitosas, como el caso de familias que sufrían de malnutrición y falta de recursos económicos en sus comunidades de origen, y que ahora cuentan con su propio negocio y dinero para construir una casa razonablemente cómoda.

Reflexiones acerca de la generación de ingresos

Algunas de estas posibles formas de acercamiento a la problemática de la generación de recursos económicos, son las siguientes:

La provisión de préstamos o créditos accesibles (micro-créditos) podría ser una alternativa muy efectiva. Muchos de los entrevistados mencionaron diversas ideas para invertir, pero se ven restringidos por la falta de dinero. Las mujeres podrían invertir en animales de traspatio (gallinas, cerdos y ovejas) para reducir el costo de los alimentos y la materia prima textil, e incluso para vender los excedentes.

También existen oportunidades en el mercado de las artesanías, ya sea con ideas innovadoras en la producción artesanal o para reproducir artículos y productos que han probado su valor comercial. Igualmente existe la necesidad de expandir los límites del mercado, tal vez con apoyo de la mercadotecnia para alcanzar otras ciudades y estados.

Sería factible propiciar iniciativas de entrenamiento y capacitación para los hombres y las mujeres de las nuevas colonias. Esto serviría para apartarlos de aquellas actividades económicas con poco potencial para crecer y desarrollarse (como el lustre de calzado). La promoción de los esfuerzos de la educación para adultos también podría tener un impacto importante.

Procurar que todos los niños completaran al menos la educación primaria, buscando con imaginación los medios para hacer esto posible, entre ellos, otorgar a las escuelas apoyos económicos para las familias de menores recursos, para que minimicen los costos escolares.

Promoción a la salud. Sería indispensable asegurar que sean tratadas las enfermedades ocasionadas por el trabajo manual, y que las familias que recién llegan del medio rural estén bien informadas de los servicios asistenciales a que tienen derecho. Esto es particularmente importante si la persona que aporta de manera sustancial ingresos, no puede trabajar debido a enfermedad o incapacidad, pues la familia no tiene seguridad en los ingresos generados.

Comentarios finales

Aunque en los párrafos anteriores se han hecho algunas recomendaciones como alternativas para enfrentar la problemática de las colonias de migrantes en la periferia de San Cristóbal de Las Casas, es importante resaltar los logros de los esfuerzos independientes de quienes habitan dichas colonias. En general, las familias tienen éxito en conseguir un sitio para vivir y fuentes de generación de ingresos, al tiempo que cooperan y colaboran para hacerse de servicios esenciales en donde viven, y van mejorando de manera paulatina su calidad de vida. Cualquier alternativa debe ser sensible con respecto a no afectar las estrategias que ya existen y que han probado ser apropiadas a las necesidades de los nuevos colonos.

¿Qué tan permanentes son las nuevas colonias? Bueno, pareciera que están aquí para quedarse. Hasta el momento se desconoce si la invasión a la reserva ecológica de Moxviquil se establecerá en forma permanente, pero es virtualmente imposible que la tierra invadida en 1994 recupere su condición de área de bosque y pastoreo. Ya existe un desarrollo físico de las colonias y los habitantes muestran un estado de ánimo que favorece el asentamiento definitivo. De las personas entrevistadas la mayoría manifestó que no quiere regresar a sus comunidades de origen y que prefiere permanecer en la periferia de la ciudad.

¿Qué tan urbanas son las nuevas colonias? Aunque los asentamientos más recientes tienen una apariencia más rural por sus construcciones de madera, rebaños de ovejas y parcelas de maíz, en cuestión de unos pocos años las colonias toman un aire convencionalmente urbano con casas de concreto, calles pavimentadas y menor número de animales. Además, desde el momento de su arribo a la ciudad, los migrantes entran en contacto con las redes urbanas de compraventa, empleo, autoridades y provisión (legal o ilegal) de servicios esenciales.

El grado en que los migrantes y los nuevos asentamientos se integran a la ciudad es variado. En algunas colonias todavía se percibe un ambiente muy independiente, donde se habla tzotzil, se viste ropa tradicional de lana y existe una fuerte identidad, con autoridades de mentalidad independiente y con escuelas e iglesias propias. Sin embargo, se aprecia un grado inevitable de integración en el comercio, en la educación secundaria y media superior, en la búsqueda de empleo y en la necesidad de hablar español.

¿Qué tan exitosas son las estrategias de subsistencia? ¿Qué tan sostenibles son los sistemas de vida en la periferia de la ciudad? Por lo general, las estrategias son exitosas en proveer los satisfactores básicos de propiedad y generación de ingresos. Con el apoyo de la familia, de las amistades y de varias instituciones sociales, ha sido posible conseguir un sitio para vivir. Con la participación de todos los miembros de la familia ha sido posible ganar suficientes recursos económicos para sufragar los gastos de la unidad familia.

La evidencia demuestra, como lo sugiere Tacoli (1998), que una proporción significativa de unidades familiares, depende de la diversificación de las fuentes de ingreso y de la combinación de los recursos económicos derivados de fuentes agrícolas y no agrícolas. La sostenibilidad de la unidad familiar se puede ver amenazada por enfermedad o ausencia del hombre de la casa, y normalmente no existen ahorros en efectivo o seguridad en contra de tales eventos. Sin embargo, y por encima de todo, las familias de migrantes parecen ser capaces de mejorar sus estándares de vida en cuestiones de vivienda, ingresos disponibles y servicios esenciales, todo ello en grados variables, pero siempre mejorando sus condiciones.

Bibliografía

Angulo Barredo, Jorge
1994 "Población y migraciones campesino-indígenas de Los Altos de Chiapas" en *Anuario IEI*, Vol. IV, Instituto de Estudios Indígenas UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

1996 "Algunas consideraciones sobre cultura, economía y migración en Los Altos de Chiapas" en *Anuario IEI*, Vol. VI, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Betancourt, Darío
1997 *Bases regionales en la formación de comunas rurales-urbanas en San Cristóbal de Las Casas*, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, SCLC, Chiapas.

Calvo Sánchez, Angelino
1991 "Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas" en *Anuario CEI*, Vol. III, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, SCLC, Chiapas.

Carney, Diana
1998 "Implementing the sustainable rural livelihoods approach" en *Sustainable Rural Livelihoods*, Carney, D. (ed), Department for International Development, London, UK.

Collier, George
1975 *Fields of the Tzotzil. The ecological basis of tradition in Highland Chiapas.*

Fernández Liria, Carlos
1993 "Enfermedad, familia y costumbre en la periferia de San Cristóbal de Las Casas" en *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Gossen, Gary
1999 *Telling Mayan Tales. Tsotsil identities in modern México*, Routledge, New York and London.

Gutiérrez Gutiérrez, José Antonio
1996. *Infundios contra San Cristóbal de Las Casas.*

Hernández Castillo, Rosalva Aída
1993 "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas" en *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Malo Balboa, C.
1998 "La expansión física de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez" en *Memorias de la VIII Semana de la Investigación Científica*, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Melel Xojobal
2000 *Rumbo a la calle... El trabajo infantil, una estrategia de sobrevivencia.*

Pérez Enríquez, Isabel
1998 *El impacto de las migraciones y expulsiones indígenas de Chiapas*, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Robledo Hernández, Gabriela
1997 *Disidencia y Religión. Las expulsiones de San Juan Chamula*, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Ruiz Ortiz, Juana María
1996 "Los primeros pobladores de Nich'ix, la colonia La Hormiga" en *Anuario IEI*, Vol. VI, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Sullivan, Kathleen
1995 "Reestructuración rural-urbana entre los indígenas chamulas de Los Altos de Chiapas" en *La explosión de comunidades en Chiapas*, IWGIA.

Tacoli, Cecilia
1998 "Rural-urban linkages and sustainable rural livelihoods" en *Sustainable Rural Livelihoods*, Carney, D. (ed), Department for International Development, UK, London.

MIGRACIONES Y ASENTAMIENTOS DE POBLACIÓN INDÍGENA EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS. UN RECUENTO Y CARACTERIZACIÓN

*Jorge Ignacio Angulo Barredo**

Este artículo tiene como finalidad presentar y caracterizar los principales rasgos de organización en el proceso de ocupación del espacio urbano de San Cristóbal de Las Casas por población indígena. Para ello nos basamos principalmente en materiales de trabajo de campo y bibliográficos recogidos para el proyecto de investigación Organización social en espacios indígenas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Este trabajo se desarrolló bajo mi dirección a principios de 1997 y mediados de 1999, contando con un financiamiento del CONACyT.

Para efectos de este artículo, considero conveniente incluir una panorámica y consideraciones acerca del proceso histórico y características del fenómeno migratorio en la población indígena en Chiapas, particularmente de Los Altos. Esto podrá permitirnos concebir las dimensiones de importancia de la práctica migratoria en esta región, no sólo en cuanto su dinámica demográfica y sus aspectos de estrategias económicas sino también en cuanto la dimensión sobre su comportamiento y sus procesos socioculturales y su historia propia. En este sentido amplio, asumo como necesario entender como migración, también, a los procesos de traslado de población y fundación de pueblos, al proceso de creación gradual de nuevas aldeas, tanto en la jurisdicción propia municipal, en la propia región de origen, como extraregional.

Esto último, nos puede llevar a concepciones para asumir discusiones sobre los significados de tierra y territorio en los pueblos indígenas y

* Investigador del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

los sentidos de su comportamiento y organización demográfica. Por cuestiones de espacio y de momentos de reflexión, en este artículo no podré acercarme a tal asunto, sin embargo espero que los aspectos y sentidos de interpretación aquí trazados ayuden a esbozar e iniciar la discusión de este tema que considero sumamente importante para los intentos de entender, en parte, los procesos actuales y las perspectivas de los pueblos indígenas en Chiapas.

Migraciones indígenas en Chiapas y poblamiento en San Cristóbal de Las Casas

Para empezar, creo necesario realizar un amplio vistazo histórico y de caracterización general de las migraciones indígenas en Chiapas. Regularmente priva la tendencia a estudiar estos fenómenos en coyuntura, bajo una óptica en el proceso y objeto inmediato prácticamente en sí mismos, con una mínima aplicación contextual y valoración del problema en sus diferentes dimensiones. De este modo, suelen prevalecer ideas, y manejo de los problemas, como que las migraciones indígenas en el estado se centran en las que empezaron desde 1974, con las primeras expulsiones masivas de comunidades de Los Altos, o en el mejor de los casos, con las migraciones de indígenas de Los Altos a la Selva Lacandona o las migraciones laborales hacia el Soconusco.

Podemos aquí hacer una síntesis de los momentos y características más significativas que configuran los procesos migratorios de los indígenas chiapanecos. Es importante partir de los éxodos de la comunidad Chamula del último tercio del siglo XIX y principios del siglo XX, que fundaron San Juan del Bosque y Rincón Chamula en la periferia de la región que conocemos como Altos (asentamiento original de los tsotsiles), las distintas e intermitentes corrientes hacia el Soconusco y los Valles centrales, y las migraciones de trabajo como jornaleros acasillados en el norte. Producto de la dinámica de la naciente economía de plantaciones para exportación y de la expansión ganaderas, las últimas, y de las gue-

rras de 1867 y 1911 las primeras señaladas.[1] En esos momentos, la ciudad de San Cristóbal era un ámbito y una referencia familiar para la población de las comunidades indígenas, sobre todo por las relaciones de trabajo con las Labores,[2] las relaciones domésticas con los patrones y las relaciones del mercado regional.

Las migraciones al Soconusco, estacionales sobre todo, se intensificaron a lo largo de la primera mitad del siglo XX.[3] Se caracterizaban por dos tendencias de comportamiento migratorio, principalmente por ser de estancias temporales, estacionales, con retornos regulares a la comunidad de origen y, secundariamente, por instalaciones permanentes, en el mismo centro de trabajo o asentándose (preferentemente en grupos de la misma comunidad indígena de origen) en lugares de la misma región de las fincas.[4] A este proceso se le agrega el contexto y las secuelas en Chiapas de la política agraria de la revolución mexicana.[5] En Los Altos el reparto agrario significó un arreglo parcial en cuanto la necesidad y demanda de tierras de los indígenas de esta región. El alto crecimiento demográfico, entre otros factores, saturó pronto la oferta de tierras. Las corrientes laborales al Soconusco y la renta de tierras en los Valles Centrales no se detuvieron; de igual manera hubo grupos que aprovecharon el reparto por otras regiones, como la Frailesca, y se instalaron y fundaron nuevas comunidades y unidades agrarias.

Seguido al proceso anterior descrito, se desarrolló otro éxodo significativo, tanto en volumen como en su propia complejidad y consecuencias sociales: las migraciones de Los Altos (e igual del norte) hacia las

[1] Gary Gossen, Una diáspora maya moderna: desplazamiento y persistencia cultural de San Juan Chamula, Chiapas, en *MESOAMÉRICA* 5, Antigua, CIRMA, Guatemala, 1983, pp. 253-277.

[2] Denominación que se les daba a las fincas y haciendas establecidas en los alrededores de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Ver, entre otros: Pedrero Nieto, Gloria, "Las haciendas y los ranchos sancristobalences del siglo XIX. Estudio histórico", en *San Cristóbal y sus alrededores*, Secretaría de Cultura y Recreación, Gobierno del Estado de Chiapas, 2 tomos, Tuxtla Gutiérrez, 1984, pp. 97-139.

[3] El proceso en este periodo se puede considerar como emblemático para las relaciones socioeconómicas culturales de la región. Al respecto, entre otros, véase a Ricardo Pozas, "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, XII, 1952, pp. 31-48.

[4] Véanse, entre otros, G. Gossen, *op.cit.*, p. 257; y Jorge Angulo, "Algunas consideraciones sobre cultura, economía y migración", *Anuario de Estudios Indígenas* VI, IEI-UNACH, 1997, pp. 166.

[5] Al respecto, ver Ma. Eugenia Reyes, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, CIMECH-UNAM, 1992; Daniel Villafuerte, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, México, UNICACH, Plaza y Valdez, 1999; y Ana Ma. Salazar, "El papel del ejido en el proceso de integración de la población indígena en Chiapas", ponencia presentada en la XV mesa redonda de la sociedad mexicana de antropología, Guanajuato, 1977, entre otros.

tierras tropicales de la Selva Lacandona. Esta ocupación, plagada de irregularidades y desatinos en materia agraria (en el marco de la política nacional de colonización de zonas tropicales), tuvo como contraparte un proceso regularmente organizado de creación y organización social de los nuevos asentamientos por parte de los campesinos indígenas migrantes de Los Altos.[6] Entre otras características, en los patrones de ocupación del espacio y organización doméstica y social, el proceso mostró un penoso pero al fin persistente recorrido de adaptación al medio y reelaboración sociocultural, no pocas de las aldeas fundadas tendieron a constituirse de manera dominante con pobladores de su propia comunidad o municipio de origen, o cuando menos de su propia lengua.[7]

Lo que se podría denominar como el momento o dimensión moderna de las migraciones indígenas en Chiapas comienza en la primera parte de la década de los setenta; producto, sin embargo, de una combinación de condicionantes, de cambios sociales y políticos sobre todo, que se generan desde principios de los cincuenta. De ahí se configuran nuevas relaciones con la ciudad de San Cristóbal y, en general, con los espacios políticos y territoriales del estado; también empiezan a aparecer nuevos territorios y regiones (extraestatales) en el horizonte de la población indígena tsotsil y tseltal, principalmente.

Las causas y condiciones de las expulsiones de indígenas de comunidades de Los Altos en los setenta, por lo menos las expulsiones de Chamula (erróneamente identificadas por lo general como expulsiones propiamente religiosas), creo que ya han sido suficientemente documentadas, y caracterizadas en algunos esforzados estudios y acercamientos en los análisis.[8] Aquí más bien nos interesa destacar el hecho de que por primera vez en toda la historia de las expulsiones por conflictos, y de las corrientes migratorias en general de los indígenas de Los Altos, un desti-

[6] Ver, R. Lobato, *Qu´ixin Qu´inal La colonización tzeltal en la selva lacandona*, tesis de maestría ENAH-INAH, 1979; A. Calvo, *et. al.*, *Voces de la historia: Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam*, San Cristóbal de Las Casas, DESMI, UNACH, 1989; y Ascencio y Leyva, "Los municipios de la selva chiapaneca, colonización y dinámica agropecuaria", en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1992, pp. 176-242.

[7] Ver, A. Calvo, *et. al, op. cit.*

[8] Ver, G. Robledo, *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1997; y M.I. Pérez Enríquez, *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas, Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, México, ed. Claves Latinoamericanas, 1994.

no principal haya sido la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y una tendencia y modalidad significativa haya sido el de asentarse de modo permanente, formando por primera ocasión comunidades urbanas propias en esta ciudad.[9] Igualmente, en cuanto tipo de tendencias migratorias, en este periodo nos encontramos, por primera vez, también en modo importante y significativo, corrientes que migran hacia afuera del estado y hasta fuera del país.[10]

En esta recomposición de las tendencias y comportamientos migratorios durante este periodo, destaca el ya casi consumado abandono de las corrientes hacia las fincas del Soconusco. Por lo menos, ya no son las migraciones con las características sociales y numéricas de años anteriores. Aparecen, en cambio, otras nuevas corrientes de ocupación, tanto colectivas como dispersas, hacia casi todas las regiones del estado. Sin embargo, en ninguna otra ciudad de Chiapas se han dado procesos de asentamientos urbanos como en el caso de la ocupación indígena en San Cristóbal de Las Casas.

De este modo, en resumen, encontramos en las prácticas migratorias contemporáneas una ampliación y versatilidad de tipos de migración, rebasando de modo significativo la anteriormente dominante tendencia rural-rural y el carácter, casi, exclusivamente interno-estatal. Esta última característica tiene en sí un significado relevante y peculiar para el caso de Chiapas, valga una comparación con las tendencias migratorias de otras poblaciones indígenas del país: a partir de la década de los cincuenta la práctica migratoria de los pueblos indígenas más numerosos del país se orientó preferentemente hacia las grandes ciudades, las ricas regiones de agricultura empresarial, principalmente del noroeste, y hacia los Estados Unidos. Este fenómeno, igual, ampliamente conocido y documentado,[11] contrasta notoriamente con las tendencias migratorias de los indígenas chiapanecos.

---

[9] Es de destacar que uno de los primeros estudiosos de estos procesos, y quien concibió inicialmente esta noción de comunas indígenas urbanas para el caso de San Cristóbal, no es un antropólogo sino un economista: Darío Betancourt, *Bases regionales en la formación de comunas indígenas urbanas en San Cristóbal de Las Casas*, Tuxtla Gutiérrez, UNACH, 1997.

[10] J. Angulo, "Población y migraciones campesino-indígenas en Los Altos de Chiapas", Actas de Varsovia, tomo 17, Facultad de Geografía y Estudios Regionales, Universidad de Varsovia, 1995, pp. 177-189.

[11] Para un panorama general, histórico y actual, ver: M. A. Rubio, S. Millán y J. Gutiérrez, *La migración indígena en México*, INI, PNUD, serie migración indígena, 2000.

Mientras los zapotecas y mixtecos desarrollaban prácticas cada vez más organizadas y complejas en sus procesos de emigración y organización en sus destinos, dominando las modalidades migratorias hacia fuera, de carácter permanente, y estacional como jornaleros agrícolas, los tsotsiles y tseltales de Chiapas, durante ese mismo periodo y condiciones del país, se mantenían con sus prácticas migratorias internas y estacionales, con una muy fuerte vinculación orgánica con sus regiones y comunidades de origen.[12] Fue entonces, hasta bien entrados los setenta, curiosamente cuando en el país ya se agotaban las condiciones socioeconómicas y políticas que dieron origen a los enormes flujos de población del campo a la ciudad, que hicieron crecer grandes ciudades, cuando en el Estado de Chiapas la población indígena empezaba a cambiar, ampliar, mejor dicho, sus patrones y horizontes migratorios.[13]

Entonces, por vez primera, en lo que podemos llamar periodo moderno de las migraciones indígenas de Los Altos, se ocupa la ciudad de San Cristóbal de Las Casas con asentamientos de población indígena. Generalmente se señala el inicio de este proceso, como ya se ha señalado, a partir de las primeras grandes expulsiones de comunidades chamulas en 1974, sin embargo hay que anotar que este trayecto no fue de efectos inmediatos y de forma lineal, transcurrieron varios años, dentro de un

[12] De acuerdo a exámenes de estos periodos en estudios anteriores, que contemplaban inclusive los comportamientos hasta 1997, encontramos un notorio predominio de los patrones de migración estacional dentro de la variedad de tendencias de destino practicadas: de ello observamos toda una variedad de motivos y formas de articulación permanente y personal con la propia comunidad de origen, desde la vinculación a la producción de la parcela personal o familiar, inclusive bajo la forma de renta temporal, la participación en el esquema de organización comunitaria, hasta la participación en el ceremonial comunitario y familiar. Ver J. Angulo, *op. Cit.*, 1997, pp. 161-177.

[13] Hay que definir y asumir, sin embargo, que la estructura chiapaneca guarda sus diferencias y tonos, como el sureste en general, con el resto del país. Por un lado, el esquema de fincas de cultivos para exportación y los sistemas de acaparamiento de tierras, sobre todo las de calidad, prevalecieron por un periodo bastante laxo a cambio de una prácticamente nula economía industrial. En estas condiciones la mano de obra indígena continuó, a través de toda una variedad de mecanismos y modalidades, siendo un pilar de este sistema. Pero, junto con ello, la población indígena, igual, desarrollaba complejos mecanismos, a partir de la organización familiar y de la comunidad, que le permitían su subsistencia y su reproducción sociocultural. Por ejemplo las corrientes migratorias regionales, hacia medios urbanos del sureste (ciudades de desarrollo petrolero o turísticas), manejadas de manera temporal, con arreglo a retornos de estancias más o menos largas en sus propias comunidades, con oportunidad de participar personalmente en algunas actividades de la milpa o el café, y en buena parte de la vida ritual de la familia y de la comunidad.

intenso forcejeo sociopolítico, en los que gradualmente fueron apareciendo, casi siempre bajo hechos consumados, estas colonias.[14]

Organización social y dinámica socioecónomica de la población indígena urbana

De las cerca de treinta colonias que se encuentran establecidas actualmente, podemos clasificarlas de acuerdo a dos momentos y contextos: uno, el proceso de ocupación relacionado con las expulsiones a partir de 1974, y el segundo, a principios de 1994, relacionado con el levantamiento armado zapatista en enero de ese año. La mayoría, unas tres cuartas partes, pertenecen a la primera categoría y el resto a la segunda. A reserva de especificar más adelante, podemos anotar como características y rasgos relevantes de estas ocupaciones, la ubicación geográfica de los terrenos y el tipo de suelo urbano ocupados, el tipo de organización como estrategia para los procesos de gestión y negociación, y el tipo de estrategias de inserción de esta población en la economía de la ciudad.

Todas las colonias están establecidas alrededor del periférico de la ciudad, y el noventa por ciento se encuentra en el norte, a todo lo largo del trayecto de oriente a poniente. Con algunas excepciones, la mayoría de estos terrenos eran bosques de pino y encino, en los cerros, y antiguos potreros, en las zonas bajas adyacentes, casi permanentemente inundables. Sus propietarios eran, generalmente, de los llamados coletos de San Cristóbal. Esta zona es vecina inmediata del municipio de Chamula y está surcada por una variedad de caminos que conectan con comunidades tradicionales de ese municipio indígena. Igualmente, la ubicación de esta zona es cercana a antiguos barrios coloniales indios de la ciudad (del

[14] Ver, INAREMAC, *Indígenas urbanos: el nuevo cinturón de miseria en San Cristóbal de Las Casas*, San Cristóbal de Las Casas, mimeo, 1982; D. Betancourt, *op. cit.*; A. Calvo, "Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Casas", *Anuario CEI III*, CEI-UNACH, 1991; J. Ruiz Ortiz "Los primeros pobladores de Nich´ix, la colonia La Hormiga", en *Anuario de Estudios Indígenas VI*, IEI-UNACH, 1997 y G. Robledo *Betania y Nuevo Zinacantán. La recomposición de dos comunidades tzotziles de Los Altos de Teopisca*, tesis de maestría, ENAH, México, 1998.

barrio de Cuxtitali al barrio de Tlaxcala)[15] y directamente conectada al principal mercado de la ciudad[16] y la zona centro.

Al igual que en las primeras colonias, en las fundadas en el 94 el patrón recurrente en los procesos de ocupación-invasión, es la presencia de alguna organización, o líder moral indígena, encabezando el movimiento y las posteriores gestiones.[17] Independientemente de alguna fractura y cambios con respecto a las organizaciones representativas de las colonias en el transcurso de la ocupación y las gestiones, estas colonias siempre permanecen organizadas al interior, manteniendo cuando menos activas su asamblea general y comisiones para acciones específicas. En el caso de los primeros asentamientos siempre fueron abanderados bajo el argumento político de justicia para los pueblos indígenas expulsados y libertad de religión en donde se asentaran, como común denominador (pues no todos los ocupantes y aspirantes tenían necesariamente esa condición). En las colonias surgidas a partir del 94 la bandera fue la recuperación de tierras (inclusive urbanas) como parte de las demandas y reivindicaciones del movimiento zapatista. Si las primeras organizaciones, de los primeros asentamientos, se autoproclamaban y propagandeaban, de modo enfático, como ajenas a la política o algún interés o movimiento político, las segundas si ostentaban sus orientaciones y fines políticos, más precisamente, al menos en un principio del proceso, dentro del marco del movimiento zapatista.

[15] Estos barrios, que originalmente fueron asentamientos destinados a los indios aliados en la conquista, eran los barrios receptores de los indios que llegaban a comerciar o trabajar por temporadas a la ciudad, o trabajar en las Labores de la periferia y luego se quedaban a residir con sus familias. Igual fueron los lugares donde se avecindaban inicialmente los expulsados y los migrantes, en general, recién llegados. Ver A. Aubry, *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental. 1528-1590*, San Cristóbal de Las Casas, 1991; y J. Paniagua, *Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas*, tesis de maestría en antropología social, UNACH, 2001.

[16] El mercado Castillo Tielemans hasta mediados los años sesenta se ubicaba en el barrio eminentemente mestizo, o coleto, de La Merced. Instalado desde esas fechas en el norte de la ciudad, a unos trescientos metros del periférico y en línea recta también a unos 800 metros del parque central, regularmente había estado dominado por comerciantes no indígenas de la ciudad. Desde las primeras expulsiones, gradual y lentamente, comerciantes indígenas fueron ocupando alguna área aledaña hasta que en 1994 irrumpieron apropiándose de la mayoría de los locales externos y expandiendo al mercado en un área 300% mayor a la original.

[17] Para un panorama general del proceso, ver G. Robledo, *op. cit.*; para los primeros procesos de formación de estas organizaciones y su papel, ver G. Morquecho, *Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas ORIACH*, tesis de licenciatura en antropología social, UNACH, 1992.

Las formas de supervivencia e inserción en la economía del medio urbano presentan diferencias en los dos momentos de ocupación señalados. En las primeras colonias la incorporación al mercado laboral se realizaba, al menos en un principio, de manera más bien individual. Destacan, en este momento, las actividades de servicio personal doméstico, albañilería, servicios en comercios y el sector turístico, así como la venta ambulante o semiestablecida de artesanías, además de la confección de algunos de estos últimos productos, y el comercio ambulante en general. Conservan, en muchos casos, la actividad relacionada al campo, principalmente por medio de renta de tierras en municipios cercanos a San Cristóbal y en la depresión central, y migran como jornaleros a regiones agrícolas; igualmente empieza a adquirir importancia la práctica migratoria hacia ciudades de la región sureste.

En la coyuntura del movimiento del 94, por su parte, la gama y dinámica de las actividades de los migrantes mostró un sensible aumento y diversificación, en particular con actividades ligadas a la dinámica de la ciudad de San Cristóbal y del comercio regional. En estos momentos, las formas de inserción se cobijaban a partir de las propias organizaciones que los representaban aprovechando la coyuntura y los procesos políticos del momento. De este modo se formaban (informal o extraoficialmente) una especie de secciones o subsecciones por actividad dentro de las organizaciones, principalmente las actividades que requerían de alguna figura colectiva como respaldo para trámites y gestiones de permisos para desarrollarlas (que en la práctica se traducía en respaldo político para realizar determinada actividad, aun cuando no se cubrieran satisfactoriamente los requisitos oficiales). Así se formaron importantes grupos de servicio de transporte público, taxis urbanos, combis y microbuses de servicio urbano y regional, de locatarios del mercado Castillo Tielemans (posteriormente fundadores del Mercado Popular del Sur –MERPOSUR–),[18] productores y comerciantes de artesanías (principal-

[18] En su acelerado crecimiento por la ocupación indígena se llegó a invadir toda el área de calles aledañas al mercado, incluyendo terrenos destinados a usos residenciales de habitantes sancristobalenses no indígenas, esto causó serios conflictos, inclusive de tipo interétnico con tintes racistas. Bajo forzadas negociaciones, mediando un gobierno municipal nada proclive a los indígenas y sus organizaciones, los comerciantes indígenas aceptaron abandonar parcialmente el Castillo Tielemans y trasladarse a un nuevo mercado destinado para ellos al sur de la ciudad, denominado Merposur, mismo que se ha desarrollado a la fecha con una gran dinámica.

mente vinculados al tianguis de las plazuelas de Santo Domingo y Caridad en San Cristóbal y al mercado regional del medio turístico del Sureste),[19] hasta vendedores ambulantes de golosinas, principalmente de elotes, paletas, dulces y cigarros, entre otros.

El caso de los servicios de transporte, principalmente el de los taxis urbanos, y el de los mercados públicos han sido por demás emblemáticos en el proceso de inserción de la población indígena en la vida económica reciente de San Cristóbal. Su repercusión ha sido importante, no sólo en la propia dinámica de estos servicios para la ciudad, sino por su propio significado de lucha política y por su impacto en las relaciones sociales e interétnicas con respecto a diversos grupos de pobladores propios de San Cristóbal (los grupos de poder económico y social, los autodenominados "auténticos coletos", en particular).

Al mismo tiempo, se observa que estos grupos económicos indígenas han dinamizado el esquema del comercio, por el movimiento de pobladores y mano de obra en general, a nivel regional de Los Altos, teniendo como eje geográfico y referencia de operaciones la propia ciudad coleta. Cerca del 80% del transporte regional está en sus manos, e igual porcentaje, como mínimo, el manejo del comercio de productos del campo (incluyendo productos forestales como madera no regularizada, carbón, entre otros). Por otra parte, en la ciudad representan ya entre un 40 y un 50% de la oferta del servicio de taxis, oficiales o tolerados. En lo general la dinámica es amplia, intensa, e incluyente, pues no importa si se trata de población de expulsados, de credo alguno en particular o pertenencia a alguna organización o filiación política; sin embargo, en lo particular se observan las adscripciones, pertenencias y dinámicas, lealtades y ritmos propios de las organizaciones y grupos.

Ver. M. Sánchez Flores, "De la ciudad real a la ciudad escaparate", *Chiapas: una modernidad inconclusa*, Diana Guillén, coordinadora, México, Instituto Mora, 1995, pp. 114-148; para el desarrollo de las organizaciones indígenas en su inserción en la economía de la ciudad, y especialmente el desarrollo de la economía informal, ver, M. A. Sánchez Gómez, *La economía informal de la población indígena y sus formas de organización social en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, tesis de licenciatura en economía, UNACH. 2001.

Organización y uso del espacio

En el poblamiento de estas colonias, en particular las fundadas en 1994, es de observar que un número importante de colonos o invasores en su momento, no procedían del campo, sino de la misma ciudad, indígenas avecindados en las mismas colonias antiguas y que no habían tenido oportunidad de adquirir propiedades en ellas, avecindados, de manera dispersa, temporalmente en casas rentadas en algunos barrios como Tlaxcala, y sobre todo en colonias recientes del sur de población mayoritariamente mestiza pobre.[20] Inclusive en un principio muchos de estos invasores eran mestizos pobres, provenientes tanto de San Cristóbal como de otras regiones.[21]

Como en el apartado anterior señalábamos, con respecto a los asentamientos nuevos del 94, las invasiones se dieron lidereadas y coordinadas por organizaciones sociales ya existentes, en esos momentos reformuladas y ligadas a su vez bajo fórmulas de organizaciones políticas indígenas amplias, formadas e insertas en la dinámica del movimiento del 94, como la CEOIC (Consejo Estatal de Organizaciones Indígenas y Campesinas) y sus diversas variantes posteriores. Una de estas organizaciones coaligadas era la SCOPNUR (Sociedad Cooperativa Pro-mejoramiento de Nuestra Raza), esta organización jefaturó las invasiones a cuatro predios urbanos y a seis predios rurales (del municipio de San Cristóbal de Las Casas).

El SCOPNUR es una organización formada en 1988 bajo tensas relaciones políticas durante el gobierno de Patrocinio González-Blanco Garrido, producidas por las políticas de éste último por el control de la

[20] Aún lidereadas y coordinadas por organizaciones formales, se desarrollaron inicialmente formas de acaparamiento por personas ya asentadas y propietarias en otras colonias populares, así como la intervención de intermediarios políticos que se asumieron representantes de grupos populares que demandaban terreno y vivienda propia. Asimismo, buena parte de estos demandantes de vivienda eran mestizos pobres, sin propiedad, provenientes de diversas colonias y barrios de la ciudad.

[21] De acuerdo a un seguimiento censal que llevamos en dos colonias, en un primer momento de las invasiones y formación de las colonias había un número importante de colonos mestizos, un 25% del total, aproximadamente, sin embargo, cuatro años después (para 1998) no residían más del 5%. De acuerdo a entrevistas y observaciones, fueron saliéndose por problemas de coexistencia vecinal y por la organización comunitaria, o simplemente porque conseguían un terreno en colonias nuevas no predominantemente indígenas ya establecidas y regularizadas, y que al mudarse vendían o rentaban sus derechos del lote abandonado.

explotación maderera. Propiamente dicho, el SCOPNUR nació como una organización rural indígena con fines y demandas particularmente relacionadas al uso y aprovechamiento de los bosques de la región de Los Altos, así como su comercialización. En el tránsito de las negociaciones asumidas con el gobierno del estado, bajo el señalado contexto de las políticas sobre la explotación maderera, el SCOPNUR se constituyó como una organización con fines ecológicos, de desarrollo socioeconómico de las comunidades indígenas y de defensa de la cultura de éstas. Su base principal la formaban comunidades de la región Altos, algunas vecinas de San Cristóbal de Las Casas.[22] Bajo las demandas zapatistas de tierra, el SCOPNUR se unió a la tendencia de la CEOIC que promovió las invasiones, tanto a predios rurales como urbanos.

Consumadas las invasiones a predios urbanos, entre febrero y abril del 94, se procedió a constituir la organización interna de ocupación para formar cada colonia. Entonces, los criterios del reparto y tamaño de los lotes por familia, la asignación de espacios públicos y de servicios y las acciones para proveerse, aún provisionalmente, de servicios públicos, estuvieron a cargo por un sistema interno de cada colonia, formado básicamente por una asamblea general, un comité directivo y comisiones para aspectos y tareas específicas; sin embargo, las políticas y las negociaciones con las autoridades gubernamentales eran marcadas por el SCOPNUR.[23]

El tamaño de cada una de estas colonias no era demasiado diferente, en lo general, aun en sus inicios, al tamaño de las primeras colonias indígenas de la ciudad. En particular la colonia Primero de Enero, al primer año de su fundación, ya contaba con más de doscientas familias. Los

[22] Los líderes del SCOPNUR, y de acuerdo a sus actas constitutivas, asumen no haber nacido como una organización con finalidades políticas: más bien se ubican dentro de la línea de organizaciones que se orientaban hacia el desarrollo campesino por la vía de la producción y la gestión de equipamiento y servicios para el mejoramiento del nivel de vida. Sin embargo, admiten que en la coyuntura del 94 decidieron la vía política y social, en particular con las actividades de invasión de tierras, sumándose como simpatizantes al entorno del movimiento zapatista, en particular a la política del entonces CEOIC.

[23] Una de las primeras tareas de la organización y los colonos fue el bautizo de la colonia, la nomenclatura de las calles y la numeración de los lotes y viviendas. Es elocuente, por demás el nombre de la colonia y los nombres de las calles: calle comandanta Ramona, calle subcomandante Marcos, calle Elorriaga, calle Obispo Samuel Ruiz, etcétera. Sin embargo en aras de las negociaciones, en aras de la regularización por parte de las autoridades, y tras no poca resistencia, acabaron cambiando la nomenclatura por nombres de flores y elementos naturales.

lotes para fines domésticos tenían una medida regular de 20 por 20 metros lineales, el trazo general marcado por manzanas de unos diez lotes, cinco por lado, y el tamaño de las calles quedó en tramos de 100 metros de largo por 12 metros de ancho. Igual, se destinaron espacios para servicios públicos, escuelas, parques, casa de asambleas y la cárcel comunitaria.[24]

Por lo regular, en la distribución de los lotes privó una tendencia a compactarse en secciones por municipios y comunidades de origen. Por ejemplo, en el caso de la Primero de Enero, desde sus orígenes se destinó la sección sur, marcada por el paso de un arroyo, a los pobladores de origen del municipio de San Juan Chamula, parte de la sección norte, noreste a colonos originarios de Tenejapa y, en un menor número, de Chenalhó, y la sección noroeste para pobladores de diversos orígenes, incluyendo ladinos. Sin embargo, en la composición de la estructura de autoridades, en primera instancia, no predominan cuotas o diferenciaciones por etnias, lenguas o lugares de origen.[25]

El uso doméstico de los espacios, tanto en las antiguas colonias como las del 94, mantienen patrones semejantes. La mayoría de los lotes destinan un 25% para las instalaciones de la residencia doméstica y un 75% aproximadamente, para otros usos, principalmente para cultivos y crías de solar.[26] Algunas familias mantienen la cría de borregos y el cultivo de

[24] Pasado el primer momento de la invasión, y resistiendo los intentos de desalojo por parte de las autoridades, los colonos realizaron los deslindes y asignaciones, dejando un trazo regularmente simétrico y ordenado. A diferencia de las primeras colonias indígenas, las de esta etapa, particularmente la Primero de Enero, pudieron planear, trazar y delimitar mejor sus diversos espacios; pero un rasgo en común con las primeras era la existencia primordial de una edificación con funciones de cárcel.

[25] Hemos señalado ya el notorio descenso en el número de los residentes no indígenas, sin embargo, formalmente, y sobre todo en los primeros momentos, la organización general contemplaba la participación comunitaria sin precisiones o acotaciones sobre pertenencia étnica. Inclusive muchos residentes mestizos inicialmente tuvieron una notoria participación en la organización comunitaria y en el proceso de las gestiones, sobre todo por el dominio del español y porque eran de los pocos que sabían leer y escribir.

[26] Tanto en las colonias antiguas como en las del 94 las formas y técnicas de construcción han ido cambiando conforme se cumplen las condiciones de regularización, mejorando con el tiempo por las condiciones económicas de las familias residentes. En el primer tiempo de la invasión los lotes fueron ocupados por chozas provisionales, de material plástico, luego éstas fueron sustituidas por construcciones de madera con estructura y distribución de espacios semejantes a las usadas en el medio rural de Los Altos, finalmente, de acuerdo a los ingresos de las familias, se construye con materiales imperecederos. En las antiguas colonias más del 50% de las casas habitación ya se encuentran en estas últimas condiciones, algunas cuentan hasta con dos o tres niveles y entre 100 y 200 m² de construcción.

maíz en sus solares.[27] De igual forma es común la elaboración de artesanías, sobre todo textiles, tejidos y bordados, en la estancia familiar o a las afueras de la casa.

Todas las colonias ya cuentan con escuela propia, preescolar y primaria, y en dos colonias se encuentran establecidas escuelas secundarias. Un rasgo común en el proceso de fundación y ocupación de las colonias es la tendencia a crear la escuela en corto plazo, mediante la Comisión de Educación, e iniciar las gestiones y recursos para su registro oficial y financiamiento, y mientras se conseguían los recursos oficiales, se recurría a donativos de particulares externos u organizaciones civiles para la construcción provisional del edificio y contratación, también provisional, de los primeros maestros; con frecuencia maestros del sistema de educación indígena, pertenecientes a escuelas de comunidades rurales cercanas, o colonias ya establecidas, quienes se brindan como voluntarios temporales para dar clases y apoyar en las gestiones. De acuerdo a censos escolares conocidos en los Comités de Educación de algunas colonias (más algunos muestreos aplicados), se observa que asiste a la escuela cerca de un 80% del total de la población infantil en edad de educación básica (excepto la secundaria).[28]

Finalmente, en la actualidad, prácticamente todas las colonias se encuentran ya regularizadas en cuanto suelo y servicios públicos.[29] Sin embargo, entre otros costos de los arreglos en el proceso, han habido rupturas en los liderazgos o ajustes voluntarios, sobre todo en cuanto organización representativa con el exterior, y ajustes, aunque menores en la mayoría de los casos, en la organización y funcionalidad de la estructura interna. Las colonias han tenido que aceptar la creación de la

[27] La práctica de la cría de borregos se da, en mayor o en menor medida, en todas las colonias indígenas, tanto en las antiguas como en las nuevas. Se dedican a esta crianza familias, principalmente chamulas, que han mantenido esta práctica en su organización familiar ya por generaciones. Su sistema de pastoreo y crianza básicamente son bajo los mismos patrones que en su lugar de origen; aun con las restricciones propias del entorno urbanizado, las familias sacan a pastar a los borregos por las calles aledañas y las "áreas verdes" de la colonia. En el caso del maíz se usa preferentemente el solar propio y en algunos casos se ocupan por renta otros solares. Igual existen, de manera poco regular, cultivos de hortaliza.

[28] Sin embargo, se registran muy altos índices de ausentismo y deserción

[29] A la fecha sólo tres colonias continúan pendientes en su proceso de regularización, entre ellas la Primero de Enero. De hecho se encuentran en la etapa de finiquito de compra con los propietarios y consecuente reconocimiento en forma oficial.

figura de agente municipal (al modo de las comunidades rurales del municipio), que opera como representante formal ante las autoridades municipales, así como ceder a las instancias públicas en la impartición de orden y justicia, que, en primeras instancias, se aplican por las autoridades propias de la estructura de la colonia; de ahí que una de las primeras medidas oficiales que tuvieron de aceptar (no con ausencia de acciones represivas) fuera el cierre de sus propias cárceles.

Sin embargo, en lo general, las colonias mantienen activas su propio sistema de organización y en la creación de sus autoridades. También se puede observar una particular diferencia entre las colonias anteriores y las fundadas en el 94: la vida y organización social de las primeras, en buena medida, radica en su organización religiosa (iglesias de denominaciones cristianas no católicas, en su gran mayoría), mientras que en las segundas predomina, desde sus orígenes, la organización laica, desligada de aparatos y agentes religiosos.

Bibliografía

Angulo Barredo, Jorge Ignacio

1995 "Población y migraciones campesino-indígenas de Los Altos de Chiapas" en *Actas de Varsovia*, tomo 17, Facultad de Geografía y Estudios Regionales, Universidad de Varsovia, pp. 177-187.

1997 "Algunas consideraciones sobre cultura, economía y migración en Los Altos de Chiapas" en *Anuario IEI*, Vol. VI, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, pp. 161-177.

Arriola, Aura Marina

1995 Tapachula, "La perla del soconusco" en *Ciudad estratégica para la redefinición de las fronteras*, FLACSO-Guatemala.

2001 *Identidad y racismo en este fin de siglo*, Magnaterra Editores, FLACSO-Guatemala.

Ascencio Franco, Gabriel y Xochitl Leyva

1992 "Los municipios de la selva chiapaneca, colonización y dinámica agropecuaria" en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 176-242.

Aubry, Andrés
1991 San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental, 1528-1990, INAREMAC, SCLC.

Betancourt Aduen, Darío,
1997 Bases regionales en la formación de comunas indígenas urbanas en San Cristóbal de Las Casas, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

Calvo Sánchez, Angelino, Anna Ma. Garza, Ma. Fernanda Paz y Juana Ma. Ruiz
1989 Voces de la historia: Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam, DESMI, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Calvo Sánchez, Angelino
1991 "Las colonias nuevas de migrantes y expulsados en San Cristóbal de Las Gasas" en Anuario, Vol. III, Centro de Estudios Indígenas, UNACH, pp. 55-65.

Fernández Liria, Carlos
1993 "Enfermedad, familia y costumbre en el periférico de San Cristóbal de Las Casas" en Anuario 1992, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 11-58.

Garza Caligaris, Anna Ma. y María Fernanda Paz
1986 "Las migraciones: testimonios de una historia viva" en Anuario I, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, pp. 91-111.

Gossen, Gary H.
1983 "Una diáspora maya moderna, desplazamiento y persistencia cultural en San Juan Chamula, Chiapas, proyecto de investigación" en Mesoamérica 5, CIRMA, Antigua, pp. 253-273.
1992 "La diáspora de San Juan Chamula: Los indios en el proyecto nacional mexicano" en De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, Vol. 2, Encuentros interétnicos, M. Gutiérrez Estévez, M. León-Portilla, G. H. Gossen y J. J. Klor de Alba (eds), Siglo XXI de España, Madrid, pp. 429-456.

Gutiérrez Sánchez, Javier
2000 La migración indígena en la frontera sur. Causas y perspectivas (serie migración indígena), INI, PNUD, México.

INAREMAC
1982 Indígenas urbanos: el nuevo cinturón de miseria en San Cristóbal de Las Casas (mimeo), SCLC.

Leyva Solano, Xóchitl y Gabriel Ascencio Franco
1991 "Espacio y organización social en la Selva Lacandona: El caso de la subregión cañadas" en Anuario 1990, Instituto Chiapaneco de Cultura, pp. 17-50.

Lobato, Rodolfo
1979 Qu´ixin Qu´inal. La colonización tzeltal en la Selva Lacandona, tesis de maestría, ENAH, INAH.

Morquecho Escamilla, Gaspar
1992 Los indios en un proceso de organización. La organización indígena de Los Altos de Chiapas ORIACH, tesis de licenciatura en antropología social, UNACH.

Ordóñez Morales, César
1993 Eslabones de frontera. Un análisis sobre aspectos del desarrollo agrícola y migración de la fuerza de trabajo en regiones fronterizas de Chiapas y Guatemala, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

Paniagua Mijangos, Jorge
2001 *Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas*, tesis de maestría en antropología social, UNACH.

Pérez Castro, Ana Bella
1989 Entre montañas y cafetales, UNAM, México.

Pérez Enríquez, Ma. Isabel
1994 *Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de Los Altos de Chiapas: Chenalhó, Larráinzar y Chamula*, Claves Latinoamericanas (eds), México.

Pozas Arciniega, Ricardo
1952 "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Vol. XII, pp. 31-48.
1977 *Chamula. Un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*, Vol. 2, INI, México.

Reyes Ramos, Ma. Eugenia
1992 *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, CIMECH, UNAM.

Robledo Hernández, Gabriela
1997 *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

Rubio, Miguel Ángel, Saúl Millán y Javier Gutiérrez
2000 *La migración indígena en México* (serie migración indígena), INI, PNUD, México.

Ruiz Ortiz, Juana Ma.
1997 "Los primeros pobladores de Nich´ix, la colonia La Hormiga" en *Anuario IEI*, Vol. VI, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, pp. 25-35.

Rus, Jan, *et. al.*
1986 *Abtel ta pin Pinka/trabajo en las fincas*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.
1990 *Kipaltik: La historia de cómo compramos nuestra finca*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

Rus, Jan
1995 "La comunidad revolucionaria institucional. La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas, 1936-1968" en *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds), UNAM, CIESAS, CEMCA, U. de G, México, pp. 237-251.

Salazar Peralta, Ana Ma.
1977 "El papel del ejido en el proceso de integración de la población indígena en Chiapas" en *Ponencia presentada en la XV mesa redonda de la sociedad mexicana de antropología*, Guanajuato.

Sánchez Flores, Martha Patricia
1995 "De la ciudad real a la ciudad escaparate" en *Chiapas: una modernidad inconclusa*, Diana Guillén (coord), Instituto Mora, México, pp. 114-148.

Sánchez Gómez, Marco Antonio
2001 *La economía informal de la población indígena y sus formas de organización social, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas*, tesis de licenciatura en economía, UNACH.

Valencia Rojas, Alberto
2000 La migración indígena a las ciudades (serie migración indígena), INI, PNUD, México.

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

Wasserstrom, Robert
1977 *San Juan Chamula: situación socio-económica de una zona de emigración*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

ABASTO DE AGUA Y DRENAJE EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS 1880-1938

Julio Contreras Utrera *

En la actualidad el uso y la distribución del agua han sido objeto de atención y de preocupación, tanto para científicos y académicos como para autoridades federales, estatales y municipales. Desde el punto de vista histórico, se ha puesto poca atención al estudio del uso y distribución de este líquido vital hacia los centros urbanos. En este sentido, el trabajo que presentamos tiene el propósito de analizar como se distribuyó el agua y se impulsó el mejoramiento del sistema de drenaje en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas durante 1876-1938. La investigación se centra en el periodo en el que se impulsó y consolidó el proceso de centralización de los recursos acuíferos por parte del gobierno de la nación, a través de la creación de las leyes del 5 de junio de 1888, 6 de junio de 1894, 13 de diciembre de 1910 y con la reforma del artículo 27 de la constitución de 1917.[1]

En este trabajo mostramos de que forma la centralización de los recursos acuíferos por parte del gobierno federal, tuvo poco efecto en el ayuntamiento sancristobalense. Así, durante el tiempo en que se dio este proceso, la corporación municipal de San Cristóbal de Las Casas mantuvo el control de abasto del agua. No obstante, hacia finales de la década

* Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas.
Agradezco al licenciado Lucas Reyes Castellano, Secretario municipal de San Cristóbal de Las Casas, y a la señorita María Eugenia Herrera Díaz, secretaria del licenciado Reyes, por las facilidades otorgadas para obtener la información del Archivo Histórico Municipal de la misma ciudad, Chiapas. Asimismo, extiendo mi agradecimiento al arquitecto José R. Vargas Macosay, director general del Sistema de Agua Potable y Alcantarillado Municipal de San Cristóbal, por facilitarme el plano de 1938, y también a Pedro Ruiz Moreno y al ingeniero Leopoldo Mijangos por su apreciable ayuda para la elaboración de los planos.

[1] Sánchez Rodríguez, "La herencia", 26, 28, 32.

de los treinta del siglo XX, perdió dicho control debido a la carencia de sus recursos económicos para impulsar obras hidráulicas de gran magnitud, demanda por una población en constante aumento. Esta escasez de fondos económicos abrió el camino al gobierno federal para centralizar los recursos acuíferos del municipio sancristobalense.

Desde la época colonial y a lo largo del siglo XIX, los ayuntamientos, junto con algunas órdenes religiosas, jugaron un papel importante en el suministro del agua en los centros urbanos. Se podría decir que estas instituciones tuvieron el control de la distribución del agua para los usos domésticos, y en varias ocasiones, para usos industriales y agrícolas. En el caso de los ayuntamientos, éstos se encargaron de llevar a cabo la construcción y mantenimiento de las obras hidráulicas; regularon y vigilaron la compraventa, arrendamiento y el otorgamiento de mercedes de agua entre los consumidores. Se constituyeron inclusive en jueces para solucionar algunos conflictos sociales por el uso de este líquido, aunque en varias ocasiones los ayuntamientos fueron los protagonistas de estos conflictos, enfrentándose contra hacendados, empresarios, pueblos indígenas y con las órdenes religiosas.[2]

La corporación municipal de San Cristóbal de Las Casas formó parte de este grupo de instituciones, cuya función en torno al abasto de agua era similar. Como se verá en este trabajo, durante el último cuarto del siglo XIX y las primeras tres décadas del siglo XX, el ayuntamiento siguió con la función de cuidar el uso y distribución de este importante líquido. Debió procurar la limpieza y entubación del agua "potable", así como conservar en buen estado las fuentes y manantiales donde se surtía la población.[3]

El agua que consumía la población sancristobalense, procedía de los veneros ubicados en el cerro de Huitepec, de un lugar nombrado El molino del arco, y de uno de los ríos que circundaba a la ciudad.[4] Estas fueron las principales fuentes de suministro hasta 1938. Como se men-

[2] Véase por ejemplo, Suárez, "Poder oligárquico"; Castañeda, "Esfuerzos públicos"; Pineda, *Origen, vida*; Meyer, *El agua*; Loreto, "De aguas dulces".

[3] Memoria, 1891.

[4] Desafortunadamente en la fuente municipal no se menciona el nombre del río. En varias ocasiones se hace referencia del consumo de agua procedente de este río.

cionará más adelante, en este año el agua utilizada para usos doméstico e industrial, se condujo desde los manantiales de La Almolonga, ubicados al sur de la ciudad (véase plano 2 en anexo).

El ayuntamiento se encargó de realizar los contratos de venta de agua con los particulares. Éstos últimos pagaron por la paja de este líquido el valor de cincuenta centavos mensuales.[5] En algunas ocasiones la remuneración debió hacerse por un año adelantado,[6] medida que fue quizá con el fin de obtener recursos para realizar la construcción de obras hidráulicas y, probablemente, para evitar la evasión del pago por el uso del agua, pues hubo casos como el de José Rosendo Flores, quien se negó a satisfacer "la cuota que por la paja de agua le impone el Señor Presidente Municipal, toda vez que el cauce donde pasa el agua se encuentra en el sitio de su casa habitación, siendo una servidumbre desde tiempo inmemorial".[7]

Por otra parte, ante la falta de recursos económicos, el ayuntamiento estableció que los particulares, además de pagar su cuota mensual o anual, construyeran con su propio capital las obras hidráulicas, como la entubación y construcción de atarjeas y de caños para llevar el agua a sus propiedades. Estas mejoras materiales estarían bajo la supervisión de las comisiones de policía y obras públicas pertenecientes a la corporación municipal.[8]

Los convenios establecidos entre el ayuntamiento y los particulares, tuvieron por lo regular una duración que iba desde los tres meses, hasta los cuatro o cinco años; pero en algunas ocasiones duraron hasta diez años que podían ser prorrogables, previo acuerdo entre la institución municipal y el consumidor. Como una de las medidas para proteger los intereses municipales y de la población, estos contratos de larga duración quedaron condicionados. Así, se estipuló que el agua podía ser obtenida siempre y cuando no se interrumpiera su curso "por un tiempo más o menos largo"[9] para "que no perjudique en lo más mínimo el volu-

[5] AMSC, actas de cabildo, sesión 12, 19, 23, de diciembre de 1902; caja 1902, 19 de diciembre de 1902.
[6] AMSC, actas de cabildo, sesión 2 de enero de 1902; sesión 20, 27 de noviembre de 1906.
[7] AMSC, actas de cabildo, sesión 29 de mayo de 1906.
[8] AMSC, actas de cabildo, sesión 3 de junio de 1898; sesión 15 de diciembre de 1891; sesión 14 de febrero de 1902.
[9] AMSC, caja 1902, 19 de septiembre de 1902. Gran parte de la información del archivo histórico municipal se encuentra depositada en cajas. Esta información se encuentra ordenada sólo de manera cronológica.

men de agua que abastece las fuentes" públicas.[10] En caso de suceder esto, el ayuntamiento podía suspender el contrato. Paralelamente señalaba que el convenio caducaría en el momento en que se contratara la entubación del agua con alguna compañía.[11]

Para traer el agua hasta la ciudad y poder satisfacer las necesidades de los consumidores, el ayuntamiento puso especial atención en los acueductos y en las zanjas existentes que procedían desde los manantiales de Huitepec y de El molino del arco. A lo largo de 1880 a 1937, la corporación municipal realizó y mantuvo en buen estado varias obras hidráulicas.[12] Por ejemplo, se construyeron varias atarjeas en las calles poniente y oriente del centro de la ciudad; una de las atarjeas se construyó con el fin de conducir el agua bajo cubierta hacia la fuente de la plaza principal y hacia la plazuela de la Merced; se construyó una fuente en el nuevo mercado edificado en 1891, y se puso especial interés a la entubación del agua a través de la tubería de fierro.[13] Paralelamente se repararon las fuentes del centro, de la calzada de San Diego, de los barrios Guadalupe y El Cerrillo, así como el acueducto y atarjeas que conducían el agua hasta la fuente del parque central, y la atarjea que vinculaba a la Catedral con la plaza pública.[14]

A través de estas obras el agua llegaba hasta los depósitos, fuentes y acueductos públicos ubicados en la zona centro de la ciudad. De esta manera el agua se condujo hacia los principales edificios públicos (Palacio de Gobierno, Palacio Municipal, teatro, hospital, mercado, cárceles de hombres y de mujeres) y religiosos (Palacio Episcopal, templo de San Nicolás, Catedral, colegio de señoritas denominado El Sagrado Corazón)

[10] AMSC, caja 1902, 19 de septiembre de 1902.

[11] AMSC, caja 1902; 21 de febrero, 19 de septiembre de 1902.

[12] Las obras fueron financiadas con los recursos económicos del ayuntamiento. En el periodo de estudio contemplado, solo en el año de 1884 se encontró el apoyo del gobierno estatal otorgando una subvención de $1,000.00 para que se pusiera una cubierta a la atarjea que conducía agua potable a la fuente pública principal. AMSC, actas de cabildo, sesión 4 de marzo de 1884. La ausencia de la intervención del ejecutivo federal es evidente, siendo esto uno de los elementos que nos permite sostener que la centralización de los recursos acuíferos tuvo poco efecto en el municipio de San Cristóbal de Las Casas.

[13] AMSC, actas de cabildo, sesión 17 de febrero de 1880; sesión 5 de enero de 1891; sesión 11, 21 de febrero de 1896; sesión 17 de enero, 14 de febrero de 1899; sesión 1 de febrero de 1918; sesión 4 de abril de 1933.

[14] AMSC, actas de cabildo, sesión 1 de agosto, sesión 31 de julio de 1883; sesión 31 de agosto de 1886; sesión 23 de diciembre de 1904; sesión 30 de noviembre de 1906; sesión 28 de enero, 11 de febrero, 22 de julio de 1913.

(véase plano 1 en anexo), así como a las propiedades y establecimientos mercantiles e industriales de varios sujetos integrantes de la élite de la localidad, tales como los licenciados Melesio Trejo, Enoc y Flavio Paniagua, Domingo Paniagua, el doctor José Navarro, el ingeniero Manuel Lazos, Florentino Lazos, Rómulo Bermúdez, los presbíteros Cristóbal y Agapito Martínez, Francisco Orozco y Jiménez, y Manuel J. Penagos, entre otros.[15] De igual manera que en otros centros urbanos del país, como Toluca y Querétaro,[16] el acceso a este importante líquido fue para el grupo privilegiado de la ciudad.

La escasez de agua y los factores contaminantes

Aún cuando el ayuntamiento trató de abastecer de agua a la población, hubo también demanda de este líquido en los centros urbanos —como México, Querétaro y Toluca—.[17] En San Cristóbal, la escasez de agua se debió a los pocos recursos económicos del ayuntamiento para llevar a cabo grandes mejoras hidráulicas, y al robo o desvío que hacían los propietarios rústicos y empresarios que la requerían para el cultivo y elaboración de sus productos agrícolas e industriales. Así, por ejemplo, en 1901, la rectora de la cárcel de mujeres se quejó ante la corporación municipal porque "el agua que debería llegar a la prisión para el servicio es interrumpida en su tránsito".[18] En 1912, el síndico Abenamar Eboli señalaba también este mismo problema. Después de una inspección que realizó en El molino de los arcos, que como dijimos, era uno de los veneros que abastecían a la ciudad, el síndico informaba a la corporación municipal que

[15] La mayor parte de ellos construyeron sus tuberías y caños partiendo de las fuentes públicas situadas en el parque central y en la plazuela de La Merced, del acueducto ubicado en la calle oriente y en la avenida norte y de los derrames de agua que estaban al lado de las cárceles de mujeres y hombres. AMSC, actas de cabildo, sesión 15 de diciembre de 1891; sesión 16 de diciembre de 1902; sesión 14 de mayo de 1907; caja 1902, 21 de febrero, 19 de septiembre de 1902; caja 1912, 7 de febrero de 1912.

[16] Castañeda, "Esfuerzos públicos", 143, 153; Suárez, "Poder oligárquico", 32;

[17] Castañeda, "Esfuerzos públicos", 113; Camacho, "Proyectos hidráulicos", 274; Romero, "Agua en la ciudad", 136, 141.

[18] AMSC, actas de cabildo, sesión 1 de febrero de 1901.

> efectivamente del molino sale una cantidad suficiente de agua, la cual si se consiguiera hacerla llegar a la ciudad [sería suficiente] para llenar el servicio público, pero [...] en todo el trayecto o recorrido del agua, la van tomando para cosas múltiples los dueños de los terrenos por donde pasa y de seguir esto, así ninguna cantidad de agua sería suficiente para llenar las necesidades de la ciudad.[19]

Por otro lado, hacia 1917, los vecinos de los barrios de Cuxtitali, El Cerrillo, Mexicanos y La Merced, protestaron ante la corporación municipal debido a que el propietario Isauro Burguete estaba abriendo una zanja para llevar agua hasta su finca La Quinta del Carmen. Esta mejora tendría una grave consecuencia pues provocaría la escasez de agua a los habitantes de estas secciones de la ciudad.[20]

Para dar solución a este tipo de problemas, el ayuntamiento dictó diversas medidas. Con el argumento de no causar perjuicios a la población, nombró un fontanero que en compañía del encargado del ramo de aguas, vigilarían que el agua, procedente de los veneros y del río que abastecían a los habitantes de la ciudad, tuviera libre curso; en este sentido, debían prohibir a los propietarios de los terrenos por donde atravesaba el agua, que hicieran uso de ella.[21] Paralelamente, el cabildo dispuso que constantemente se desherbaran y que se prohibiera al vecindario arrojar objetos que obstruyeran la circulación del agua. En caso de no acatar estas órdenes, se les impondría una multa.[22]

Aun cuando las autoridades municipales trataron de resolver el problema del robo del agua, se enfrentaron con otro más grave: la contaminación. El agua que consumía la población, muchas veces tuvo la inconveniencia de estar contaminada por los establecimientos industriales, vecinos y pantanos que rodeaban a la ciudad, así como por el fenómeno natural de la lluvia. Cabe señalar que la contaminación fue uno de los problemas padecidos por otros centros del país hasta bien entrado el siglo XIX.[23] En el primer caso, varios propietarios de fábricas de aguar-

[19] AMSC, caja 1912, 1 de marzo de 1912.
[20] AMSC, caja 1917, 5 de enero de 1917.
[21] AMSC, actas de cabildo, sesión 8 de enero de 1892; sesión 3 de enero de 1893; sesión 20 de noviembre de 1903; caja 1912, 24 de febrero; 1, 2 de marzo de 1912.
[22] AMSC, caja 1912, 1, 2 de marzo de 1912; actas de cabildo, sesión 24 de febrero, 1 de marzo de 1912.
[23] Aboites, *El agua*, 76.

diente arrojaban a las atarjeas o zanjas, donde fluía el agua para el consumo de la población, las sustancias sobrantes de la destilación de este producto conocidas como zupia. Ante esta situación, hubo varias quejas de los vecinos del centro de la ciudad y de los barrios Guadalupe y Santa Lucía. Así por ejemplo, la rectora de la cárcel de mujeres se quejó en 1901 ante el ayuntamiento, no sólo por la falta de agua, sino también por su contaminación. Sostenía que el agua no llegaba con regularidad y que "la poca que suele llegar por estar revuelta con *zupia* (sic) va corrompida: que el jefe del cuartel de Santa Lucía sabe [el nombre de] la persona que no sólo la intercepta sino también la pone en mal estado".[24] Además de contaminar el agua, estos residuos industriales eran también tirados sobre el pavimento formando "fangos de consideración" que despedían "gases insalubres que perjudicaban grandemente a la salubridad".[25] Al parecer, este problema de la contaminación del agua trascendió. En 1927, los vecinos de la calle Rayón hicieron llegar al gobierno federal, a través del ejecutivo estatal, su queja en contra del empresario Mariano Bermúdez, debido a que los desechos de su fábrica de aguardiente eran arrojados a una zanja descubierta que pasaba por la citada calle.[26]

Por su parte, los habitantes contribuyeron en la contaminación del agua al emplear como lavadero público el acueducto que la conducía a las fuentes públicas.[27] Como hemos señalado, este acueducto estaba a cielo abierto, por lo tanto, es válido pensar que en su interior se arrojaba basura, o bien fuera ocupado como abrevadero para los animales. Aunado a ello, la falta de drenajes hizo que varios vecinos echaran a las calles sus excrementos y los desperdicios de sus casas, mezclándose con algunos derrames de agua y zanjas que abastecían a una buena parte de la población. En 1898, el agente superior de salubridad informó al cabildo que las calles primera y segunda poniente, se encontraban en condiciones antihigiénicas por el estancamiento de agua y por el desperdicio de sus casas, y que era necesario evitar "que las inmundicias y otros arrojos

[24] AMSC, actas de cabildo, sesión 15 de febrero de 1901.
[25] AMSC, actas de cabildo, sesión 25 de febrero de 1910.
[26] AMSC, actas de cabildo, sesión 21 de octubre de 1927.
[27] AMSC, caja 1912, 1 de marzo de 1912.

de la prisión de hombres [...] tengan su salida libremente por aquellas calles y se haga por algún caño cubierto que las conduzca al río Amarillo".[28]

La carencia de un buen sistema de drenaje fue uno de los problemas que debieron resolver las autoridades municipales en turno. Se podría decir que el drenaje existente era obsoleto, lo que hacía de la ciudad un lugar insalubre. A lo largo de 1880 a 1930, fueron constantes las quejas que recibió el ayuntamiento por este problema. Por un lado, varios vecinos se quejaron porque algunos propietarios urbanos obstruían el paso de las aguas sucias, lo que generaba la acumulación de inmundicias formando focos de infección. Y por el otro, protestaron debido a que los canales ubicados frente a sus casas, que estaban destinados sólo para las aguas pluviales, eran ocupados repetidas veces para conducir estas inmundicias, generando malos olores y perjudicando la salud pública. Esta situación motivó algunos conflictos entre los propios pobladores sancristobalenses. En 1903, los vecinos de la sección de Mexicanos, área cercana al centro de la ciudad, manifestaron al ayuntamiento que "en la calle que va desde la Iglesia de Santo Domingo al puente de entrada del camino de San Pedro" existía agua putrefacta, lo que podía provocar una epidemia que ellos sufrirían "por estar más inmediatos".[29] En 1923, Federico Rodríguez y las señoras Julia Cruz, Dominga Díaz y Jesús Rojas, entre otros, denunciaron el arrojo de desechos a los canales de las aguas pluviales.[30] Rojas sostenía

> que por la casa de su propiedad y en el interior de esta, existe un desagüe del que continuamente hace uso don Emilio Velasco Coello quien tiene su habitación contigua a la de ella y que esto no le perjudicaría si se tratara de conducir puramente aguas pluviales, pero no es así, pues hace pasar por el desagüe de mi casa materias inmundas...[31]

[28] AMSC, actas de cabildo, sesión 11, 21 de enero de 1898.
[29] AMSC, actas de cabildo, sesión 7 de febrero de 1901.
[30] AMSC, actas de cabildo, sesión 18, 21 de septiembre de 1923; sesión 26 de octubre de 1923; sesión 30 de noviembre de 1923; sesión 21 de diciembre de 1923.
[31] AMSC, actas de cabildo, sesión 25 de noviembre 1923.

Sumado a estos problemas, el agua se contaminaba también durante la época de lluvias por estar al descubierto el acueducto principal de abasto. La ciudad tenía el inconveniente de estar ubicada en el valle de Jovel, y como las aguas pluviales no tenían la fluidez necesaria, ocasionaban frecuentes inundaciones en la localidad.[32] Las inundaciones habidas en los años de 1879 y 1921, son claro ejemplo para observar estos problemas. En 1879, el periódico *El fronterizo chiapaneco* informaba que

> La capital del estado de Chiapas ha sido casi en su totalidad inundada desde el 19 de septiembre [...] hasta la fecha, [3 de diciembre de 1879] en que *las aguas no se retiran aun de los lugares que tienen ocupados*. La inundación permaneció causando estragos y desastres desde la fecha antes indicada, hasta hoy que nada tiene que destruir porque todos los edificios de importancia, todos los talleres, todos los intereses depositados en esas habitaciones, todas las sementeras rústicas inundadas [...] han desaparecido y terminado en las corrientes de las aguas.
>
> El aspecto sombrío y desolador que presenta en la actualidad la capital de Chiapas no es tangible, no es imaginable si no se valoriza en su parte material y moral. *La superficie de la población puede valorarse que está inundada en las tres quintas partes de su extensión, el barrio de las Mercedes, en su totalidad, el de Santa Lucía y Mexicanos casi en iguales términos, exceptuadas las partes más altas* [...] [33]

En años posteriores, esta situación fue también bien descrita por el licenciado Abenamar Eboli en un acto cívico celebrado en la ciudad de San Cristóbal el 31 de marzo de 1928. En palabras de Eboli:

> Grandes tribulaciones han pasado sobre esta ciudad, la forma del valle en que se asienta, circundada en todos sus rumbos por bellas colinas y cordilleras elevadas, hace que las aguas no tengan fácil salida, sino por grandes coladeras que llamamos "sumideros", y al asolvarse éstos, las inundaciones las han amenazado de muerte en varias ocasiones, siendo las más recordadas por nosotros las de 1870 y la de 1921, las cuales

[32] Markman, *San Cristóbal*, 9.

[33] *El fronterizo chiapaneco*, 3-XII-1879. Las cursivas son nuestras. Cabe apuntar que San Cristóbal de Las Casas fue capital del estado hasta 1892. De esta fecha hasta la actualidad, la ciudad de Tuxtla Gutiérrez es la sede de los poderes estatales.

> han causado serios perjuicios, pero que a la vez han servido para patentizar solidaridad humana y a la de los gobiernos General y local que han ocurrido solícitos en su auxilio...[34]

Como se puede observar, las aguas pluviales permanecían por largo tiempo en las calles. Las inundaciones, además de causar serios daños materiales, provocaban por un buen tiempo la escasez de agua en la población, lo que ponía en aprietos a las autoridades municipales. Aunado este problema a la existencia de algunos pantanos situados alrededor de la ciudad, la situación para la población de San Cristóbal, en particular para las personas que vivían en los barrios alejados del centro y que no contaban con los principales servicios públicos como el abasto de agua, no era favorable, ya que se encontraba expuesta a enfermedades como la tifoidea, cólera y paludismo. Los habitantes del barrio de San Diego, fueron de los sectores que sufrieron estas consecuencias. En sesión del 12 de febrero de 1892, el presidente municipal informaba al cabildo que en esta parte de la ciudad se había desarrollado una epidemia causada, según el regidor Mota, por "la miseria y la aglomeración de sus habitantes en alojamientos reducidos y mal ventilados [...] y [por] la existencia de un pantano inmediato en cuyas aguas estancadas hay un foco de fermentación".[35]

Medidas para obtener agua potable

Fueron distintos los problemas que debieron resolverse para hacer posible el suministro de agua potable a la población de San Cristóbal de Las Casas. Tomando en cuenta la importancia que tuvo la higiene a finales del siglo XIX, como uno de los elementos con los que se buscó alcanzar el progreso de la ciudad, lo cual era una de las políticas impulsadas por el Estado liberal, los munícipes sancristobalenses establecieron diversas medidas higiénicas para solucionar los problemas mencionados,

[34] La cita fue tomada de López Sánchez, *Apuntes*, 1130.
[35] AMSC, actas de cabildo, sesión 12 de febrero de 1892.

para que de esta manera se lograra obtener agua potable. Sabían lo relevante que era el consumo de agua saludable para evitar las epidemias, pues conocían los adelantos en medicina a través de los escritos de Robert Koch y Louis Pasteur que fueron difundidos a través del Consejo Superior de Salubridad.[36] Estos científicos sostuvieron que era necesario cuidar mucho la calidad del agua, pues demostraron que era el vehículo transmisor de enfermedades.[37]

Para resolver el problema de los pantanos que, como se dijo, contaminaban también el agua, el ayuntamiento dictó diversas medidas higiénicas. Puso especial interés en la ciénaga del barrio de San Diego y en los sumideros ubicados en el sur de la ciudad (véase plano 1). En 1892, se ordenó a los propietarios de los terrenos donde se encontraba situado el pantano, que abrieran zanjas de desagües.[38] Ante la falta de recursos económicos para emprender estas obras de desecación, la corporación municipal se apoyó en el vecindario. De esta manera, en 1895, se terraplenó y se empedró la calle vial de San Diego; se abrieron cuatro zanjas profundas de cal y canto en los cuatro costados del pantano con el fin de que las aguas estancadas desembocaran en el arroyo Saavedra; al mismo tiempo se autorizó al agricultor Alejandro Trejo para construir hacia el mismo arroyo otra zanja, que partiría desde su terreno de labor que tenía en esos rumbos.[39]

Debido a que estas obras de desagüe requerían de grandes sumas de capital y no siempre se contó con la ayuda del vecindario, en abril de 1897, la corporación municipal negoció con el empresario Guillermo Stemprais la desecación de los pantanos de la ciudad, y se obligó, además, a plantar árboles. Éste recibió por su trabajo los terrenos desecados. Aunque la medida fue buena, Stemprais no cumplió con lo acordado quedándose con los terrenos por más de quince años. Ante esta situación, en la sesión del 5 de noviembre de 1912, el cabildo acordó establecer un juicio bajo el argumento de que los vecinos del barrio de San

[36] *Folleto del Consejo*. Este folleto se puede encontrar en la caja de 1911 donde se guarda la información municipal.
[37] Aboites, *El agua*, 77; Birrichaga, "Las empresas", 190.
[38] AMSC, actas de cabildo, sesión 12 de febrero de 1892.
[39] AMSC, caja 1895.

Ramón y de otras secciones de la ciudad, reclamaban el incumplimiento de Stemprais.[40]

En lo que respecta a los sumideros, que eran llamados grandes coladeras, se impulsó su limpieza de una manera continua con el fin de dar un buen cauce a las aguas pantanosas y a las aguas sucias generadas por los habitantes de la ciudad. De esta manera, se buscó evitar el encharcamiento en las principales calles de la ciudad. Las autoridades locales pusieron gran atención en la limpieza de estos sumideros durante las inundaciones sucedidas en 1879 y 1921. En el primero de estos años, debido a las fuertes lluvias, "los ríos [Amarillo y Almolonga] tenían en sus lechos enormes cantidades de tierra, árboles, basura y mil objetos que habían arrastrado durante los días del aluvión". Los sumideros quedaron "cubiertos absolutamente por grandes pirámides de tierra y de lodo, los árboles, maderas y suciedades que las aguas habían arrastrado cubrían en toda su extensión a los mismos".[41] Para solucionar estos problemas, en 1880 se proyectó, por un lado, dragar uno de los ríos[42] y desviar su cauce "llevándolo por el sureste", y por el otro, perforar el cerro contiguo a los sumideros para que las aguas pluviales y de desecho corrieran libremente[43] hacia el río Grijalva.

Para emprender estas mejoras se requirieron grandes sumas de capital que, como se ha señalado, no estaban al alcance del ayuntamiento. Para solucionar este problema, la corporación municipal buscó el apoyo de los gobiernos estatal y federal. En 1880, el gobernador del estado, Miguel Utrilla, brindó su ayuda. Hacia 1923, dos años después de la inundación de 1921, el ayuntamiento, ante la misma escasez de fondos económicos y bajo el argumento de que la ciudad podía desaparecer si se presentaba otra inundación, solicitó al gobierno federal la ayuda económica para emprender la limpieza de los sumideros. En respuesta, el ejecutivo nacional envió a través de la Secretaría de Gobernación y la de

[40] AMSC, actas de cabildo, sesión 5 de noviembre de 1912.

[41] *El Pueblo Libre*, 2-VI-1880.

[42] La fuente no menciona el nombre, pero suponemos que se debe tratar del río Amarillo, por ser allí donde se descargan los drenajes de la ciudad.

[43] *El pueblo libre*, 2-VI-1880. Conviene apuntar que los ríos de San Cristóbal de Las Casas, desembocaban al río Grijalva.

Comunicaciones y Obras Públicas, una comisión de ingenieros para estudiar la limpieza de estos sumideros. Asimismo, brindó la cantidad de $5,000.00,[44] y con ello se abrió el canal de uno de los sumideros. No obstante, estas mejoras no fueron suficientes. En 1928, algunos habitantes pidieron a la corporación municipal que limpiaran los sumideros bajo el mismo argumento, que era necesario para evitar la desaparición de la ciudad si se presentaba otra inundación.[45]

En lo que concierne a los problemas de la contaminación del agua por los establecimientos industriales, las autoridades municipales acordaron que antes de otorgar el permiso para destilar aguardiente, se inspeccionaría el establecimiento del propietario y se le prohibiría echar las sustancias sobrantes a la zanja que conducía el agua a las fuentes públicas.[46] Esta providencia la pusieron en práctica a través de los jefes de cada una de las secciones de la ciudad. Así por ejemplo, se ordenó a las autoridades de la sección de Cuxtitali que vigilaran "que nadie vote en el canal del agua sustancias de ningún género e impongan a los que lo verifiquen penas severas".[47]

Hacia la tercera década del siglo XX, el problema de la contaminación del agua por desechos industriales tuvo mejor solución. De acuerdo con el código sanitario del estado de Chiapas, los propietarios de las fábricas de aguardiente se obligaron a construir sus atarjeas de ladrillo y mezcla con una profundidad de un metro y medio. De esta manera la zupia era conducida hacia los sumideros de la ciudad sin tener contacto con el exterior. Con esta medida el ayuntamiento tuvo un gran avance en materia de higiene y de salud pública, pues se evitaban los encharcamientos, y por ende, el desprendimiento de las mismas que eran

[44] AMSC. actas de cabildo. sesión 8 de junio de 1923; sesión 3 de agosto de 1923; sesión 9, 19 de octubre de 1923; sesión 9 de noviembre de 1923.

[45] AMSC. Actas cabildo, sesión 23 de mayo de 1928. Es importante señalar que esta limpieza de los sumideros sólo solucionó los problemas de manera temporal. Como se dijo anteriormente, se necesitó la excavación del cerro que diera paso a las aguas sucias. Fue hasta el periodo de gobierno de Luis Echeverría Álvarez, cuando se llevó a cabo esta última mejora después de los estragos que causó la inundación de 1973.

[46] AMSC. actas de cabildo. sesión 31 de marzo de 1911.

[47] AMSC. actas de cabildo, sesión 8 de enero de 1892. En 1911 se impuso una multa de $100.00 al infractor de esta medida. sesión 31 de marzo de 1911.

focos de infección; se eliminaba a la vez la propagación de alguna epidemia entre la población sancristobalense.[48]

No obstante que se conseguían beneficios en la salud pública, algunos habitantes se resistieron a estas medidas, pues los drenajes de estas aguas industriales servían también para conducir las aguas sucias procedentes de las casas. En este sentido, el ayuntamiento tuvo que lidiar con estos opositores, como fue el caso de los vecinos del barrio de Santa Lucía. En febrero de 1932, varios habitantes de esta sección de la ciudad, pidieron al ayuntamiento que suspendiera los trabajos del drenaje que estaba construyendo Mariano Bermúdez, propietario de una fábrica de aguardiente ubicada en el barrio de Guadalupe. Es muy probable que esta resistencia se debió, por un lado, a que los desagües de los desechos industriales tenían que construirse atravesando algunas propiedades de estos particulares, o bien, que las aguas desechadas de las casas se ocuparan para irrigar el campo, pero que al mezclarse con los desechos industriales no se podían utilizar.

Bajo el argumento de que la obra era para el bienestar público y que no presentaba "peligro de epidemia alguna, ni perjuicio para la zona urbanizada",[49] la comisión de fomento del ayuntamiento apoyó la iniciativa de Bermúdez. Los integrantes de esta comisión sostuvieron que el drenaje era urgente y necesario, y que no perjudicaría a los habitantes de Santa Lucía, pues se construiría "en una zanja o acueducto natural que desde tiempo inmemorial existe y desemboca en un arroyo que limita a la ciudad por el oriente", que era considerado como una servidumbre.[50]

Transformación en los sistemas de drenaje y de abasto de agua

Ante el mismo interés por contar con agua de buena calidad y con el conocimiento de que este líquido podía contaminarse con materias fecales

[48] AMSC, actas de cabildo, sesión 9 de febrero de 1932.
[49] AMSC, actas de cabildo, sesión 9 de febrero de 1932.
[50] AMSC, actas de cabildo, sesión 9 de febrero de 1932. De acuerdo con la fuente, la servidumbre debe entenderse como un derecho de paso.

u otras sustancias filtradas a través del suelo,[51] el ayuntamiento impulsó hacia finales del siglo XIX y principalmente durante las tres primeras décadas del siglo XX, la transformación del sistema de drenaje y de abasto de agua de la ciudad, al estilo de las ciudades europeas.[52] Se ordenó a los particulares y a los dueños de los establecimientos industriales y comerciales, construir sus alcantarillas cubiertas y profundas en las que fluyera una gran cantidad de agua. Esto se hizo con el fin de evitar el estancamiento de desechos en los caños lo cual era uno de los causantes de los problemas de la salud pública.[53] En 1910 Pomposo Aguilar obtuvo la concesión para construir "unos baños de regadera y de inmersión", así como una pequeña atarjea para el desagüe, la cual se conectaría con la atarjea que atravesaba la calle segunda, que era una de las principales de la ciudad. Aguilar sostenía que el agua de los baños ayudaría indudablemente a la salubridad pública, al garantizar el aseo de la atarjea con la que se conectaban.[54] En este mismo año, Ramón Maceiras fue autorizado para construir unas letrinas en su hotel ubicado en el centro de la localidad, con la condición de conservarlas

> en perfecto estado de limpieza y en condiciones higiénicas, teniendo la obligación de tener agua corriente en la atarjea de la calle y en la casa en que se establecerán los excusados, de tal manera que nunca y por ningún motivo deje de haberla en cantidad suficiente, pues si por falta de ella o por otra causa llegasen los despojos a entrar en estado de descomposición y a producir malos olores, se le retirará la licencia que se le concede mandándose como consecuencia a sellar los excusados.[55]

Hacia los años veinte y treinta del siglo XX, la élite sancristobalense mostró una mayor preocupación por el sistema de drenaje, debido a la insalubridad causada por los focos de infección producidos por el estancamiento de inmundicias. En este sentido, varios propietarios urbanos y comerciantes solicitaron constantemente la construcción o ampliación

[51] *Folleto del consejo.*
[52] Birrichaga, "Las empresas", 191.
[53] Birrichaga, "Las empresas", 191.
[54] AMSC, actas de cabildo, sesión 20, 27 de mayo de 1910.
[55] AMSC, actas de cabildo, sesión 15 de abril de 1910.

de esta red de alcantarillado. Sin embargo, el ayuntamiento siguió careciendo de los recursos económicos para llevar a cabo estas mejoras. Para dar solución a este problema, algunos integrantes de la élite acordaron construir el drenaje compartiendo los gastos económicos con la corporación municipal. Fue así como se construyeron varias atarjeas en las calles céntricas como las de Guadalupe Victoria, Iturbide, Plutarco Elías Calles, Hidalgo, Guerrero, Ignacio Rayón y Mariano Arista, así como en las avenidas Orozco y Jiménez, Francisco Javier Mina, Álvaro Obregón y 16 de septiembre.[56] Dos ejemplos. En septiembre de 1928 Mariano Bermúdez, que como se mencionó era propietario de una fábrica de aguardiente, construyó junto con el ayuntamiento el drenaje que partía desde su casa ubicada en la calle de Guadalupe Victoria, hasta la esquina del ex Palacio Episcopal. En esta mejora, Bermúdez aportó la cantidad de $1,000.00, misma que fue reunida por "los vecinos inmediatos por donde [pasaba] la atarjea".[57] En 1935, el presidente municipal, Evaristo Bonifaz, emprendió la construcción del drenaje en las calles de Guerrero "continuando por la avenida 16 de septiembre y la calle Rayón [para] desembocar en el río Amarillo". Para esta obra, Bonifaz solicitó y obtuvo la cooperación de los habitantes que resultaron beneficiados.[58]

En lo que respecta a los cambios en el sistema de abasto de agua potable, las autoridades municipales prohibieron que el líquido que entrara a las casas por medio de zanjas, volviera "a salir para uso público por ser allí donde regularmente la corrompen";[59] dispusieron que la policía municipal vigilara diariamente la orilla del río y pidiera a todas las personas que allí concurrían que se retiraran una vez obtenido el líquido para su consumo;[60] ordenaron, además, que se taparan las atarjeas y zan-

[56] AMSC, actas de cabildo, sesión 16 de marzo de 1923; sesión 10 de septiembre de 1928; sesión 14 de marzo de 1933; sesión 15 de enero de 1935; sesión 19 de enero de 1940; *Informe que rinde*, 1935, 26, 28; *Informe que rinde*, 1936, 11-12.

[57] AMSC, actas de cabildo, sesión 10 de septiembre de 1928.

[58] AMSC, actas de cabildo, sesión 15 de enero de1935. Es importante señalar que a finales de los años veinte y durante los años treinta, se comienza a observar con mayor claridad la contaminación del río Amarillo, contaminación que hasta la actualidad persiste. Los drenajes de la ciudad se condujeron, además, al río Fogótico que desemboca al igual que el Amarillo, a los sumideros de la ciudad.

[59] AMSC, actas de cabildo, sesión 15 de febrero de 1901.

[60] AMSC, actas de cabildo, sesión 8 de enero de 1892.

jas que llevaban este líquido para uso doméstico.[61] A pesar de haberse dictado esta última medida, durante la primera década del siglo XX, el agua se condujo aún por zanjas descubiertas. Esto se muestra a través de las solicitudes hechas por varios propietarios. Por ejemplo, en 1902, Amador Fino, el doctor José C. Navarro, y el ingeniero Manuel Lazos, entre otros, obtuvieron del ayuntamiento una paja de agua. Los señores Fino y Navarro la tomaron respectivamente de las zanjas abiertas ubicadas en las prisiones de mujeres y de hombres.[62] Lazos obtuvo su paja de agua del "sobrante que se derrama en la esquina 13 [de la] calle oriente y avenida norte de la zanja abierta que la lleva a las fuentes públicas de esta ciudad".[63]

Aunque hubo algunos inconvenientes con el transcurso de los años, el ayuntamiento continuó buscando el mejoramiento en el sistema de abasto de agua potable. De esta manera, ordenó a los usuarios que construyeran la red de tuberías para abastecer el interior de sus casas. En sí, se buscó evitar el contacto de las aguas limpias con las aguas sucias. Aun cuando se mostraba un gran avance en este importante servicio público, se tenía el inconveniente de que el material de las tuberías era de barro, de ladrillos o de lajas.[64] La modernización de este sistema comenzó a visualizarse, aunque de manera muy poco evidente hacia los primeros años de la segunda década del siglo XX. A pesar de que no se encontraron muchos casos, durante este periodo se hace mención de la construcción de la tubería de fierro "con una profundidad mayor de la que tengan los desagües".[65]

[61] AMSC, actas de cabildo, sesión 8 de marzo de 1895; sesión 28 de mayo, 16 de julio de 1901; sesión 6 de noviembre de 1906; sesión 4 de diciembre de 1907.

[62] AMSC, caja 1902, 25 de febrero, 8 de diciembre de 1902; actas de cabildo, sesión 12 de diciembre de 1902.

[63] AMSC, caja 1902, 19 de septiembre de 1902. Cabe señalar que estos sujetos argumentaron que el agua que solicitaban era de derrames, y que por lo tanto no perjudicaban al vecindario. En su opinión, al tomar los sobrantes contribuirían con la política del ayuntamiento para eliminar los encharcamientos. En realidad éstos sólo fueron meros argumentos de justificación, pues eran ellos, junto con otros sujetos de la élite sancristobalense, los que hicieron uso del agua. Como ejemplo vale la pena destacar que en la propiedad de Navarro, El molino de los arcos, nacía uno de los manantiales que abastecía a la población de San Cristóbal. Por otra parte, Lazos contaba también con un terreno que disponía de agua que abastecía al pueblo de Teopisca, lugar cercano a San Cristóbal de Las Casas. El uso del agua que nacía en la propiedad de Lazos fue motivo de conflicto entre este propietario y los vecinos de Teopisca, conflicto que llegó hasta la esfera federal. AMSC, actas de cabildo, sesión 23 de septiembre de 1913.

[64] AMSC, caja 1902, 25 de febrero, 19 de septiembre de 1902.

[65] AMSC, actas de cabildo, sesión 15 de diciembre de 1911.

El sistema de red de tubería de fierro tenía la ventaja de eliminar los problemas de la conducción del agua al descubierto. Con este sistema, el líquido se distribuiría con mayor eficiencia hacia el interior de las casas; se garantizaría no sólo la mejor calidad del líquido vital, sino también, su medición y cobro más preciso.[66] Cabe señalar que la transformación de este sistema hidráulico iba acorde con el progreso urbano que estaba experimentando San Cristóbal de Las Casas, lo cual no era exclusivo de esta ciudad, sino también de otros centros urbanos del país.

Se puede decir que aunque los cambios en el sistema de la red de tuberías fueron más evidentes durante la segunda década del siglo XX, las autoridades municipales los impulsaron, aunque sin mucho éxito, desde finales de la centuria decimonónica. Paralelamente apoyaron la iniciativa privada para el abasto de agua a la ciudad. Para lograr estos objetivos, estudiaron los proyectos presentados por las empresas de Quintin Bulnes y la Compañía Mexicana de Construcciones de la Capital de la República, así como de los empresarios particulares, como el ingeniero Carlos L. Flores y el licenciado Jesús Martínez Rojas.[67] En 1896, la sociedad de Bulnes ofreció dotar de agua potable a la población de la ciudad y a los pueblos aledaños. Este abasto sería para el consumo doméstico e industrial. Acorde con los avances en la higiene, el líquido sería filtrado y limpio para evitar las enfermedades mencionadas.

Para cubrir el abasto de agua, la compañía de Bulnes abriría pozos artesianos o podía hacer uso de los arroyos o manantiales cercanos a la ciudad; construiría la red de tuberías de hierro, o de cualquier otro material que pudiera sustituírsele, hacia los interiores de las casas y edificios públicos como el Palacio de Gobierno, Palacio Municipal, la cárcel y el hospital. Se comprometió a dotar "veinte litros de agua diarios por cada persona que habitara o estuviera empleado en dichos edificios"; cobraría por sus servicios un centavo por cada diez litros de agua que abasteciera. Para construir la red de tuberías, la compañía podía romper las calles bajo el compromiso de repararlas una vez realizado los trabajos. El ayuntamiento quedaba autorizado para inspeccionar los pozos artesianos, al-

[66] Aboites, *El agua*, 77.
[67] AMSC, actas de cabildo, sesión 17 de noviembre de 1896; sesión 13 de septiembre de 1912; sesión 23 de septiembre de 1921.

jibes, depósitos y puentes particulares y públicos, con el fin de "prohibir el uso de las aguas que después de haber sido analizadas, resultaren infectadas y perjudiciales aun para usarlas en la limpieza".[68]

No obstante que el proyecto presentó ventajas para el mejoramiento del suministro de agua y para la salud pública, no se llevó a cabo.[69] En 1902, el presidente municipal fue autorizado para publicar la convocatoria para la construcción del mercado, el servicio de alumbrado eléctrico y la entubación del agua potable. Nuevamente, al parecer, no hubo respuesta favorable, pues diez años después, la Compañía Mexicana de Construcciones de la Capital de la República ofreció sus servicios para entubar el agua. Aun cuando se comisionó al alcalde municipal para celebrar el contrato, fue otro intento sin éxito.[70] Y para 1921, la comisión de fomento del ayuntamiento, apoyó la iniciativa de los empresarios L. Flores y Jesús Martínez para entubar las aguas.[71] Una vez más, esto sólo quedó en proyecto.

Ante los fracasos por privatizar el abasto y la entubación del agua, el ayuntamiento sancristobalense siguió controlando el abasto de este líquido de la misma forma que se hizo en otras ciudades importantes como la capital del país, Guadalajara, Toluca y Chihuahua. En estos centros urbanos hubo también compañías que intentaron privatizar dicho servicio, y de igual manera que en San Cristóbal de Las Casas, no tuvieron éxito.[72] Empero, el crecimiento de la ciudad y el aumento de la población, demandaron la construcción de grandes y costosas obras hidráulicas, mas como se ha remarcado, el ayuntamiento no contaba con los capitales para emprender estas mejoras. Ante esta crónica situación económica, se solicitó el apoyo del gobierno federal. En 1935, el presidente municipal, Evaristo Bonifaz, pidió al ejecutivo estatal, Coronel Victórico R. Grajales, que interviniera ante el presidente de la república,

[68] AMSC, actas de cabildo, sesión 17 de noviembre de 1896.

[69] Aun cuando se buscó en el archivo municipal las causas que explicaran el porqué no se llevó a cabo el proyecto, no se encontraron. Queda pendiente buscar en la legislación del estado, lo cual es una tarea difícil, pues las leyes y decretos estatales se encuentran dispersos en diferentes archivos del estado y de la ciudad de México.

[70] AMSC, actas de cabildo, sesión 24 de enero de 1902.

[71] AMSC, actas de cabildo, sesión 23 de agosto de 1921.

[72] Aboites, *El agua*, 79-80.

Lázaro Cárdenas, con el fin de que el Banco Nacional Hipotecario Urbano y de Obras Públicas S.A., brindara el crédito necesario para emprender la construcción de las obras para el abasto de agua a la población de San Cristóbal de Las Casas. Sin embargo, sólo se consiguió un crédito de $10,000.00 para destinarlo al pago de la elaboración de proyectos y estudios relativos a las obras de abastecimiento del agua.[73]

Aunque se había otorgado este crédito, las obras no iniciaron en el año de 1935 como se esperaba. Un año después, nuevamente el alcalde municipal, Evaristo Bonifaz, volvió a pedir la ayuda de los gobiernos estatal y federal. Así, en 1936, el ayuntamiento de San Cristóbal fue autorizado por el gobierno del estado para celebrar un contrato con el Banco Hipotecario Urbano de la ciudad de México. Esta última institución abrió un crédito de $365,000.00 para "la construcción de las obras de abastecimiento de agua potable de la ciudad de Las Casas".[74] El ejecutivo estatal, por su parte, quedó como fiador ante el Banco Hipotecario, bajo el compromiso de responder por las obligaciones adquiridas por la corporación municipal sancristobalense.[75]

Para asegurar la inversión de los $365,000.00, el Banco Hipotecario obligó al ayuntamiento y al gobierno del estado a no modificar las cuotas por el servicio del agua potable. El pago por este servicio oscilaba de $4.00 a $6.00 mensuales. La empresa constructora fue autorizada para crear una junta de mejoras materiales integrada por tres representantes: uno del ayuntamiento, otro de los usuarios y otro más del Banco Hipotecario.[76] Este último miembro se encargó de administrar la junta.

A través de esta junta, el ayuntamiento cedió sus derechos y control sobre el abasto del agua. De acuerdo con el artículo 7° del contrato, dicha junta tuvo las siguientes facultades:

I. Administrar el servicio de abastecimiento de agua potable [...] y realizar todos los actos encaminados al mejor funcionamiento del servicio cuya administración se le encomienda;

[73] *Informe que rinde*, 1935, 18.
[74] *Periódico Oficial*, 12-VIII-1936. Es importante señalar que esta misma compañía fue la que se encargó también de las obras de abasto de agua en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.
[75] *Periódico Oficial*, 12-VIII-1936.
[76] *Periódico Oficial*, 12-VIII-1936.

II. Nombrar a los empleados, obreros, dependientes, ejecutores y cobradores del servicio;

III. Cobrar las cuotas señaladas en la tarifa y, ejercitar la facultad económico Coactiva en contra de los usuarios morosos, pudiendo al efecto embargar, secuestrar, rematar todos los medios de apremio que establece la ley de Hacienda Municipal;

IV. Celebrar toda clase de actos y contratos que requiera el cumplimiento de las funciones a ella encomendadas;

V. Afianzar por su cuenta, el manejo en su caso, de sus propios miembros y el de los ejecutores y cobradores;

VI. Llevar la contabilidad autorizada de servicio, la que podrá ser revisada en cualquier momento por los usuarios del mismo cuando en número de veinte formulen una solicitud en tal sentido a la misma junta.[77]

Por otra parte, el Banco Hipotecario estableció la forma en que se iban a administrar los recursos obtenidos por el servicio del agua. De esta manera, quedó estipulado que mientras no se recuperara el capital que se invertiría en las obras de abasto, los ingresos de este servicio, recibidos por el ayuntamiento o la junta de mejoras materiales, se destinarían "en primer lugar a cubrir los gastos de administración del servicio, que serían fijados trimestralmente por el Banco"; en segundo lugar, para abonar al Banco Hipotecario las cantidades obtenidas por dicho servicio; y en tercer lugar, para reunir un fondo de $5,000.00 que se emplearía para obras de mejoramiento, reparación y ampliación de la red de suministro de agua potable en la ciudad.[78]

Una vez realizado el contrato, la compañía del Banco Hipotecario se encargó de llevar a cabo las obras para el suministro del agua. De acuerdo con el plano realizado por esta empresa en 1938, la red de tuberías se tendió principalmente por el área céntrica de la ciudad (véase plano 2). Al igual que en Toluca, estado de México;[79] Culiacán, Sinaloa; Villa Cecilia, Tamaulipas;[80] en San Cristóbal de Las Casas, los propieta-

77 *Periódico Oficial*, 12-VIII-1936.
78 *Periódico Oficial*, 12-VIII-1936.
79 Castañeda, "Esfuerzos públicos", 143.
80 Birrichaga, "Las empresas", 202, 204.

rios o arrendadores de viviendas que no contaban con el servicio de abasto de agua, pero que la red de tuberías pasaba por el frente de sus casas, debieron pagar también la cuota establecida por la empresa, es decir, de $4.00 a $6.00 mensuales.[81]

Centralización del manantial de Almolonga y el conflicto por sus aguas

Para hacer llegar el agua hasta la ciudad, la empresa del Banco Hipotecario hizo uso de los manantiales de la Almolonga, ubicados al sur de la ciudad (véase planos 1 y 2). Sin embargo, existió un problema. Estos manantiales pertenecían a María Suárez de Velasco. Suárez se quejó ante la Secretaría de Agricultura y Fomento, la Dirección de Geografía y Departamentos de Agua de la ciudad de México por privársele el derecho del uso del agua de su venero; argumentaba que era la propietaria del manantial de Almolonga; señalaba que estas aguas eran ocupadas para el movimiento de su molino de San Diego, y que éste dejaría de funcionar si el Banco Hipotecario hacía uso de las aguas del manantial,[82] lo cual perjudicaría sus intereses económicos.

María Suárez de Velasco, al ver que no contaba con el apoyo del ayuntamiento y que su postura era débil frente a las iniciativas del Banco Hipotecario, pidió a las mismas dependencias federales su indemnización conforme al artículo 27 de la constitución de 1917. Pedía que se le permitiera hacer uso de las aguas del arroyo Fogótico y que tanto el ayuntamiento como el Banco Hipotecario construyeran un canal de mampostería para desviar el agua hacia su molino.[83] Al parecer la solicitud de liquidación por la expropiación de las aguas del manantial de Almolonga no tuvo efecto. En febrero de 1939, Suárez de Velasco envió nuevamente la misma petición a la Secretaría de Agricultura y Fomento.[84]

[81] *Periódico Oficial*, 12-VIII-1936. Sería interesante analizar posteriormente la oposición de estos propietarios y de otros grupos sociales. En un posterior trabajo se examinarán las resistencias derivadas por el desarrollo de la ciudad.
[82] AMSC, actas de cabildo, sesión 4 de febrero de 1938.
[83] AMSC, actas de cabildo, sesión 4 de febrero de 1938.
[84] AMSC, actas de cabildo, sesión 14 de febrero de 1939.

Como se observa, Suárez de Velasco no tuvo la fuerza suficiente para reclamar sus derechos por el uso del agua del manantial. En agosto de 1939, el ayuntamiento, bajo la sugerencia del Banco Hipotecario, autorizó al gerente de esta última institución, José Méndez Velázquez, que tramitara ante la Secretaría de Agricultura y Fomento la concesión del uso de las aguas del citado venero a favor del Banco Hipotecario. De esta manera, las aguas que eran propiedad de Suárez de Velasco, pasaron a ser de dominio público.

A manera de conclusión

A lo largo del periodo de 1880-1938, el ayuntamiento de San Cristóbal de Las Casas mantuvo el control del abasto del agua y del sistema de drenaje en la ciudad. Este control junto con los cambios dados en estos servicios públicos, puede ser entendido como proyecto de la élite local que a través del ayuntamiento impulsó la "modernización" de la ciudad.

La tecnología empleada en el abasto de agua siguió siendo aún de la época colonial. No obstante, en el transcurso del tiempo, este servicio comenzó a presentar cambios importantes a la par que otros centros urbanos relevantes del país; en este sentido podemos decir que el ayuntamiento sancristobalense estuvo acorde con los tiempos pese a su distancia en relación con las principales ciudades del centro de país.

La realización de las obras hidráulicas para el suministro de agua, llevada a cabo con los recursos municipales, así como el fracaso de las compañías para entubar y administrar el agua hasta antes de 1938, nos permiten demostrar cómo la centralización de los recursos acuíferos por parte del ejecutivo de la nación no tuvo efecto en el municipio de San Cristóbal de Las Casas. Es probable que durante este tiempo, la corporación municipal sancristobalense no cedió este servicio público a las empresas particulares, pues dicho servicio, pese a sus inconvenientes, resultaba redituable al proporcionar recursos económicos que ayudaron a resolver algunos problemas del municipio.

Sin embargo, es posible decir que la cesión del control del agua y de los mantos acuíferos que abastecieron a la población, a partir de 1938,

tuvo mucho que ver con el interés del gobierno federal en la década de 1930, cuando esta autoridad "comenzó a plantearse la cuestión del agua potable como problema de alcance nacional".[85] Podríamos sostener que la intervención del ejecutivo federal fue posible debido a que el ayuntamiento de San Cristóbal tuvo muy poco poder para generar sus propios recursos económicos que le permitieran emprender grandes obras hidráulicas, como lo fueron la construcción de drenaje y la red de tuberías para el suministro de agua potable a la población. De esta forma el ayuntamiento, debilitado económicamente, llegó a ser una institución con funciones puramente administrativas, lo cual sirvió para que el ejecutivo nacional continuara con la centralización de los recursos acuíferos.

Bibliografía

AMSC (Archivo Municipal de San Cristóbal de Las Casas)

Aboites Aguilar, Luis
1998 *El agua de la nación. Una historia política de México (1888-1946)*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Birrichaga Gardida, Diana
1998 "Las empresas de agua potable en México (1887-1930)", en Blanca Estela Suárez Cortez (coord), *Historia de los usos del agua en México. Oligarquías, empresas y ayuntamientos (1840-1940)*, Comisión Nacional del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México.

Camacho Pichardo, Gloria
1998 "Proyectos hidráulicos en las lagunas del Alto Lerma (1880-1940)", en Blanca Estela Suárez Cortez (coord), *Historia de los usos del agua en México. Oligarquías, empresas y ayuntamientos (1840-1940)*, Comisión Nacional del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México.

85 Aboites, *El agua*, 161.

Castañeda González, Rocío

1998 "Esfuerzos públicos y privados para el abasto de agua a Toluca" en Blanca Estela Suárez Cortez (coord), *Historia de los usos del agua en México. Oligarquías, empresas y ayuntamientos (1840-1940)*, Comisión Nacional del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México.

El fronterizo chiapaneco. Órgano del gobierno constitucional del estado.

1911 *Folleto del Consejo de Salubridad con instrucciones para que cada individuo o cada familia pueda defenderse del cólera*, Imprenta del Gobierno, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Informe que rinde el c. Licenciado Evaristo Bonifaz, presidente del H. Ayuntamiento Constitucional de Ciudad de Las Casas, Chiapas, acerca de la labor desarrollada en el año de 1935.

Informe que rinde el c. Licenciado Evaristo Bonifaz, presidente del H. Ayuntamiento Constitucional de Ciudad de Las Casas, Chiapas, acerca de la labor desarrollada en el año de 1936.

López Sánchez, Hermilo

1960 *Apuntes históricos de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, México.

Loreto López, Rosalva

1994 "De aguas dulces y aguas amargas o cómo se distribuía el agua en la ciudad de Puebla durante los siglos XVIII y XIX" en Rosalva Loreto y Francisco J. Cervantes (coord), *Limpiar y obedecer. La basura, el agua y la muerte en la Puebla de los Ángeles. 1650-1925*, Claves Latinoamericanos-Universidad Autónoma de Puebla, México.

Markman Sindney, David

1987 *San Cristóbal de Las Casas*, Patronato Fray Bartolomé de Las Casas AC, H. Ayuntamiento Constitucional de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

1891 *Memoria que presenta el ciudadano Manuel Carrascosa como Gobernador Constitucional del Estado Libre y Soberano de Chiapas. A la Legislatura en cumplimiento de un precepto constitucional correspondiente al*

segundo bienio de su administración, dirigido por Guillermo Steinpreis, Gobierno del Estado, en Palacio, Chiapas.

Meyer, Michael C.
1997 *El agua en el suroeste hispánico. Una historia social y legal 1550-1850*, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

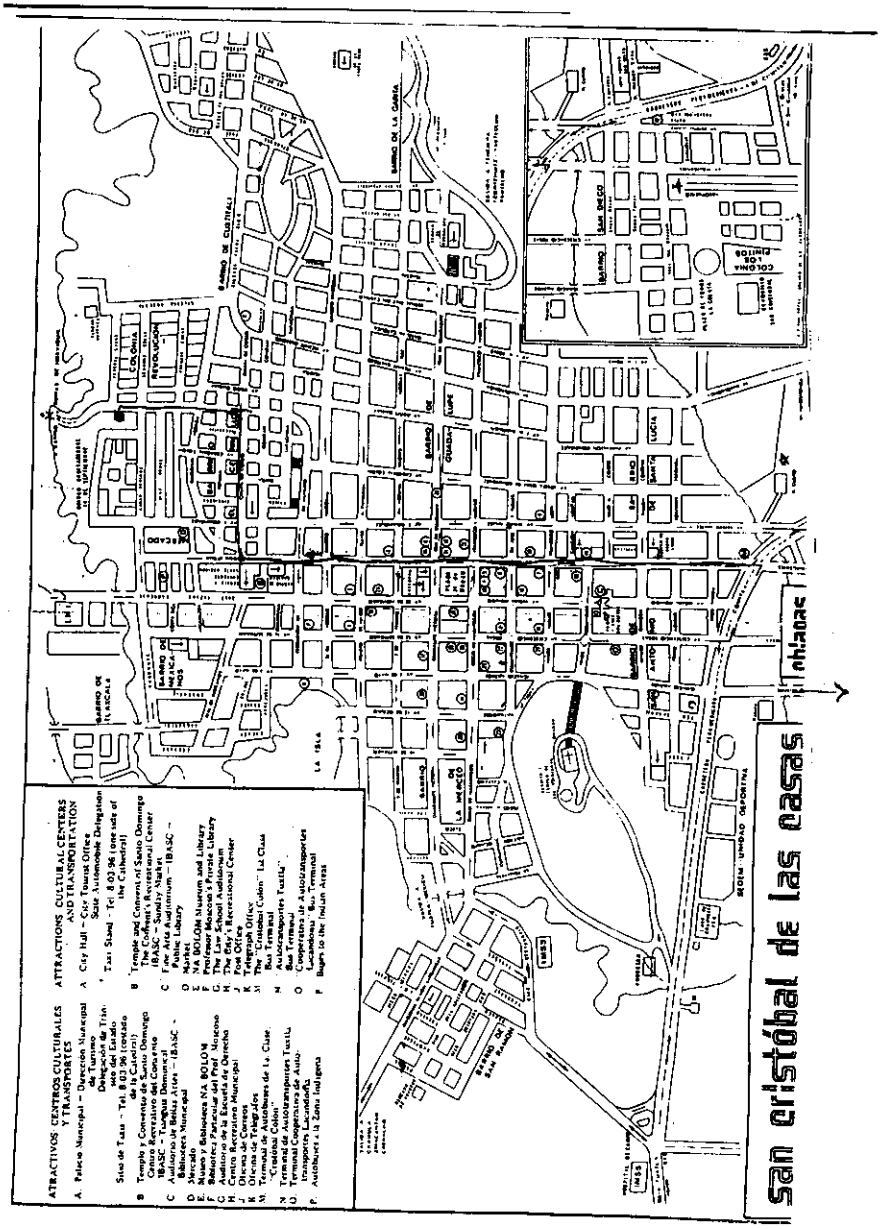
Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Chiapas, tomo LIII, núm. 33, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Pineda Mendoza, Raquel
2000 *Origen, vida y muerte del acueducto de Santa Fe*, Universidad Autónoma de México, México.

Romero Lankao, Patricia
1999 "Agua en la ciudad de México durante el porfiriato, ¿una realidad superada?", en *Relaciones. Estudio de Historia y Sociedad. La cuenca del río Lerma-Santiago*, núm. 80, Colegio de Michoacán, México.

Sánchez Rodríguez, Martín
1993 "La herencia del pasado. La centralización de los recursos acuíferos en México", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Colegio de Michoacán, Guadalajara, Jalisco.

Suárez Cortez, Blanca Estela
1998 "Suárez Cortez, Blanca Estela, Poder oligárquico y usos del agua: Querétaro en el siglo XIX (1838-1880)", en Blanca Estela Suárez Cortez (coord), *Historia de los usos del agua en México. Oligarquías, empresas y ayuntamientos (1840-1940)*, Comisión Nacional del Agua, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, México.


ATRACTIVOS CENTROS CULTURALES Y TRANSPORTES
A. Palacio Municipal – Dirección Municipal de Turismo
Sala de Turismo – Tel. 8 03 36 (Delegación de Tránsito del Estado)
B Templo y Convento de Santo Domingo (Casa Secretaría del Convento)
C Auditorio de Bellas Artes – IBASC – Biblioteca Municipal
D Museo y Biblioteca N.A. BOLOM
E Biblioteca Particular del Prof. Moscoso
F Auditorio de la Escuela de Derecho
G Centro Recreativo Municipal
H Oficina de Correos
J Oficina de Telégrafos
K Terminal de Autobuses de La Clase
M Terminal de Autotransportes Tuxtla
N Terminal Cooperativa Autotransportes Tuxtla
O Terminal Cooperativa de Auto-transportes Lacandones
P. Autobuses a La Zona Indígena
ATTRACTIONS CULTURAL CENTERS AND TRANSPORTATION
A City Hall – City Tourist Office
State Automobile Delegation
Taxi Stand – Tel. 8 03 36 (one side of the Cathedral)
B Temple and Convent of Santo Domingo
The Convent's Recreational Center
IBASC – Sunday Market
C For Arts Auditorium – IBASC – Public Library
D Market
E NA BOLOM Museum and Library
F Professor Moscoso's Private Library
G The Law School Auditorium
H The City's Recreational Center
J Post Office
K Telegraph Office
The "Cristóbal Colón" 1st Class Bus Terminal
M Autotransportes Tuxtla
N Bus Terminal
O Cooperativa de Autotransportes Lacandones – Bus Terminal
P Buses to the Indian Areas
BARRIO DE GUADALUPE
BARRIO DE LA CARIDAD
BARRIO DE MEXICANOS
BARRIO DE TLAXCALA
BARRIO DE LA REVOLUCION
BARRIO DE LA MERCED
BARRIO DE SAN ANTONIO
BARRIO DE SAN DIEGO
COLONIA LOS DIRIGIDOS
LA ISLA
SECTOR UNIDAD DEPORTIVA
San Cristóbal de las Casas

DEL RITUAL AL BARRIO. IMAGINARIO URBANO DE UNA IDENTIDAD LADINA EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

*Jorge Paniagua Mijangos**

A Tania

En este artículo me propongo examinar un caso de identidad urbana en San Cristóbal de Las Casas, el que se ha establecido entre un cierto discurso coleto y los asentamientos socioterritoriales conocidos comúnmente en la ciudad como barrios. La idea central que se maneja es que la identidad barrial, como cualquier otra clasificación colectiva, constituye un código flexible de claves culturales —difícilmente originales pero siempre particulares— cuya vigencia depende de la capacidad de sus portadores por mantenerla siempre actualizada.

Argumento que la actualización identitaria más reciente del circuito de barrios en la ciudad de San Cristóbal, tiene que ver con la generalización e institucionalización de prácticas religiosas y festividades devocionales que habrían de ritualizar la vida social de un sector de los habitantes de la ciudad, dándole un sentido nuevo e inédito. Este vínculo contemporáneo entre religiosidad y barrio (en el pasado el barrio estuvo unido al origen étnico, la actividad económica y el territorio) permite asumir la existencia de un sentido de identidad propia, lo coleto, que no requiere suprimir lo diferente y que demarca una frontera imaginaria con otros universos culturales urbanos ya sea indios o ladinos.

Metodológicamente el barrio es abordado en el ensayo dando primacía al criterio de la intencionalidad de los sujetos (Sahlins, 1997); sin embargo, esta racionalidad subjetiva, sin el cual no podría explicarse la contemporaneidad de toda cosmovisión, aparecería como arbitraria sino fuera por la existencia simultánea de un espacio normativo que los devo-

* Investigador del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

tos denominan junta. La junta es la que avala lo socialmente permisible y a través de ella se organizan los roles sociales y se despliegan las actividades festivas. Incluso, vistos en retrospectiva, los barrios han sido una constante histórica de larga duración (Carmagnani, 1993). Estas tres dimensiones del barrio: la que alude a sus modificaciones de sentido en cada coyuntura; la estructural que decide las reglas de los participantes, y la histórica, que explica su extraordinaria durabilidad (los barrios nacieron con la ciudad y la acompañan en un recorrido de siglos por toda la época colonial y la vida independiente), son todas concebidas aquí como relaciones sociales que se complementan debido a una sustancia común: su naturaleza simbólica.

Debido a que en el ambiente urbano de la ciudad las nociones de ladino y coleto al parecer se aplican como sinónimos, utilicé en ocasiones el segundo término como apodo del primero. En cuanto al barrio, el criterio del que partí para reconocer la adscripción ladina o coleta de las personas, fue el de participar, de forma pública y reiterada, en juntas que organizan devociones y festividades dedicadas a imágenes del santoral católico.

Aunque este es un ensayo de interpretación cuya responsabilidad es únicamente mía, el material es de primera mano y no hubiera sido posible sin el valioso apoyo de personas y juntas de distintos barrios; en particular estoy agradecido con don Jesús Orantes (†), Enrique Teomitzi Castro, Jorge Ramírez Coronel, Ana María Hidalgo, Elvira Ortega Hernández, Mario Magaña Martínez, Lucero del Carmen Paniagua Barrios y Lourdes Angulo Ruiz. El trabajo de fotografía es de Alejandro Moreno Flores y de Antonio Gómez Hernández.

Si definimos el análisis de la cultura como reconstrucción antropológica de representaciones imaginadas, a veces objetivadas y a veces no, entonces este trabajo bien puede ser considerado una etnografía, cuya finalidad es promocionar los estudios de identidad en ciudades pluriétnicas como San Cristóbal, casi inexistentes en el catálogo de la investigaciones en Chiapas.

Las fiestas de barrio como súper-ritual

Las explicaciones acerca de las funciones del ritual como mecanismo de conflicto, y al mismo tiempo de disolución simbólica de oposiciones sociales, no son nuevas. Víctor Turner en su obra *El proceso ritual* (1988), analiza en detalle como ciertos ritos, en tanto esquemas de significados, pueden ser capaces de promover formas extrafamiliares, extracomunitarias y hasta extraétnicas de solidaridad. Es el caso, por ejemplo, del llamado ritual de *isoma*, vigente entre algunos pueblos de Zambia, en el África Central.

El *isoma*, palabra que significa escapar de un lugar o encierro, es un complejo ritual que se aplica a mujeres con problemas ginecológicos *(akishi)* que están impedidas de una adecuada fertilidad (las pacientes por esta razón son nombradas como *lufwisha*, que quiere decir dar nacimiento a un hijo muerto). La cura, entre otras cosas, exige la puesta en marcha de lo que el autor llama "comunidades de sufrimiento" o de "antiguas víctimas" (*ibídem:* 25) que son guiadas por un doctor *(chimbuki)*.

Lo más interesante del asunto, con todo, es el vínculo que Turner propone entre este ritual y un acontecimiento presente en la vida social de estos pueblos: la existencia de una relación conflictiva, no resuelta, entre la descendencia matrilineal y el matrimonio con residencia virilocal, instituciones culturales obligadas a coexistir. De ahí que en el lenguaje simbólico del ritual, la sombra (un antepasado muerto) que causa la aflicción es siempre un pariente por la línea materna, señal inequívoca que el abandono de la comunidad de origen por parte de la mujer estaría debilitando los lazos de parentesco a los que debe continuidad. La curación de la paciente deberá conducir a un restablecimiento del equilibrio entre el deber de seguir al esposo, y la necesidad de no romper con los lazos matrilineales.

El éxito del ritual radica en el poder que los símbolos producen para crear y mantener, por encima de diferencias de historia, lengua, tribu o territorio, una verdadera súper-red de relaciones solidarias (la "comunidad de víctimas o sufrimiento"); una auténtica cruzada en defensa de

una súper-institución: la del parentesco matrilineal, amenazada por los hábitos culturales derivados del matrimonio (el deber de la esposa de convivir con sus parientes por afinidad).

Las conclusiones del autor son reveladoras. El ritual, y más allá de eso, la "ritualización de la sociedad", sin ser reflejo inmediato y simple de la estructura social, tampoco debe entenderse como un juego ocioso con vida independiente o una inercia derivada de la tradición; existiría, más bien, porque es capaz de generar tramas simbólicas que estarían impidiendo el que en ciertas condiciones un complejo cultural sea desmantelado.

El paralelismo mediante el cual asocio el ejemplo de V. Turner con este estudio de barrios, debe verse como metodológico. Creo que el barrio constituye, en el contexto urbano de la ciudad de San Cristóbal, una súper-institución amagada permanentemente por un conjunto de fenómenos derivados de una modernidad tardía (diversificación económica, estandarización de la vida cultural, flujos migratorios, crecimiento poblacional). La clave de la persistencia de las relaciones barriales, en ese sentido, estaría en su empeño por igualar, de forma actualizada, la condición cultural de un conglomerado urbano que a pesar de su irremediable heterogeneidad insiste en autoclasificarse como coleto.

El mecanismo de esa continuidad vendría dado por elementos similares a los del ritual de *isoma*, es decir, por la invención, consolidación y expansión de un súper-ritual que ante la imposibilidad de evitar las influencias culturales externas, es capaz de crear relaciones comunes y de mantener el equilibrio mínimo de un mundo de adscripción propia. Este súper-ritual son las llamadas devociones públicas o cultos patronales.

Hasta principios de los ochenta, el ciclo de fiestas tradicionales de la ciudad, el conocido como ciclo histórico, era de seis meses; iniciaba en el mes de junio en el barrio de San Antonio y concluía en enero con el Dulce Nombre de Jesús, en el barrio de Cuxtitali. Julio es un mes muy especial dentro del ciclo, pues constituye, junto con el diciembre guadalupano, uno de los pocos momentos en donde los devotos organi-

zados de cada barrio coinciden en la celebración de eventos y romerías en honor a San Cristóbal Mártir.[1]

Las festividades eran fundamentalmente devocionales y podía corroborarse una curiosa correspondencia entre el orden temporal de las fiestas, basadas en el calendario católico, y el orden espacial de los barrios viejos, estructurado a través de la larga vida colonial. En otras palabras, el orden de sucesión de las fiestas no sugería arbitrariedad, sino que transitaba en una ruta determinada: iniciaba en junio con las festividades dedicadas a San Antonio; subía en agosto a El Cerrillo con la fiesta dedicada al Señor de La Transfiguración; continuaba, a mediados de ese mismo mes, en Mexicanos; luego bajaba a San Ramón, última fiesta de agosto; volvía a subir, en septiembre, a La Merced; durante noviembre se iba a San Diego; finalmente, ya en diciembre y enero, terminaba de subir a Guadalupe, Santa Lucía y Cuxtitali. Como se puede observar en el mapa 1, el recorrido no brincaba barrios (de un barrio se pasaba al inmediato vecino) y parecía dibujar, en una dirección este-oeste y norte-sur, una especie de círculo que en la medida que avanzaba iba bordeando a la ciudad.

Con el crecimiento urbano de San Cristóbal, aparecieron en los intersticios de los barrios nuevos fraccionamientos y colonias, y el orden del ciclo tradicional se rompió. Pero, paradójicamente, al mismo tiempo que se quebraba la unidad entre territorialidad y fiesta y la entrada en escena de otros sujetos urbanos, empezó a producirse un aumento acelerado del número de cultos barriales y, con ello, siguiendo la lógica de mi propia hipótesis, de coletos. Contando desde los años setenta, el sector de barrios y los cultos y discursos a él asociados no sólo han dejado de

[1] Es verdad que la llamada Feria de la Primavera y de La Paz se presenta cada año oficialmente como la Fiesta Mayor de la ciudad. No obstante, pienso que tal calificativo no se sostiene por varios motivos: a) No tiene dimensión religiosa alguna y si hubo vínculo con ésta (a veces se le relaciona con el Señor del Sótano), la gente ni lo recuerda ni lo celebra; b) Es organizada de arriba hacia abajo por el poder político y económico, es decir, por el Ayuntamiento y los comerciantes (CANACO, CANACINTRA) en una lógica inversa a las juntas procuradoras de los barrios; y c) Su objetivo es exclusivamente mercantil y el dinero no está unido al parentesco y al prestigio social. Es significativo que la feria tenga escasos espectadores cuando los eventos no son gratuitos y que, incluso, haya llegado a suspenderse cuando ocurren desastres naturales como el de la erupción del volcán Chichonal en 1982. En contraste, a pesar de acontecimientos extraordinarios (la irrupción del EZLN, en enero de 1994, en San Cristóbal, fue simultánea con la víspera de la fiesta de Cuxtitali) o de condiciones climáticas adversas (los grandes temporales de la estación de lluvias coinciden con las celebraciones de La Merced, Mexicanos y San Ramón), jamás se ha sabido que un barrio deje de festejar a su santo patrono.

Mapa 1. Nótese como los barrios del centro, encerrados en círculos, trazan un anillo territorial que corresponde al primer ciclo tradicional de fiestas patronales. Fuente: Guía Comercial y Turística, 1992.

crecer, sino que se han multiplicado. Por eso aquí de nuevo sugiero que las celebraciones patronales bien pueden leerse, contradiciendo algunas ideas académicas vigentes de cultura, como un adecuado ejemplo de que la tradición es tan contemporánea como la modernidad.

La igualación cultural que experimenta el barrio a partir del súperritual de los cultos patronales, cobra más relevancia si se considera que la heterogeneidad social de la vida barrial proviene de los distintos momentos por los que ha transitado el proyecto urbano a lo largo de los más de 470 años que tiene de existencia la ciudad. Hemos señalado que los barrios de Mexicanos, Tlaxcala, San Diego, San Antonio y Cuxtitali nacieron con la ciudad misma; otros, como El Cerrillo, se remiten a los inicios de la vida colonial; algunos más, entre los que destacan Guadalupe y San Ramón, pertenecen al siglo XIX. La mayoría, sin embargo, lo que permite justificar la dilatada duración del concepto de barrio, es el producto del crecimiento desordenado y caótico que ha padecido la ciudad en el último cuarto de siglo de su historia.

No hay excepciones en la dinámica urbana de la ciudad al menos en los últimos treinta años: todo asentamiento nuevo que quiere reproducir la continuidad del barrio construye una ermita e inventa un culto. Donde aparecen coletos surgen otras tantas celebraciones; donde antes estaban los asentamientos de San Ramón-La Isla, La Merced-La Isla, Infonavit-La Isla, Altejar, Infonavit-Ciudad Real, 31 de Marzo, Revolución, Las Delicias, 14 de Septiembre (Magisterial), El Relicario, Las Piedrecitas, La Garita, Ojo de Agua, entre otros, hoy están los barrios y los cultos dedicados a Santa Cecilia, El Señor de La Misericordia, La Inmaculada Concepción, El Sagrado Corazón de Jesús, San Juan de Dios, San José Obrero, La Virgen del Rosario y Jesús Resucitado, San Judas Tadeo, el Niño de Atocha, La Virgen de Lourdes y la Santa Cruz.

Debido a esta recurrencia contemporánea al culto de imágenes como criterio de legitimidad social, estimo pertinente diferenciar los conceptos de barrio y asentamiento. Ni el asentamiento ni el culto por separado hacen el barrio. El asentamiento puede referirse a los sucesos fundacionales del núcleo urbano o a los relacionados con una historia común a partir de ciertos espacios socioterritoriales; el barrio, por su parte, indica el momento en que esa colectividad, autodenominada coleta, decide imaginar

sus vínculos de identidad mediante la veneración pública y organizada de imágenes, tomadas del santoral católico y con reputación de milagrosas.

En este sentido, lo que hasta hoy se ha venido documentando sobre San Cristóbal correspondería más bien a la historia de sus asentamientos y no a la de sus barrios. En la perspectiva que se adopta del problema, el barrio sólo comienza cuando el culto y el asentamiento dejan de ser lógicas paralelas y se convierten en espacios de simbolización convergentes.

Un buen ejemplo es Las Delicias, que empezó su historia como asentamiento con los primeros caseríos en el año de 1963. En ese tiempo, cuentan sus habitantes, no había barrio y ni siquiera un asentamiento poblacional bien organizado, quedaba abundante "terreno libre con muchas manzanas y un bosque precioso".[8] La identidad era confusa: algunos se asumían de Guadalupe y otros se hicieron de El Cerrillo, barrio al que pertenecían los dueños antiguos de los terrenos que se fraccionaron.

Los que llegaron provenían de los municipios de Oxchuc, Huixtán, Tenejapa y de los suburbios del propio San Cristóbal. Los unía sólo la vecindad de haber adquirido un lotecito en el lugar, el trabajo diario en el comercio ambulante: "había personas que hacen nieves, y otras que hacían palomitas o chicharrines y que son nativas de ahí". Por esas fechas, el único indicio de un culto era la veneración pública que varias familias de vecinos hacían de la Santa Cruz.

En 1965, aún sin ermita ni culto y aprovechando la lotificación del terreno, los vecinos buscarían la compra colectiva de un predio que funcionaría como parque.[3] Se carecía de servicios como el agua y se tenía que "cargarla en cántaros de hasta allá abajo". El reconocimiento final del grupo como barrio tuvo lugar 20 años después, cuando la intensa campaña a favor de dos cultos llegaría por fin a un feliz término con la construcción de la ermita y la formalización de la fiesta.

Otro caso reciente (1998), no exento de problemas y en diferente contexto, es el de un grupo de ladinos expulsados de San Andrés por los violentos conflictos que se vivieron en ese municipio en los años seten-

[2] A decir del informante, esta es la razón por la que ese terreno arbolado, a pesar de ser "un cerrito", fue designado popularmente con el nombre de Las Delicias.

[3] Finalmente, no se logró conseguir los 200 pesos que los fraccionadores pedían, y por lo tanto, la adquisición no se pudo realizar en ese momento.

ta. El grupo mayoritario, a pesar de haber compartido por varias décadas el territorio de San Ramón, no fue siempre explícitamente reconocido como parte del barrio, sino hasta que decidieron fundar el suyo reorganizando la devoción a su anterior santo patrono, San Andrés. Así fue como

> uno de los viejos... que tenía una imagen del apóstol San Andrés le quería hacer su novena aquí en San Cristóbal. Entonces participó, habló al radio y mandó avisos de que iba a ser la novena, y la misa sobre todo, el 30 de noviembre. Entonces se hizo, fue en San Ramón, en la iglesia, con un sacerdote y toda la cosa... dicen que los organizadores fue una misma familia que empezó a juntar para la misa, para el arreglo de la iglesia y la música que iba a estar afuera.
> Hoy, y después de muchas reuniones para la adquisición del terreno donado por un devoto y una imagen de bulto del Santo,[4] se ha conformado la primera junta todavía no muy formal, dividida en presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y vocales.

Por otro lado, la categoría contemporánea de barrio tampoco implica asociar la antigüedad socioterritorial y fenómenos como el de complejización de la fiesta. San Ramón, con un asentamiento relativamente reciente, fue uno de los primeros en masificar el evento festivo, mezclando rápidamente su origen devocional y religioso con la producción, circulación y consumo de símbolos mercantiles y económicos. La fiesta de La Merced, hablando de barrios coloniales, es tal vez la que más tardó en masificarse, y la de Las Delicias, por su doble culto, parece ser un ejemplo privilegiado que permite observar un fenómeno generalizado en los barrios recientes: pequeñas juntas de pequeños barrios organizando grandes fiestas.

El acicate de este desdoblamiento de las devociones en múltiples significados no religiosos es en realidad reciente. Tiene sus primeros balbuceos en San Ramón, a mediados de los años setenta, y luego se generalizará en los ochenta a todo el circuito de barrios. El año de 1985 (fecha en que una familia de El Cerrillo decide contratar un grupo con luz y sonido fuera del Estado) puede reconocerse como el de la ruptura defini-

[4] El diseño de la imagen a venerar es un detalle delicado entre los devotos. Es frecuente, cuando el culto tiene raíces o está avanzado, como en el caso de San Andrés, que se ponga especial esmero: "tienen pensado ir a Guatemala o a México, y que lo hagan de madera. No quieren simplezas, quieren algo bueno..."

tiva con el sentido tradicional de la fiesta. A partir de aquí, el discreto bullicio de las plazuelas quedará para siempre subordinado a la ruidosa presentación de la música electrónica.

La nueva escenografía transformará en su totalidad el ambiente profano: se recolocan los puestos, suben de precio los pisos, se politizan los permisos para vender negociándolos colectivamente con los sindicatos, crecen y compiten entre sí las organizaciones de músicos, se construyen escenarios de concreto magníficos y se remodelan los atrios, eliminando cualquier impedimento que pudiera distraer o minimizar el espectáculo. Se evidencian, además, los profundos desniveles sociales cuando, paralelamente a las juntas procuradoras, aparecen agrupaciones de socios patrocinadores que en ocasiones terminarán asumiendo la responsabilidad del festejo lúdico. Con ello, las organizaciones clasistas y de apellido, que usan el dinero como ventaja comparativa, quedarán bien instaladas en la desbocada competencia por hacer la fiesta más grande.[5]

El ciclo festivo

Si sumamos a las fiestas de origen colonial, las seminuevas, las nuevas y las muy recientes, el ciclo total de cultos públicos en San Cristóbal es de 44 festividades y abarca el año completo. Si a los rituales públicos se agregan además los rituales privados, el número de celebraciones se eleva a 68. En promedio, el ritmo de celebraciones es de entre cinco y seis fiestas cada mes. Hay incluso barrios que organizan fiesta doble y hasta triple. Las Delicias, por ejemplo, empezó a venerar a Nuestra Señora del Rosario y más tarde, por sugerencia de los dominicos, adoptaría también el culto de Jesús Resucitado; San Antonio no se quedó atrás, y celebra su culto patronal como el de La Medalla Milagrosa. Pero si de presumir la capacidad festiva se trata, el barrio de Mexicanos resulta un caso único, ya que aquí, un número no menor de trece juntas, se permite

[5] Que el dinero, los apellidos, el prestigio y la masificación de la fiesta van de la mano no hay duda. No es gratuito que Mexicanos, El Cerrillo y Guadalupe tengan la fama de ser los barrios que organizan las celebraciones más grandes y concurridas, pues es allí donde precisamente, en tiempos recientes, floreció la bonanza económica en algunos personajes del barrio. Es más, puede asociarse El Cerrillo con aserraderos, a Mexicanos con la comercialización de la madera y a Guadalupe con el comercio en respetable escala.

celebrar, en un lapso no mayor de diez días, las imágenes del Tránsito, Asunción y Coronación. El ciclo de fiestas públicas que se muestra (cuadro 1) correspondía a los seis primeros meses que comprendía el ciclo tradicional.

Cuadro 1. Ciclo de fiestas públicas

FECHA	CULTO	BARRIO
25 de julio	San Cristóbal Mártir	San Cristóbal
26 de julio	Señora de Santa Ana	San Francisco
6 de agosto	Jesús de la Buena Esperanza	Santo Domingo
13 de agosto	Virgen del Tránsito	Mexicanos
15 de agosto	Virgen de la Asunción	Mexicanos
18 de agosto (movible)	Virgen del Rayo	Catedral
21 de agosto (movible)	Virgen de la Coronación de María	Mexicanos
31 de agosto	San Ramón Nonato	San Ramón
8 de septiembre	Natividad de María	todos los templos
10 de septiembre	San Nicolás	San Nicolás
24 de septiembre	Virgen de La Merced	La Merced
4 de octubre	San Francisco	San Francisco
28 de octubre	San Judas Tadeo	14 de Septiembre (Magisterial)
5 de noviembre	San Martín de Porres	La Quinta/Santo Domingo
13 de noviembre	San Diego	San Diego
21 de noviembre	Virgen de la Caridad	Caridad
22 de noviembre	Virgen de Santa Cecilia	Santa Cecilia
27 de noviembre	Virgen de la Medalla Milagrosa	San Antonio
8 de diciembre	La Inmaculada Concepción	Colonia Altejar/Catedral
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe	Guadalupe
13 de diciembre	Santa Lucía	Santa Lucía
28 de diciembre	La Sagrada Familia	Los Pinos
2 de enero	El Dulce Nombre de Jesús	Cuxtitali

Como puede observarse, las fiestas devocionales que tenían lugar al menos desde el siglo XIX, ocurrían en la segunda parte del año. Este ciclo tradicional se mantuvo casi inalterado durante buena parte del siglo XX, incrustándose en él únicamente las festividades de San Judas Tadeo, San-

ta Cecilia, La Inmaculada Concepción y La Sagrada Familia. Con el crecimiento urbano de la ciudad y la fundación de nuevos asentamientos, que luego decidieron autoidentificarse como barrios, el ciclo se desbordó ocupando también los seis primeros meses del año.

Cuadro 2. Nuevo ciclo festivo

FECHA	CULTO	BARRIO
2 de febrero	La Candelaria	Las Comaleras
7 de febrero	Virgen de Ocotlán	Tlaxcala
11 de febrero	Virgen de Lourdes	La Garita
15 de febrero	Señor del Santuario	El Santuario
18 de febrero	Santo Niño de Atocha	El Relicario
Santo Domingo		
8 de marzo	San Juan de Dios	31 de Marzo
19 de marzo	San José	Santo Domingo
		San Francisco
		Catedral
Lunes santo (movible)	El Justo Juez	La Merced
Tercer viernes (cuaresma)	Jesús de Nazareno	San Francisco
1 de mayo	San José Obrero	Revolución Mexicana
2 de mayo	La Santa Cruz	La Garita
		El Ojo de Agua
		Santa Cruz
13 de mayo	Virgen de Fátima	Fátima
		Santo Domingo
24 de mayo	María Auxiliadora	María Auxiliadora
Catedral		
1 de junio	Santísima Trinidad	Santo Domingo
13 de junio	San Antonio	San Antonio
14 de junio (movible)	Sagrado Corazón de Jesús	Ciudad Real
		San Francisco
		Catedral
		Santo Domingo
		San Antonio
27 de junio	El Perpetuo Socorro	San Francisco
		Catedral
		Santo Domingo
29 de junio	San Pedro y San Pablo	Catedral
4 de julio	Virgen del Refugio	San Francisco
		Santo Domingo
16 de julio	Virgen del Carmen	El Carmen

El anterior cuadro nos permite concluir en torno al momento histórico y a las circunstancias sociales que transformaron las celebraciones religiosas en núcleo imprescindible de la cultura barrial. En primer término permite asegurar, que no todo ritual, por el hecho de ser público, deviene necesariamente en imaginario urbano ligado al barrio. Es la situación, en todos los casos, de celebraciones que tienen lugar en las iglesias monumentales de Santo Domingo, El Carmen, Caridad, San Francisco y Catedral. Todas estas iglesias datan de la vida colonial y fueron sede de las órdenes religiosas como los dominicos, juaninos o franciscanos que se asentaron en Ciudad Real.

En segundo lugar, el ciclo muestra que aunque varios cultos públicos se continúan celebrando en sus iglesias de origen, se ha convertido también en una de las fuentes importantes de la devoción barrial actual, lo que ha provocado festejos simultáneos en las mismas fechas. De este modo, el Santo Niño de Atocha se celebra en El Relicario y Santo Domingo; María Auxiliadora en el barrio del mismo nombre y Catedral; el Sagrado Corazón de Jesús en la colonia Ciudad Real, San Francisco, Catedral, Santo Domingo y San Antonio. En el antiguo ciclo aparecen también con festejo doble San Martín de Porres, en la Quinta y Catedral; Santa Cecilia en el barrio de Santa Cecilia y Catedral, y La Inmaculada Concepción en la colonia Altejar y nuevamente Catedral. En el barrio de Tlaxcala, aunque ahora disponen de su Virgen de Ocotlán, traída especialmente para su culto del Estado del mismo nombre, es cierto que muchos vecinos todavía continúan siendo fuertes devotos de la Virgen de la Coronación, festejo que la gente del barrio, por carecer hasta hace poco de ermita, celebraba en la iglesia de Mexicanos.

Algunos casos especiales indican que un culto no está vinculado necesariamente a un solo barrio. Las combinaciones son posibles, y así como hay ejemplos de un culto celebrado por varios barrios, sucede igual que un barrio decida adoptar varios cultos. La Santa Cruz se festeja en La Garita, colonia Revolución Mexicana, Ojo de Agua y el cerro del mismo nombre; los de San Antonio, siguiendo el camino inverso, festejan la Medalla Milagrosa y a su propio santo patrono. Las Delicias decidió recorrer los mismos pasos y celebra cada año a la Virgen del Rosario y a Jesús Resucitado.

En tercer lugar, el hecho de que el nuevo ciclo muestre un gran número de festejos que aparecieron en un tiempo relativamente corto, permite afirmar que un buen sector de la ciudad ha encontrado, en la imitación del comportamiento ritual de los barrios viejos o coloniales, una manera de vivir la contemporaneidad de la ciudad, sin necesidad de desligarse o desentenderse de su pasado histórico. En este nudo simbólico es que radica, como se ha venido exponiendo, la clave cultural de lo que asumo es la continuidad de la ciudad y de sus imaginarios urbanos.

Las celebraciones

Allí delante de ellos, cambió la apariencia de Jesús.
Su cara brillaba como el sol
y su ropa se volvió blanca como la luz.
Y de una nube se oyó una voz que dijo:
este es mi hijo amado, a quien he elegido. Escúchenlo.[6]

Todo culto patronal, aunque tenga un origen devocional, comprende siempre una dimensión lúdica y otra religiosa, y ese doble carácter es la razón de que los programas de festejos aparezcan rubricados todo el tiempo tanto por el equipo parroquial como por las juntas organizadoras. Las actividades festivas en general inician antes de una semana previa al mero día con el anuncio y la novena. En las celebraciones de los barrios coloniales, considerados como los barrios grandes y de más prestigio, cada una de las actividades tiene sus propios organizadores y es frecuente que sean manejadas y anunciadas en programas elaborados por separado. Los festejos de cualquier culto se dividen al menos en anuncio, mudada (cambio de vestiduras), maitines y día principal.

En el programa del anuncio, de la Asunción de María en el barrio de Mexicanos, las festividades comienzan casi 15 días antes (el 31 de julio) con misa solemne, procesión y mañanitas en honor a la virgen. Hasta el fin del jubileo de las 40 horas en que se expone a los fieles el Santísimo Sacramento, las celebraciones son sobre todo religiosas y consisten en misas de intención por la mañana y santo rosario por las tardes.

[6] Pasaje alusivo al Señor de la Transfiguración en un programa de festividades del barrio El Cerrillo.

Las misas son programadas por la junta, pero la responsabilidad directa recae en los devotos quienes las dedican a las almas de amigos o familiares muertos. Un caso especial es el de San Judas Tadeo, en la colonia 14 de septiembre, pues en las actividades del culto no están incorporadas las misas de intención y los días de la novena se distribuyen por calles y no por devotos en lo individual.[7]

La terminación del jubileo permite dar paso a los maitines, y a partir de ese momento las prácticas religiosas y las propiamente festivas corren de modo paralelo. La fiesta se desdobla en espectáculo, entra el follaje y tiene lugar el segundo descargue de pólvora.

Hasta poco antes de que la fiesta se masificara, los maitines o víspera eran una concurrida celebración religiosa donde se decían alabanzas y salmos, y aunque los puestos se encaramaban ya en todos los resquicios de las plazuelas, no había espectáculo y la música se escuchaba discreta en los rincones de cada atrio.[8] En la actualidad los maitines son anunciados, no importando de que barrio se trate, como celebración religiosa y profana.

La mudada de la imagen es un evento especial que está en manos por completo, según el barrio, de la junta de señoritas o señoras. La mudada de la virgen de Santa Lucía en 1996 estaba firmada por una junta de señoritas, pero la invitación a los festejos era extensiva a toda la ciudadanía sancristobalense.[9]

Los obsequios de la mudada cambian según la imagen, el culto y las costumbres de los fieles. En Santa Lucía se donan tres vestidos (grande, mediano y chico), algodón, perfume, anda y la música, obsequios que provienen invariablemente de mujeres, niños o niñas. En la mudada de la imagen de la Medalla Milagrosa, en San Antonio, se obsequian la corona

[7] La colonia 14 de Septiembre data de los años 70 y fue la primera destinada al magisterio que el gobierno construyó en San Cristóbal (por eso es conocida también como colonia magisterial). Su culto, sin embargo, nació lustros después en un despoblado que se había contemplado para futuro crecimiento. Su vecindad con el conflictivo y hasta hace poco único mercado municipal, y los cambios de residencia muy frecuentes entre sus habitantes, explican que el crecimiento de la cultura barrial en este lugar haya sido muy lento. En este contexto, la estrategia de distribuir los rezos por calles, podría ser vista como una forma de fortalecer el culto. Por lo pronto la languidez de la celebración a San Judas Tadeo, y su ubicación todavía discreta en el ciclo festivo barrial, es más que manifiesta en el modo en que los devotos se refieren al lugar templo: en el programa solemne de 1992 lo llaman ermita y en el de 1994 capilla.

[8] En barrios como Tlaxcala la junta de maitineros todavía anuncia como "solemnes maitines" su fiesta de víspera.

[9] Ese año de 1996 fue difícil para los devotos del barrio de Santa Lucía, pues un temblor arruinó parte del templo y el culto fue trasladado provisionalmente a la capilla del Seminario Conciliar de la Diócesis.

y el mantel, y en la del Señor de la Transfiguración la cabellera, el vestido, la toalla, el laurel, las cortinas y los adornos del interior del templo. Al final de cada programa las organizadoras agradecen a los fieles, puntualmente con nombre y apellidos, las donaciones recibidas.

El día principal es el de mayor socialización para los devotos, ya que representa la mejor oportunidad al año de hacer crecer los vínculos de parentesco ritual (estrategia cultural a menudo indispensable en la confianza que cruza toda relación barrial).

La actividad religiosa es intensa desde las seis de la mañana con la misa y las primeras comuniones. A las 10 horas tienen lugar las confirmaciones y la misa mayor de tres ministros oficiada casi siempre por el obispo de la Diócesis. Luego comienzan los bautizos y a las 12 del día la junta de pólvora se encarga de anunciar al barrio la festividad con descargas de cohetes y bombas.

En El Cerrillo todavía hay a las 16 horas el santo rosario y en María Auxiliadora se acostumbra una misa de despedida a las 18 horas. Concluidas las prácticas religiosas, los atrios y plazuelas de los barrios se atiborran de gente que se acerca a los puestos de ventas y al espectáculo electrónico.[10]

Los programas que se imprimen en ocasión de los festejos son escasos y sólo pueden leerse en las entradas de las iglesias de los barrios. Todos se encargan a las imprentas locales quienes las elaboran en colores vivos y con los procedimientos tecnológicos tradicionales. El formato de programa, al margen de la fiesta de que se trate, es estándar: empieza con una ilustración de la imagen y termina con los nombres de todos los miembros de la junta. Se firma en orden jerárquico: presidente, secretario, tesorero y al final los vocales.

El contenido y diseño de los programas se mantiene inalterado por lo menos desde los últimos 40 años, pero un detalle importante es que el tamaño del formato informa del prestigio del barrio y de la antigüedad de

[10] Los puestos de ventas y diversión aunque ahora se les estima como parte del espectáculo y complemento de la música, sobre todo por su crecimiento vertiginoso en los años recientes, en rigor son anteriores al escenario de luz y sonido electrónico en vivo que las juntas de socios acostumbran a patrocinar. Los antecedentes de este voluminoso comercio ambulante, frágil pero estable, integrado por pasteleros, poncheras, vendedores de hot dogs, taqueros, algodoneros y fayuqueros, están en las llamadas Ferias patronales de fuerte raigambre popular que todavía ocurren en las cabeceras municipales de varios municipios rurales de Chiapas. De hecho, los habitantes de estos lugares cuando aluden a los comerciantes que acuden a sus ferias, lo hacen con el término genérico de coletos.

su culto patronal. En celebraciones recientes como la de San Judas Tadeo en la colonia Magisterial, la de La Inmaculada Concepción en la colonia Altejar, o la de la Virgen de Ocotlán en Tlaxcala, se encargan formatos de programa pequeños y modestos, en comparación con las grandes sábanas de papel lustre propias de los cultos más añejos.[11]

Génesis de los cultos

El siguiente es un relato anónimo que circuló en el barrio del Santuario y sus inmediaciones con el nombre de "Historia de cómo llegó la imagen del señor del Santuario, hoy patrón del Barrio de este nombre, de la sección de los sumideros en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". Su importancia estriba en que permite descubrir, ateniéndonos no a su veracidad histórica sino a la lógica de su estructura, los secretos de significado y utilidad que el culto ofrece a sus devotos.

> En el año de 1917 se enfermó el joven Francisco Ramos, hijo de don Sabino Ramos, quien lo llevó a curar con el curandero de hierbas que vivía en el barrio del Cerrillo, y quien era dueño de la imagen del Señor del Santuario. Al llegar con el curandero revisó al enfermo. El papá del enfermo, don Sabino Ramos, preguntó al curandero, dueño de la imagen del Señor del Santuario, que si iba a sanar su hijo, porque lo que tenía era fiebre, y éste le respondió: "pídale con todo su corazón y todas sus fuerzas al Señor porque él le va a curar y no yo". Y así se alivió el joven Francisco Ramos.
> Desde entonces don Sabino Ramos quedó devoto del Señor del Santuario y participaba en la fiesta del Señor que le hacían cada año, cada tercer viernes de cuaresma, en el Pueblo de Chicoasén, donde llevaba la imagen del Señor del Santuario y al tercer día lo regresaban. Después don Sabino Ramos, fiel devoto del Señor del Santuario, rogó al curandero que le diera la imagen del Señor del Santuario por la reliquia que él quisiera, y le insistió tanto que el señor curandero accedió

[11] Del mismo modo como hacíamos la distinción entre asentamiento y barrio, aquí importa ahora diferenciar entre barrio y culto. Tlaxcala, por ejemplo, es un asentamiento colonial, pero su categoría de barrio (con mayúsculas) en el sentido como lo hemos venido definiendo, empezó con el culto a la Virgen de Tlaxcala. Antes, igual que Las Delicias, era "cola" de Guadalupe por tomar prestado su culto, Tlaxcala era la "cola" de Mexicanos por celebrar también prestada a la Virgen de la Coronación.

a la proposición y se la dió por sesenta monedas de $1.00 (cero siete veinte) en el año de 1919.
Cuando fueron a traerla de la casa del curandero para llevarla a la casa de Don Sabino Ramos, se ocupó a la señora Sergia que era rezadora y ella invitó a mucha gente y hasta la banda de música de San Cristóbal llevaron, y desde entonces se celebraba la fiesta de la imagen del Señor del Santuario cada año el 15 de febrero, a la que llegaban peregrinos de día y de noche. Así se nombró una junta procuradora para celebrar la fiesta con personal del barrio de San Diego; en 1924 se entregó esta junta y la recibieron los señores Urbina y éstos estuvieron celebrando la fiesta.
Hasta en 1928, después de la fiesta, don Sabino Ramos tuvo un sueño donde le hablaba un viejito que quería su casa, pero él no le hizo caso; a la tercera noche volvió a soñar lo mismo y le enseñó en qué lugar quería su templo, entonces a la hora del almuerzo don Sabino Ramos le contó a su esposa, la señora Romana Guzmán, su sueño y le dijo ¿quién será el viejito de mi sueño?, entonces ella le respondió que era el Cristo o Señor que quería su templo en ese lugar. Don Sabino almorzó y se fue a comunicar a su junta procuradora su sueño, a los señores Urbina, y ellos le aprobaron de que el viejito de sus sueños era el Señor del Santuario que quería su templo o iglesia en el lugar que mencionaba en sus sueños, y que ellos procurarían hacerlo. Don Ciriaco Urbina, don Sabino Urbina y otros señores Urbina fueron a hablar con don Eraclio Morales para hacer los adobes; a don Felipe Ramos para que diera permiso para sacar la madera del monte; y don Román de la Cruz sacó la madera, y así se terminó el primer templo en el lugar de los sueños y se celebró ahí la fiesta el 15 de febrero de 1930.
La imagen del Señor del Santuario desde entonces quedó donada a todos los devotos. En 1974 se empezó a reconstruir este templo, a petición de los hermanos Guzmán Coutiño, con la ayuda de la gente del barrio que trabajó gratuitamente, dirigida por don Alberto Ramos Gutiérrez (nieto de don Sabino Ramos) y otros devotos de Zinacantán, Chiapas y así se terminó el campanario.
Después se hizo la cúpula en el año de 1988 con ayuda de don Federico Cancino Paniagua que pagó dos albañiles y don Luis Zúñiga Córdova que dió todo el fierro y demás materiales, y que hasta la fecha sigue donando y apoyando para las mejoras de este templo o iglesia.

Deconstruyendo este mito encontramos que se desenvuelve mediante dos tipos de órdenes estructurales no intercambiables, ni en lugar ni en función, pero sí complementarios. Uno tiene que ver con los momentos

que transita el culto: nacimiento, expansión y consolidación; el otro, alude a la relaciones verticales, siempre de arriba para abajo, entre lo sagrado y lo profano. Es la unicidad de estas lógicas y momentos lo que permite avalar la solidez de la coherencia del relato.

El nacimiento del culto reafirma el lazo de los hombres de barrio con lo sagrado.[12] Las relaciones entre los humanos, cuando se trata de lo primordial como la salud y la enfermedad, no son autosuficientes, y por tanto están mediadas por el recurso de lo divino. Como en los famosos mitos del origen de las sociedades premodernas, desempolvados una y otra vez por el trabajo de campo de los antropólogos primigenios, lo primero es lo divino y lo segundo lo terreno: "Pídale con todo corazón y todas sus fuerzas al Señor porque él le va a curar y no yo", respondió el curandero a don Sabino cuando éste le inquirió sobre la salud de su hijo.

La naturaleza del lazo entre lo trascendente y lo humano, dado que está guiada por lo primero, no es de este mundo y depende, por fuerza, de un acto mágico o sobrenatural: el milagro: "Y así se alivió el joven Francisco Ramos". Es a partir de aquí que inicia el camino hacia lo profano, ya que el milagro, por sí mismo, no puede garantizar la permanencia en la tierra de lo divino. Se precisa del empujoncito de los más creyentes que no actúan solos y aislados: "Así se nombró a una junta procuradora para celebrar la fiesta con personal del Barrio de San Diego... se entregó esta junta y la recibieron los señores Urbina y éstos estuvieron celebrando la fiesta". En la lógica del crecimiento del culto podemos identificar esta fase como de expansión. El ritual ha dejado de ser privado y ya no es más asunto personal de don Sabino Ramos, fiel devoto del Señor del Santuario. El elemento clave de esta etapa es la junta que desplaza al núcleo familiar inicial de devotos.

No obstante, aunque ahora tenemos un ritual público, todavía no aparece el ritual de barrio, hace falta de nueva cuenta la presencia de lo

[12] De la relación con lo sobrenatural no escapa culto alguno, ni siquiera los refundados como el de San Andrés, que había recorrido ya, en el municipio del mismo nombre, las tres etapas de nacimiento, expansión y consolidación. Según el informante, aquí lo divino y el milagro se harán presentes "a partir de la renuencia inicial de unos señores X que no querían la edificación de una iglesia en las inmediaciones del barrio de San Ramón, hasta que una de las nietas de estos señores se enfermó poniéndose muy grave. Ello se relacionó con San Andrés, que se pensó los había castigado. Se juntaron entonces los cuatro hermanos y cedieron una parte de terreno igual al que ya había". En Las Delicias la manifestación de lo divino consistió en apariciones de la virgen durante el sueño: "el lugar era oscuro, sombrío, y allí estaba Nuestra Señora del Rosario quebrándose en pedacitos, señal de que el barrio tenía que ser redimido".

divino con el fin de consolidar la práctica masiva y permanente del culto. Viene así, en el plano de los dioses, la revelación como complemento del milagro:

> Don Sabino almorzó y se fue a comunicar a su junta procuradora su sueño, a los señores Urbina, y ellos le aprobaron de que el viejito de sus sueños era el Señor del Santuario que quería su templo o iglesia en el lugar que mencionaban sus sueños, y que ellos procurarían hacerlo... La Imagen del Señor del Santuario desde entonces quedó donada a todos los devotos.

Todos los elementos del nuevo imaginario urbano están ahora completos y en su lugar: lo divino (la imagen), lo profano (los devotos y la junta), la iglesia (lugar de encuentro entre lo divino y lo profano, y el espacio vital para la repetición cíclica del rito). El culto barrial queda así establecido, y el símbolo clave de esta última fase es el templo edificado con el esfuerzo humano (segundo retorno a lo profano) en el lugar de los sueños.

Edificar el templo con el dinero y el esfuerzo de los devotos es un factor indispensable en la configuración del imaginario barrial. En las coordenadas del simbolismo de la fiesta es el momento culminante, el punto más alto de los que profesan la fe en el culto y, como tal, su presencia y significado sirve como categoría que permite distinguir los rituales privados de los rituales públicos no barriales. En los primeros no hay la figura del templo y el culto se ejerce en el altar que provisionalmente el creyente y su familia montan en la víspera de la fiesta, y hasta allí, previas invitaciones, acudirán los clientes rituales de la imagen; en los segundos, el templo existe pero no así la revelación divina que lo respalde y, por lo tanto, es independiente de los devotos.

En realidad, a diferencia de lo que muestra y cuenta el relato, en los rituales públicos no barriales todos los factores de la tríada imagen-creyente-templo están presentes pero disociados y no pueden constituir un universo simbólico integrado. Detrás del templo (Santo Domingo, San Francisco, El Carmen, Caridad) sólo están las órdenes religiosas que los ocuparon (dominicos, juaninos, franciscanos) y no hay tampoco, entre la imagen y el cliente ritual, el milagro que los une. Es por ello que las

juntas que organizan las festividades representan a particulares y no están acreditadas por barrio alguno.[13]

Los rituales privados

Ante tus altares Virgen María
acude el alma en su dolor
pues eres fuente de alegría
blanco divino de nuestro dolor
¡Virgen Auxiliadora!
Ancla de salvación
rendida el alma con fe te implora
¡ábrele Oh Madre tu corazón![14]

Lo mismo que el ritual público no barrial, aunque por diferentes razones, el culto privado carece de la junta que sólo puede nombrar el barrio, pero su significado estriba en que frecuentemente es tomado como fuente de fe para promover un culto patronal. Así ha ocurrido con los cultos a San Juan de Dios, la Virgen de Fátima, María Auxiliadora, El Sagrado Corazón de Jesús, San Antonio, Señor de la Transfiguración, Virgen del Rosario, San Judas Tadeo, San Martín de Porres, La Sagrada Familia y el Señor del Santuario.

Los cultos privados consumen prácticamente todos los meses del año. El ciclo incluye no menos de 24 celebraciones, comienza el 2 de enero con Nuestra Señora de la Candelaria y termina el 28 de diciembre con La Sagrada Familia.

Los rituales particulares, a diferencia del ritual público que nunca se anuncia, son por invitaciones que la familia de devotos dirige a los posi-

[13] Cuando algún grupo de católicos decide organizarse en barrio tomando algunas de las imágenes secundarias de estas iglesias, como ha sucedido en el caso de Santa Cecilia, El Sagrado Corazón de Jesús, el Señor San José o María Auxiliadora, éstos construyen su propio templo y se produce entonces, en las mismas fechas, la celebración simultánea de varios cultos. Es así, por ejemplo, que El Sagrado Corazón de Jesús llega a festejarse en cinco templos: San Francisco, Catedral, Santo Domingo, Ciudad Real (patrono de la colonia) y San Antonio (templo donde, además, se celebra a la Medalla Milagrosa). La Santa Cruz, mientras tanto, es venerada el 2 de mayo en los barrios de La Garita, Ojo de Agua y La Santa Cruz.

[14] Introducción a la invitación para un culto privado en honor a María Auxiliadora.

bles clientes rituales.[15] Las invitaciones inician siempre con una estampa de la imagen que se venera y en su contenido se da a conocer los días y los nombres de las encargadas o encargados de celebrar cada noche, hasta completar nueve días. Al final del programa se presenta una lista de las actividades y los cargos especiales (rezo de la mañana, rezo del mediodía, mañanitas).

Cuadro 3. Ciclo de rituales privados

FECHA	CULTO
2 de enero	Virgen de la Candelaria
15 de enero	Señor de Esquipulas
15 de febrero	Señor del Santuario
8 de marzo	San Juan de Dios
19 de marzo	San José
Tercer viernes de cuaresma (variable)	Jesús de Nazareno
Cuarto viernes de cuaresma (variable)	Señor (San Felipe)
Quinto viernes de cuaresma (variable)	Señor del Calvario
13 de mayo	Virgen de Fátima
24 de mayo	María Auxiliadora
29 de mayo	Señor de Tila
junio (fecha variable)	Sagrado Corazón de Jesús
13 de junio	San Antonio
27 de junio	Señora del Perpetuo Socorro
16 de julio	Virgen del Carmen
6 de agosto	Jesús de la Buena Esperanza
6 de agosto	Señor de la Transfiguración
24 de septiembre	Virgen de La Merced
4 de octubre	San Francisco
7 de octubre	Virgen del Rosario
22 de octubre	Niñito Fundador
27 de octubre	San Judas Tadeo
5 de noviembre	San Martín de Porres
28 de diciembre	La Sagrada Familia

[15] Nunca, ningún culto público, por contraste con los privados, dirige invitaciones personales o directas. El llamado Programa de Festejos, por tratarse de un recordatorio colectivo de que la festividad está próxima, sólo se fija en lugares visibles de los pórticos de las iglesias y jamás circula entre particulares o familia.

Las juntas de festejos

Un aspecto importante que inmediatamente se percibe de cualquier culto, son los constantes cambios de significados que experimentan tanto las prácticas religiosas como las propiamente festivas. Pese a todo, es notable observar que la reconfiguración, desdoblamiento y complejización del espacio festivo (gracias a que cuenta con factores normativos que permanecen constantes), no impide trazar una ruta común del trayecto ritual de las celebraciones: desde que emergen discretamente como devociones privadas, hasta el momento en que son adoptadas de modo generalizado y masivo como rituales públicos.

Las festividades patronales recientes, como las del barrio de Las Delicias, El Sagrado Corazón o la colonia Altejar, ilustran que el fenómeno cultural más permanente de toda fiesta es el de la estructuración de una junta. No pude localizar una sola festividad de éstos y otros barrios que no asegure dicho requisito, por lo que opino que en este núcleo de participación descansa la cualidad común de todo aquello que en el San Cristóbal contemporáneo pueda llamarse cultura barrial. Como en el relato del mito, es de hecho la acción de la junta la que posibilita el entramado de relaciones que institucionalizarán el culto. Es algo así como el lazo social invisible que permite reconocer la continuidad entre los llamados barrios viejos y los barrios recientes.

De las juntas los únicos variables son los nombres y su número. En las fiestas nuevas las juntas son únicas, mientras que en los barrios coloniales como El Cerrillo, La Merced o Mexicanos con frecuencia no son menos de cuatro o cinco. Afirmo por eso que la distinción debe ser vista como de cantidad y no de cualidad. Cuando la junta es única ésta se llama junta de señores o junta procuradora; por el contrario, cuando existen varias, las funciones se van especializando en actividades como el anuncio, mudada, los arreglos, el follaje, los maitines y el mero día. Los nombres también se multiplican: junta del anuncio, junta de jóvenes, junta de señoritas. En cualquier caso, sin la junta puede ocurrir el culto, pero no el culto de barrio. De hecho pasa, como en un tiempo en el caso

de Las Delicias, que incluso se den juntas sin que todavía tenga lugar el culto.[16]

Mediante el seguimiento del proceso de multiplicación de las juntas, se puede sistematizar las transformaciones en el proceso de creciente complejidad de la fiesta, de modo que se puede sostener la existencia de un vínculo de correspondencia que comienza con el ensanchamiento de las juntas y concluye con nuevos espacios y dimensiones festivas. Si el culto es nuevo, la debilidad de la junta se verá reflejada en la simplicidad de la fiesta. Por eso en los barrios viejos se cuenta con más fiesta, porque también hay más juntas.

Es frecuente que un culto inicie sin plazuela ni atrio ni iglesia. En la colonia 14 de Septiembre (colonia Magisterial o del ISSSTE), al comenzar el culto en honor a San Judas Tadeo, se tuvo que aprovechar un terreno para futuro crecimiento que algún tiempo estuvo ocupado por la organización indígena TERRAPLEM. Mientras tanto, los de la colonia Infonavit-Ciudad Real sustituyeron uno de los estacionamientos colectivos con que cuentan por un atrio donde edificaron la ermita del Sagrado Corazón de Jesús.

Un caso sorprendente es el barrio de Tlaxcala, que antes de fundar su actual culto en honor a la Virgen de Ocotlán, presidió por muchos años uno de los festejos de la Virgen de la Asunción en un templo y en un atrio prestado: el del barrio de Mexicanos. Pero el extremo quizá sea de nuevo el barrio de Las Delicias, que tuvo que aplanar un cerro para sus celebraciones en honor a la Virgen del Rosario y Jesús Resucitado.

Es en ese sentido, y a partir de los ejemplos anteriores, que la junta y la libreta (una especie de registro civil del barrio) bien podrían ser consideradas como dos instituciones centrales de esta lógica festiva, y más allá de las cuales se deja de pertenecer. En tanto aspecto normativo del ritual (Sahlins, *op.cit.* 1996), ambas atraviesan todo el ciclo de fiestas de barrio y son, de modo invariable, el punto más alto que permite reconocer a todos los demás referentes del espacio simbólico: atrio, música, programas, espectáculo, iglesia, comercios, rezos, misas, diversión.

[16] Sucedió así cuando la junta sólo contaba con las imágenes que, con el fin de agenciarse fondos, eran paseadas en todas las celebraciones del ciclo festivo.

¿Cómo trabajan las juntas?

En el barrio de La Merced, que celebra su fiesta en el mes de septiembre, operan cada año cinco juntas: anuncio (días 21 y 22), maitines (día 23), pólvora (día 23, de 12 a 14 horas únicamente), señoras (día 24), y una junta especial llamada a veces de esclavos, en alusión al carácter de la Virgen de La Merced como redentora de cautivos.

En este barrio la colecta económica, que se inicia en el mes de mayo, marca el inicio del trabajo intensivo de las juntas. El presidente y tesorero son responsables, durante el periodo que estén en funciones (que puede ser de varios años), de la libreta que registra a los que entran y salen del barrio (materia prima con la que se relacionarán los organizadores de la fiesta). Por cada junta hay una libreta, debido a que se pide por separado.

El 21 es el día del adorno de las calles y corre a cargo de la junta del anuncio, que inicia la ruta por la calle principal (Diego de Mazariegos). Esta calle fue por mucho tiempo lugar de tránsito obligado de los vehículos que entraban por la carretera panamericana procedentes de Tuxtla Gutiérrez, y sirvió también para delimitar del oriente (centro histórico) al poniente (Puente Blanco-San Ramón), el viejo asentamiento territorial del barrio. Como en el caso de los programas, La Merced conserva el uso de los adornos tradicionales: hileras de nailon picado y engrapado con moldes especiales, además de palmas naturales que son repartidas a todos los devotos desde el día 21 para el arreglo de las fachadas de las casas.

La iglesia y el atrio, que por extensión se aplica al parque donde antes se ubicaba el antiguo mercado, son motivo de especial atención y en su arreglo participan todas las juntas. La noche que va del día 21 al 22 de septiembre es de amanecer, pues es cuando se montan los cuatro o cinco carros alegóricos, según el presupuesto, que recorrerán las calles céntricas de la ciudad anunciando la fiesta. El desfile de carros sobresale por la presencia de la junta de esclavos o cargadores de la virgen, y por la gran cantidad de devotos disfrazados, que luego serán la comparsa en todas las celebraciones que tienen lugar el día 22. La costumbre de los disfrazados está asociada a las bandas de música, que son grupos de

músicos ambulantes provenientes de pueblos cercanos y que los organizadores gustan de contratar por su gran capacidad de "aguante".

Es la tradición del anuncio la que más gastos genera, sobre todo por lo costoso que resulta la música y el adorno de los carros. En 1998, la junta desembolsó 10 mil pesos sólo por concepto de pago del grupo musical. La responsabilidad de la junta del anuncio culmina con un convivio en la casa del presidente en turno, que luego se prolonga en el atrio del barrio hasta la medianoche, con un festejo público y música en "grande".

La madrugada del día 23 es el momento de cambio de estafeta entre las juntas, y entran al relevo los esclavos o cargadores de la virgen. Esta junta, a diferencia de las otras, no cuenta con cargos jerárquicos definidos (presidente, secretario, tesorero y vocales), sino que sólo es un grupo de devotos que año con año coopera económicamente y organiza el rompimiento (misa, música, mañanitas y desayuno en honor a la virgen). Esta actividad se enlaza a partir del 12 al mediodía con la quema de pólvora, costumbre celosamente guardada por el barrio y a cargo de la junta del mismo nombre.

El trabajo de la junta de pólvora inicia a las 9 de la mañana con el tendido de los morteros en las calles Isauro Rosette, Melchor Ocampo, Diego de Mazariegos, 12 de Octubre y 5 de febrero, formando una especie de anillo de bombas que bordeará al parque, atrio e iglesia (queda fuera la calle Guadalupe Victoria por ser angosta y de mucho tráfico). El Descargue tiene lugar a las 12 del día en punto y su inicio se anuncia con dos campanadas. Al finalizar la Descarga, que dura no menos de media hora, se lanzan dos cohetes como señal para que un grupo de coheteros, que se coloca en el cerro de San Cristóbal, brinde otra media hora de explosivos.

La junta de maitineros entra como tercer relevo de ese día a las 4 de la tarde, con la música que servirá de preámbulo para la celebración religiosa de la víspera y el paseo de la imagen de la virgen. Hay cuatro imágenes: la milagrosa que es la imagen histórica iniciadora del culto (esta nunca se mueve), la paseadora que carga la junta de esclavos durante el anuncio y maitines, y dos peregrinas que son prestadas para su culto particular a los devotos que así lo soliciten.

La Merced, es el único barrio que tiene una junta de señoras para el día principal del culto, lo que ha ocasionado diferencias con el resto de los organizadores (hombres en todos los casos). El reclamo es que mientras en otras celebraciones los festejos son ya un espectáculo con música electrónica, en La Merced, por el empecinamiento de la junta en contratar la marimba tradicional, el día principal es la "fiesta más triste". Esta situación sería responsable de que la mayoría de los jóvenes se alejen de su barrio, retrasando la masificación de la fiesta.

Otro motivo de división es provocado por la gente adinerada del barrio y los que llegan de fuera a vivir al asentamiento tradicional. A decir de la junta de pólvora, estos grupos son más reacios a cooperar y, si ha ello se suma el hecho de que este barrio no pide fuera de sus límites, la consecuencia es el logro final de un presupuesto muy modesto.[17]

Un mes, o mes y medio, después viene la levantada donde todas las juntas se reúnen, juntan dinero entre sí y vuelven a festejar a la virgen paseadora con romería, misa, fiesta y música. Este evento será el final de no menos de seis meses de trabajo de todos los organizadores.

En barrios como San Ramón (siglo XIX), la frontera cultural es mucho más flexible que en La Merced, ya que aun llegando de otra ciudad o barrio, es posible incorporarse de modo seguro a la identidad del grupo emparentando ritualmente con alguna familia de prestigio, o bien, avecindándose por largo tiempo dentro del asentamiento tradicional. Un mecanismo que ha permitido el crecimiento rápido del culto a San Ramón, es la asimilación de las colonias nuevas que se han construido en la periferia del barrio. De 1974 (año de la última inundación) a la fecha, se han anexado las colonias de interés social Echeverría, Velasco Suárez y, en tiempos más recientes, los fraccionamientos ubicados en un antiguo baldío llamado los once cuartos.

Según ex integrantes de la junta del día, es por anexiones de núcleos de población que la libreta de socios ha crecido en los últimos 25 años en un 600 por ciento. A decir del informante, la estrategia de crecimiento parece ser deliberada: "esa es la labor que hay que hacer como secretario

[17] Las familias ricas mercedarias han jugado un papel ambiguo en la fiesta. Han sido un factor importante en el apoyo al culto religioso, pero no han mostrado siempre interés por financiar el espectáculo. Más cercanos a la defensa del apellido y a los espacios de la burguesía tradicional, explicaría el porqué, a diferencia de otros barrios, no se han constituido juntas de socios patrocinadores

o como junta, hay que abrir la participación a más gente para que entren más ingresos".

En San Ramón sólo hay tres juntas: mudada, maitines y del día, cuyos miembros son nombrados o recomendados por la junta mayor o procuradora, que es un grupo de vecinos que junto con el párroco se encarga de todos los aspectos religiosos de culto (arreglo de la iglesia, misas, ceremonias de bautismo, confirmaciones, casamientos y primeras comuniones). La junta procuradora juega el papel de lazo social con el lado profano de la fiesta, y es por eso que sus funciones incluyen hacer la distribución comercial del atrio, ubicar los puestos y establecer y cobrar las tarifas por derecho de piso.

El único ingreso de las juntas encargadas de la víspera y del día proviene en realidad de lo que aportan los socios, y de lo que ellos mismos pueden cooperar cuando la "paga no alcanza". Tal vez por eso la estrategia de cobro es más persistente y agresiva que en La Merced. Sólo se pide los domingos, pero en la actividad participan al menos cinco personas de la junta. Las dos libretas, la del año pasado y la actualizada, son manejadas por el secretario pero son legales o "derechas" porque cuentan con el sello de la parroquia y el visto bueno del sacerdote.

Se busca a los devotos en todos lados, no importa que ya no vivan en las inmediaciones del viejo barrio; si estos ya han mostrado disposición en otros años, se les busca e insiste (haciéndoles la "llorona") en donde se encuentren. Siempre se procura que la cuota vaya subiendo, y si un año el pago mínimo fue de 200 pesos, al siguiente se cobrarán 300 y así sucesivamente. Para fines de julio, más o menos un mes antes de la fiesta (31 de agosto), el "dinero debe estar completo" para los anticipos del castillo, la marimba y los cohetes.

En San Ramón la fiesta más modesta es la mudada de las vestiduras del santo, organizada por la junta de señoritas el domingo anterior al día principal. La razón es que esta junta no maneja libreta ni cuotas mínimas, piden en toda la ciudad "lo que sea su voluntad".

Por lo demás es la junta del día de este barrio la que se atribuye el haber "jalado" por primera vez, en el año de 1976, un grupo musical foráneo, lo que a la larga revolucionaría la dimensión profana de la fiesta. Todo comenzó con la idea casual del tesorero de la junta de ese año, que narra el hecho de la siguiente manera:

> ¿Saben qué? (dijo interpelando a los demás miembros de la junta) yo he visto que en San Cristóbal todos ponen su música de aquí... está bien, pero nosotros salgámonos de lo común y traigamos una marimba de fuera... Así es como el presidente y yo fuimos a Comitán a ver la marimba Águilas de Chiapas. Cobraba ocho mil pesos, quedando al final en seis mil por ser para el barrio... un año después, en 1977, el Cerrillo haría lo mismo contratando a la marimba Reina Frailescana.

A partir de esa fecha nacería un nuevo uso de los atrios, donde las garitas del comercio ambulante compartirían el espacio con la música en gran escala. Agrega nuestro informante:

> Al ladito de la iglesia colocamos la marimba, haciéndole entre todos un gran templete con su lona para que la gente no los molestara. Era un templete como de 10 metros de largo. Nosotros empezamos también esa costumbre, ahora todos tienen su tarima de concreto.

San Ramón es, además, un barrio donde el crecimiento del culto se ha entreverado con una actividad económica distintiva; panadería y alfarería en este caso, y que en otros barrios está dejando de existir. Dice una persona miembro de una familia de panaderos:

> En San Ramón yo le puedo decir de ocho o diez panaderías con horno... hay panaderías que hacen pan fino y otras que hacen pan corriente. Las cazuelejas, quesadillas, roscas trenzadas, roscas de blanco, pan de fiesta (biscochos, tortuguitas, hojaldras) son pan fino. El pan corriente, como las semitas, es el que más se vende pero está hecho de harina y agua; acabando de salir está calientito y apenas dos o tres horas después se endurece como unas teclas... La tradición de la panadería viene desde el siglo pasado, es un oficio que se aprende desde los ocho o diez años y se transmite, hasta la fecha, de padres a hijos... Pero la gente no sólo hace pan, sino que puede distinguir el pan bueno del que está mal hecho, y es que hay pan que está hecho a base de pura leche; ese es el bueno, porque otros son mitad de leche y mitad de clara...

Por contraste con San Ramón, en el barrio de Guadalupe la mudada de la virgen y la junta de señoritas tienen más importancia. Se participa no en el puesto que se quiera ni se pide lo que la gente desee dar. Cuando es primera vez, la inclusión en la "junta comienza por la función de vo-

cal". Las vocales pueden llegar hasta 10, pero sólo entran en funciones en caso de ausencia de la presidenta o de la tesorera. Todas las integrantes menores de la junta son nombradas por la presidenta, pero ésta última, a su vez, es puesta en el cargo por la junta procuradora.

La junta de señoritas en Guadalupe sí maneja libreta y empieza a pedir por los meses de agosto y septiembre, todos los días en las tardes, incluyendo sábados y domingos. Por ser la virgen una devoción regional y nacional, en ocasiones se sale a pedir en algunos municipios aledaños a San Cristóbal. La informante, ex presidenta de esta junta en 1972, recuerda cómo a veces se viajaba a lugares como Tenejapa. Las señoritas no fijan cooperaciones mínimas, aunque si es costumbre nada más anotar en la libreta las contribuciones fuertes. Las cooperaciones en especie también son frecuentes, se donan cirios, misas, pólvora o cohetes.

Los gastos de la junta de señoritas no se aplican solamente en las vestiduras de la mudada, que a veces los mismos devotos donan como "pago por los favores recibidos"; sino que se pagan los adornos de los carros que desfilan el nueve de diciembre, el arreglo de la calle Real de Guadalupe (acceso principal al templo), la música, los fuegos artificiales, el derecho de iglesia y la comida ligera (lonche) que se ofrece a los antorchistas de la carrera guadalupana. El reto que implica asumir tales responsabilidades económicas es sorteado gracias también a estrategias como los bailes o quermeses:

> Cuando fui secretaria en 1973, de la junta vino la idea de que organizáramos bailes para recabar fondos. Nosotras mismas preparábamos todo y lo vendíamos. Por lo regular organizábamos el baile en una casa grande que nos daba algún vecino del barrio; todo lo teníamos que hacer prestado para no gastar y lo único que pagábamos era la música. Cobrábamos la entrada y vendíamos tamales, licor, atole, refrescos y los recuerdos (ramitos de flores que colocábamos en el pecho de las mujeres y que los hombres pagaban). Hacíamos dos o tres bailes al año.

La mudada es el 10 de diciembre (en otros barrios se da una semana antes de la fiesta principal) y comienza con la "entrada" de las "vestiduras" de la Virgen y Juan Diego. Como la romería (que sale del templo de San Nicolás para llegar hasta Guadalupe) lleva "corte", es necesario con-

vencer a las familias de vecinos para que sus niñas pequeñas funjan como "damitas de la Virgen". La mudada coincide con la "subida de juandiegos" (niños y niñas vestidos con trajes zinacantecos o chamulas).

En la actualidad muchas familias han salido de su barrio y migrado a otros sectores de la ciudad, "buscando una casa dónde vivir". Pese a ello, en Guadalupe es común que quienes alguna vez participaron en alguna junta, regresen a festejar de tiempo completo los días 10, 11 y 12 de diciembre.

No obstante de que Guadalupe es un ejemplo deslumbrante de gran fiesta (se habla incluso del mes guadalupano), su caso no deja de ser paradigmático de los problemas por los que atraviesan muchos barrios. Además de las migraciones de vecinos, Guadalupe ha vivido recientemente una progresiva politización de su fiesta, creando divisiones entre juntas y desconfianza de los devotos. Es por eso que en la colecta del 2000, la junta procuradora credencializó (con foto) a cada uno de los organizadores. En un acto inédito, los nombres de las personas y sus cargos fueron boletinados en la radio local "para conocimiento de todos fieles de la ciudad". El primer conflicto importante (con marchas y plantones) entre la iglesia y los organizadores de la fiesta ocurrió ya, en el año 2001, y tuvo su origen por que el obispo de la Diócesis había puesto en manos de la nueva parroquia todos los ingresos económicos por concepto de servicios religiosos. El llamado control del piso (metros cuadrados de calle o de banqueta que año con año se alquila a los comerciantes) se ha convertido también en un motivo permanente de disputa que en el futuro podría ocasionar divisiones irreversibles.

Algunas conclusiones

A lo largo de esta etnografía, he querido mostrar que el fenómeno de la identidad no es unívoco; que los sujetos barriales, en el interior de un mapa urbano poliétnico, han construido un código particular de vida anclado en festividades devocionales. He dicho también que si bien el barrio es una especie de halo social que cubre distintas épocas (un espacio socioterritorial que atraviesa todo el arco histórico de la vida urbana, desde los 6 primeros barrios de indios en el siglo XVI, hasta arribar a los

más de 40 que ahora conforman el universo identitario de San Cristóbal), sus referentes culturales son moldeables y cambiantes, cualidad gracias a la cual la identidad barrial pudo sobrevivir institucionalizando cultos patronales.

Un aspecto de interés, fue el explicar cómo la ruta de los propios hechos festivos ha conducido al desdoblamiento de las celebraciones religiosas, otorgándoles nuevas significaciones y complejizando el espacio barrial. La fiesta rebasó desde hace tiempo a la iglesia, devoró al atrio y, en un número cada vez mayor de casos (San Diego, Guadalupe, La Merced, Mexicanos, Cuxtitali, San Ramón, Santa Cecilia), ha comenzado a ganar la calle. En un sentido histórico, el mundo sagrado ritualizó al mundo profano; ahora, a partir de una lógica que se vuelve sobre sí misma, el mundo profano parece contradecir, sin eliminarlo, al mundo sagrado. Por esta razón el ritual figuró recurrentemente aquí "como un espacio de reproducción cultural, pero también como un lugar privilegiado para la incorporación de los cambios" (Portal Ariosa, 1997: 214).

Finalmente, quiero insistir de nuevo en ese núcleo normativo que los coletos organizadores de toda fiesta denominan junta, pues es este, junto con la libreta, lo que mejor distingue al barrio no sólo en general de otras identidades, sino de otros eventos festivos (masivos pero simplemente mercantiles). Si hemos de afirmar que las juntas son un espacio privilegiado de participación barrial, estaríamos sin duda ante el mejor lugar para ejercitar (enfrentando desequilibrios y contrastes que amenazan la convivencia) la toma colectiva de decisiones, en el sentido propuesto alguna vez por Guillermo Bonfil (1984).[18] Y es que si queremos ver la fiesta como un mundo de relaciones posibles, más allá de los espacios de excepción, con dosis generosas de júbilo, gratuidad y relajamien-

[18] Esta argumentación, elaborada y madurada al menos dos décadas después de que el autor cobrara brillo como cabeza visible de la impugnación etnicista del indigenismo oficial, ha sido pasada por alto por la mayoría de los antropólogos. Preocupado más bien por los pueblos indios, el análisis antropológico se ha centrado en defender o cuestionar la visión idealizada con que el autor parece abordar las cosmovisiones indígenas. No obstante, opino que la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil, aunque está pensada para hablar de Mesoamérica, bien puede verse como un salto teórico con relación a las interpretaciones usuales sobre la cultura; muchas de las cuales, con los consabidos matices, continúan adheridas a la herencia boasiana de contar y descifrar rasgos. La relevancia de este aporte es todavía más notable si se considera que los especialistas en semiótica (ver Giménez, 1987), todavía hasta hace poco proponían clasificaciones de la cultura partiendo del criterio de agrupar elementos culturales a los que se suponía un origen común.

to, habría que empezar a asumirla en términos de lo que alguien dijo en el XVIII Coloquio de Antropología e Historia Regionales, significativamente llamado *México en Fiesta*: como un "hecho participativo" (Villegas, 1996: 3).

Bibliografía

Bonfil, Guillermo
"Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural" en *La cultura popular* (tercera edición), Premia Editora, México DF, pp. 79-86.

Carmagnani, Marcello
1993 *El regreso de los dioses. El proceso de la reconstitución étnica en Oaxaca* (primera reimpresión), FCE, México DF.

Giménez Montiel, Gilberto
1987 "La teoría y el análisis de las culturas: la problemática de cultura en las ciencias sociales" en *La teoría y el análisis de las culturas*, UG-SEP-COMECSO, Guadalajara, Jalisco, México.

Portal Ariosa, María Ana
1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Toltepec, Tlalpan, México DF*, Universidad Autónoma Metropolitana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México DF.

Sahlins, Marshall
1988 *Islas de Historia*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.

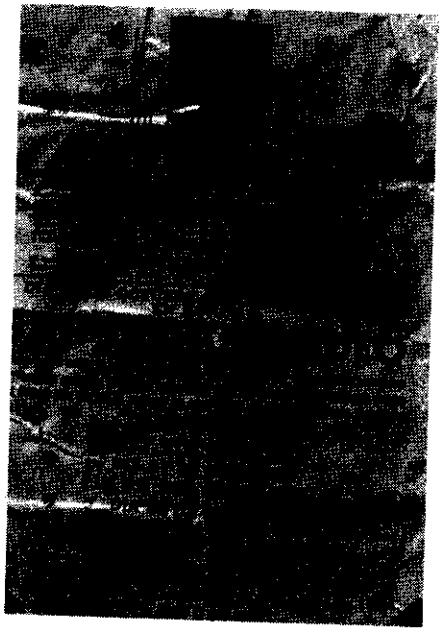
1997 *Cultura y razón práctica* (segunda edición), Barcelona, España.

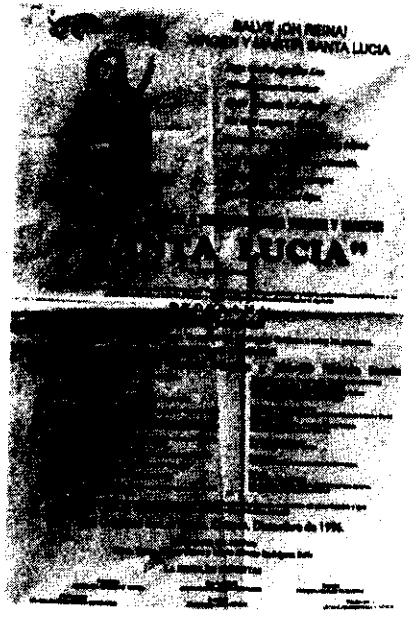
Villegas, Abelardo
1996 "La fiesta como una forma de existencia" en *México en fiesta* (memorias), XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales, Colegio de Michoacán, Michoacán, México, p. 12.

Turner, Víctor
1988 *El proceso ritual*, Editorial Taurus-Alfaguara, Madrid, España.

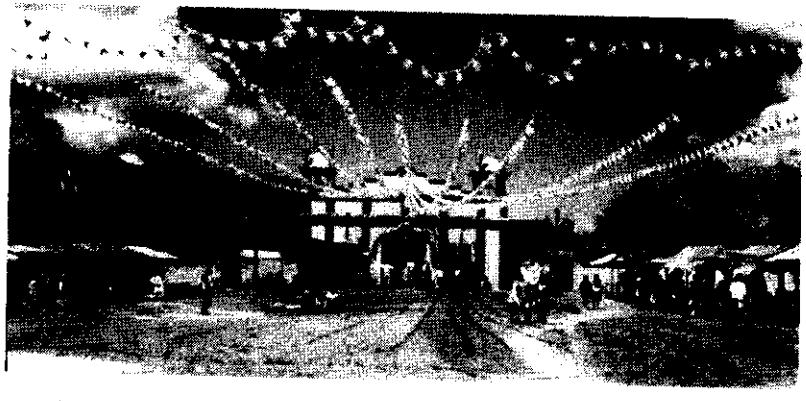
ANEXO. Etnografía de las fiestas en imágenes

El tamaño del programa informa del tamaño y antigüedad de la fiesta. La de San Judas Tadeo, en la colonia 14 de Septiembre, es reciente, y por ello su programa es modesto y está rubricado por una sola junta.



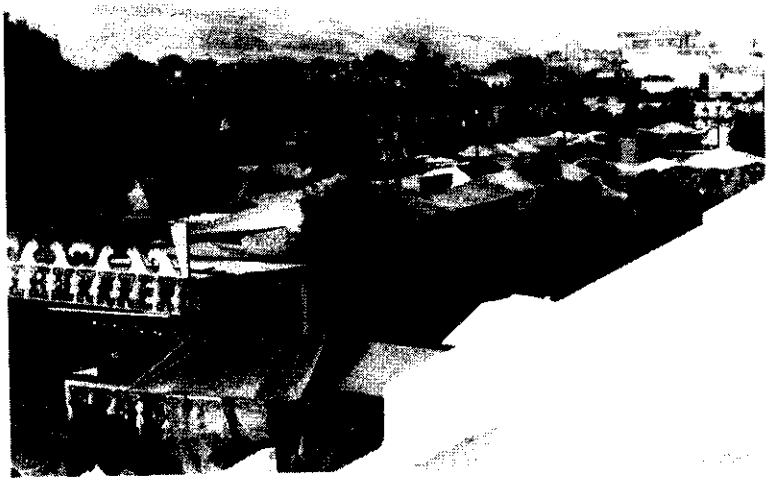


La de Santa Lucía, es vista como fiesta grande y como tal se recuerda a través de varias juntas y programas. Este cartel pertenece a la mudada y es organizado exclusivamente por la junta de señoritas.

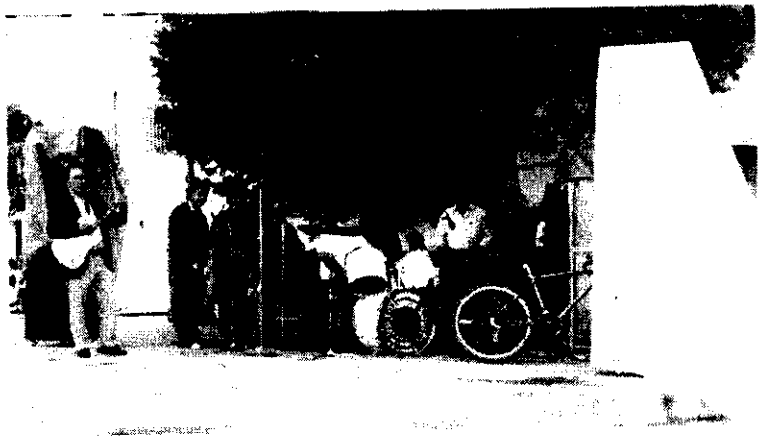


La cultura tiene materialidad y la cosmovisión barrial no es ajena al perfil urbano de los atrios. Organizar la fiesta implica cierto trazo del espacio físico que permita el desdoblamiento del culto en espectáculo. Como en el caso de Tlaxcala que ilustramos, cuando se comienza lo importante no es el lujo, sino garantizar el concepto de explanada.

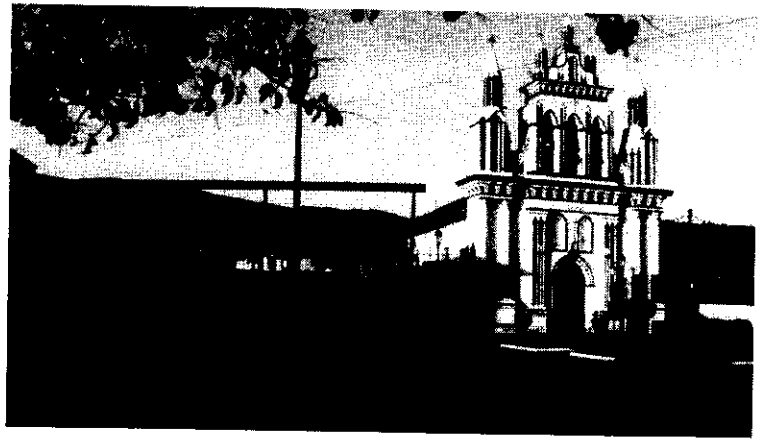
El atrio se garantiza pero luego hay que cuidarlo. El del pequeño culto de La Inmaculada Concepción, en la Altejar, es un buen ejemplo. El espacio cuenta ya con una explanada de cemento, con iluminación y sin ningún obstáculo (bancas, árboles y jardineras). Nótese como el área física festiva está perfectamente delimitada, por topes de concreto, de otros espacios (zonas verdes y calle).



Aunque el barrio de La Merced es de los más recientes en profanizar su culto, en realidad es un barrio privilegiado al contar con atrio y parque. En esta vista, tomada desde arriba, se aprecia a un parque totalmente abarrotado por el sector de los comerciantes en feria, conocidos, en los lugares circunvecinos a San Cristóbal, como los coletos. Este famoso parque de La Merced, antes de convertirse en extensión natural del atrio, fue el mercado municipal de la ciudad.



Secuencia de dos momentos distintos en la fiesta de La Merced. En el primero, se observa la marimba tradicional que hacía el "discreto bullicio" de las plazuelas; en el segundo, la fiesta ha devenido en espectáculo electrónico.



Corría 1985 cuando el barrio El Cerrillo importó del estado de Veracruz la industria cultural de la música televisada. Hasta ese momento, el único antecedente de música foránea había sido el barrio de San Ramón, que años antes había contratado a una marimba orquesta de Comitán. A partir de ahí la masificación de todo el ciclo festivo ya no se detuvo. El montaje sofisticado de los grupos musicales que se traían provocó una segunda reorganización de los atrios: en el lugar más visible se construyeron templetes permanentes de cemento. En la foto se muestra el del barrio de Mexicanos, que fue el primero en edificar el suyo.

La fiesta devora a la calle. La imagen pertenece a una calle aledaña al barrio de San Diego el día de la fiesta. Véase como el llamado parque de diversiones está instalado frente a las casas de los vecinos, lo que permite hablar de la fiesta profana como un evento multidimensionado en tres ciclos. El primero ocurrió cuando el culto dejó de ser actividad religiosa; el segundo llegó con la música electrónica; el tercero con el parque de diversiones, que en barrios como el de San Diego y el de La Merced, ha implicado ganar la calle.

Las Delicias, un barrio chico con fiesta grande y doble. Las Delicias fue por mucho tiempo ejemplo de devoción ambulante. Por varios años durante la década de los ochenta, la junta y voluntarios pasearon por todo el ciclo festivo, buscando apoyo, las imágenes de Jesús Resucitado y la Virgen del Rosario. Mientras eso sucedía, como en el sueño visionario de la Virgen partida en pedacitos pidiendo su templo, los habitantes se movían en la indefinición identitaria, Unos eran de Guadalupe (Las Delicias-Guadalupe), otros de Cuxtitali (Cuxtitali-Guadalupe), y otros más se decían vecinos de El Cerrillo (Las Delicias-El Cerrillo). Hoy, la identidad resquebrajada se ha reencontrado en un flamante templo con dos cultos, y los habitantes del cerrito son el barrio de Las Delicias (a secas).

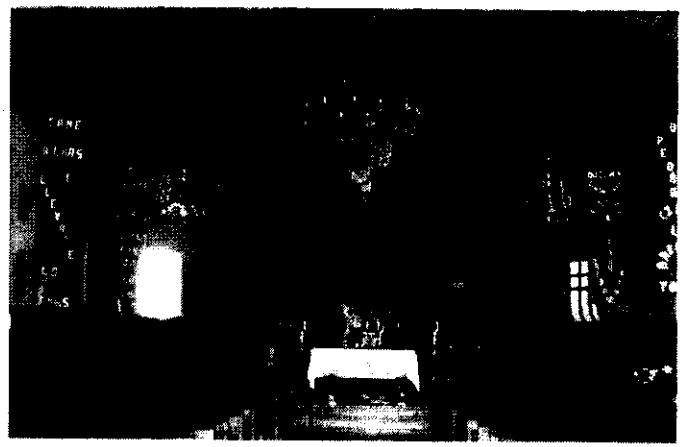


Imagen de María Auxiliadora. El simbolismo religioso constituye el tronco del árbol de toda fiesta patronal. Son sus milagros, en conjunción con la fe de los devotos, que producen el mundo cultural del barrio que año con año las juntas se encargan de ratificar. La unidad entre el relato mítico del poder milagroso de la imagen y su aceptación ritualizada mediante el culto público, tiene el efecto (y sino ¿para qué sirve una identidad?) de unir las diferencias de generación y de género (ahí están las juntas de jóvenes, señoritas y señores), sancionar los ritos de paso (desde que la persona nace y hasta que muere), ampliar la solidaridad del parentesco, sanar a los enfermos, esquivar el olvido, proteger a los vivos y evitar la desmemoria de los muertos.

Los carros alegóricos coinciden, en general, con el inicio de la novena, y son el primer aviso público de que la fiesta está cerca. Es por esa razón que sus organizadores llevan el nombre de junta del anuncio. El desfile de carros es la única actividad festiva que trasciende los límites del atrio, la iglesia y el barrio, pues en su recorrido visita las principales calles de la ciudad. Los adornos del paseo no incluyen objetos o imágenes que tengan que ver con el templo, todo es una especie de representación móvil donde las tarimas de los carros son aprovechadas como escenario y los devotos como actores. En la escena de la foto, se observa una representación de la Inmaculada Concepción, patrona de la colonia Altejar.

Los disfrazados son el sin sentido de la fiesta; acompañan siempre a los carros alegóricos y, no obstante, nadie ha podido explicar lo que significan en la cosmogonía festiva. Sólo se sabe que parecen haber tenido su origen en el barrio de La Merced. Se clasifican de varios tipos, según el disfraz y hasta la edad de los participantes. En La Merced, son conocidos como los Panzudos por el gusto de abultarse el estómago con almohadas, mismas que son ocultadas por enormes camisones floreados y en colores chillantes. En otros barrios cualquier ropa puede servir con la condición de que sea chusca. Los disfrazados son una de las atracciones principales durante la víspera (anuncio, maitines) pero tampoco nadie sabe el porqué se esfuman del escenario de la celebración el mero día. Simplemente desaparecen y la respuesta a esto es casi siempre: "es la costumbre, es la costumbre". De ahí he llegado a la certeza etnográfica de que la aparición-actuación-desaparición del grupo, se debe, efectivamente, a la costumbre.

Las dos caras simbólicas del ritual público: lo sagrado y lo profano. Justo con el inicio de la novena, dos tipos de recorridos circulan las calles. Uno, el de lo sagrado, que son las romerías donde se ofrendan regalos y flores; otro, el de lo profano, que son las comparsas de disfrazados.

ENTREVISTAS A MUJERES INDÍGENAS SOBRE EL ISLAM

*Juana María Ruiz Ortiz**
*con introducción y notas de Dolores Aramoni***

Notas introductorias

Las entrevistas que en seguida se presentan fueron realizadas por Juana María Ruiz Ortiz en el año 2000. En ellas recopiló testimonios de mujeres y niños que han visto afectada su vida familiar por el cambio de adscripción religiosa de sus parejas o progenitores; pero también hay entrevistas a mujeres que han aceptado al Islam como una nueva forma de vida. El artículo cuenta con una introducción de la autora en la que se habla de la llegada de los musulmanes a San Cristóbal de las Casas, seguida de dos entrevistas a mujeres que no aceptaron el Islam y de otras dos que sí se hicieron musulmanas.

En los textos resaltan los conflictos al interior de las comunidades, familias o entre los cónyuges. Según lo dicho por algunas de las entrevistadas, el cambio de adscripción religiosa de alguna denominación evangélica al islamismo conlleva la expulsión de la comunidad o el paraje; práctica ésta que ha arraigado en varios pueblos de Chiapas y que nos remite a viejas preguntas, a las que no pretendo dar respuesta aquí: ¿por qué resulta inquietante o peligroso cambiar de religión?; ¿la presencia de nuevas propuestas religiosas atenta contra la organización social y la "tradición"?; ¿la elección de una "nueva" religión sólo afecta o produce cambios en el plano espiritual o significa, en realidad, una modificación del comportamiento social para enfrentar el cambiante orden de la sociedad?; ¿qué institución, aparato social, está detrás de las propuestas religiosas, de modo que las hace atractivas para dar el paso del cambio?

* Técnica Académica del Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas.
* Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas. Universidad Autónoma de Chiapas.

Resulta interesante señalar que en las entrevistas destaca el hecho de que se pretende o espera que las "conversiones" sean colectivas o por lo menos familiares. En los casos aquí presentados se dice que son los varones quienes han sido "convencidos" de cambiar de adscripción religiosa y ello ha implicado que toda la familia lo hará. Las entrevistas reflejan el conflicto intrafamiliar que esto provoca.

El caso más importante que presenta la autora es su versión de la llegada de los musulmanes a San Cristóbal de las Casas y específicamente a la colonia La Hormiga y su intento de lograr una conversión masiva por medio de Domingo López Ángel. Aunque no ofrece mucha información, deja entrever una cuestión muy importante: el voluntarismo del líder evangélico no fue suficiente en este caso, creó conflictos al interior de su comunidad religiosa y aparentemente su prestigio se vio disminuido. Todo ello lleva a preguntarnos acerca de los métodos proselitistas musulmanes.

Otra cuestión que plantea interesantes preguntas de investigación es la importancia de las sagradas escrituras: la Biblia y el Corán. Ambos textos son considerados como revelaciones divinas; la diferencia fundamental es que los musulmanes aceptan cada palabra del Corán como palabra literal de Alá y cumplirlas es una obligación absoluta. Alá es concebido como el único Dios para toda la humanidad, de ahí que el Corán contenga una filosofía de vida. Conviene explicar aquí el significado de dos palabras: Islam, "sumisión" u "obediencia" a la voluntad y las leyes de Alá, contenidas en el Corán; y musulmán, "la persona o cosa que obedece la ley de Alá". Ambos términos niegan el individualismo y el libre albedrío, excepción hecha de la elección del cumplimiento de leyes que llevarán a la salvación o la condena eterna. Las leyes coránicas regulan cualquier aspecto de la vida, desde la espiritual, hasta cuestiones tan cotidianas como la alimentación y la higiene personal.

Lo asentado arriba pone sobre la mesa de análisis y discusión el tema de la tolerancia y la exclusión. Como todas las religiones, el Islam se considera la religión verdadera y en consecuencia su divinidad también lo es y por lo tanto las normas de vida establecidas por Alá son las únicas que hacen factible la salvación. Es el comportamiento social de los creyentes de las diversas religiones en donde podemos observar la

tolerancia o la exclusión hacia "los otros". En algunas de las entrevistas que aquí se presentan se manifiestan estos sentimientos en el discurso.

La llegada de los señores "Profetas"[1] en 1997 a la colonia La Hormiga, Municipio San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

La vida de las mujeres musulmanas es muy diferente a la otras mujeres de otras religiones. No podemos compararlas con las mujeres costumbristas que viven en las comunidades indígenas, porque tiene muy diferentes las ideas. No podemos hacer la comparación con las personas de otras religiones que se encuentran aquí en la ciudad tampoco. Me he dado cuenta que las mujeres volvieron su corazón de piedra, no ya no reconocen el cariño de sus hijos y de sus maridos, sólo está en su mente la religión musulmana. Me di cuenta que las mujeres musulmanas permiten que busquen otra mujer sus maridos, que no le pueden nada a sus hombres y las mujeres están muy dominadas por la religión. Por esa razón me dio la curiosidad de entrevistar a algunas mujeres, familiares de los musulmanes indígenas del Periférico Norte de San Cristóbal de las Casas, Chiapas donde vivimos gente de diferentes municipios de los Altos de Chiapas. También entrevisté a dos mujeres musulmanas porque es muy importante que conozcamos las ideas de los musulmanes que traen los que llaman "los gringos" o "los profetas", que en verdad son españoles musulmanes.

A mediados del año de 1997 llegaron los señores "profetas" musulmanes a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Primero visitaron instituciones y bibliotecas para entender cómo son las culturas de los indígenas de los Altos de Chiapas, para comprender las culturas de las diferentes etnias. Cuando terminaron de consultar, supieron en qué colonias viven los indígenas y en cuáles se podía entrar a trabajar sobre la religión musulmana. Vieron en los artículos de revistas dónde hay colonias grandes y encontraron que en La Hormiga hay indígenas que vienen de distintos municipios de Los Altos. Decidieron ir a ver al famoso Do-

[1] Musulmanes españoles.

mingo López Ángel, porque es muy conocido él y su organización CRIACH, el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas. Como se dieron cuenta que no era fácil comprender la lengua tzotzil por eso fueron a buscar al señor Domingo López Ángel para platicar con él acerca de la religión musulmana. Llegaron a La Hormiga preguntado dónde estaba la casa de Don Domingo López Ángel y así estuvieron preguntando por él.

Yo me di cuenta luego que eran muy extraños, sus mujeres tenían amarrados sus cabellos con trapos blancos y con trapos negros. Parecían muchachas que trabajan en los restaurantes y en las cocinas, así he visto yo que usan algo en el cabello para que no se les caiga en la comida. Pensé que eso eran, sólo que se veía que no eran indígenas, eran "gringas"[2] porque las que trabajan en los restaurantes son indígenas de aquí, en cambio ellas eran güeras altas. Ellos y ellas son muy diferentes, luego demostraban que venían de otra religión y de otra nación.

Pasaron pocas semanas y de repente llegaron los señores "profetas" a hacer las oraciones a la casa de Domingo. La verdad muchos vecinos nos sorprendimos de la oración o *salat*[3], así le llaman ellos, por los ruidos o la bulla de sus oraciones. Se juntaron muchas personas de la Hormiga a ver qué hacían, hasta ese momento supieron que ya es de otra religión Domingo López Ángel. Yo por mi parte ya tenía varios que me había dado cuenta porque la gente que tenía organizada se dividió. Ya la gente no venía a buscarlo como antes cuando era representante de la organización CRIACH.

Antes de 1980 Domingo Ángel era de la religión del Séptimo Día. Tenía su templo en la calle Honduras del barrio de Mexicanos y tenía su gente muy organizada. Pero hubo un problema con otro pastor por sus diezmos y otras cosas por el terreno; hasta se demandaron por su templo, que a quién le quedaba. Acusaron a Domingo de despojo y estuvo en la cárcel un tiempo por eso. De ahí se dio cuanta que no podían pelear por el templo que es Federal y además los otro pastores son *caxlanes* o mestizos que vienen de Tuxtla. Entonces mejor junto a todas sus gentes indígenas, les contó que ya no se puede pelear, que ya gasto mucho dinero

[2] Gringo(a): término utilizado por muchos indígenas de los Altos de Chiapas para referirse a los extranjeros en general.
[3] El *salat*, oración obligatoria. Ver nota 15.

por defender su templo. Entonces dijeron que mejor compraban otro terreno allá en el periférico Norte y construían otro templo, así pensaron. Quedaron como cien familias de las quinientas o seiscientas que estaban antes en el mismo templo. Como en 1984 más o menos construyeron su templo de la Iglesia de Séptimo Día. Luego hubo otras divisiones y quedaron sólo como quince familias con Domingo López Ángel en un templo en la Hormiga, aunque después volvieron a juntarse más gente, unas sesenta familias y Domingo era el pastor, hasta que se volvió musulmán.

Entonces Domingo López Ángel se fue en la cárcel de Cerro Hueco. En la madrugada del 8 de abril de 1998 llegaron policías y soldados a la colonia La Hormiga y a la colonia El Paraíso porque decían que ahí traficaban armas, drogas y carros robados. Detuvieron a Domingo junto con otras 13 gentes. Tuvieron acusación de daños en propiedad ajena, de ser traficante de armas y de violación y más de dos años estuvo en Cerro Hueco.

Ya antes poco a poco se habían salido sus gentes por que se escuchó que ya se había metido a otra religión. Eran mujeres la mayoría que estaban en esa organización y cuando escucharon algunos comentarios de que en esa religión pueden tener hasta ocho mujeres, pensaron ellas, "ya no va a ser igual como antes que nos apoyaban, ahora va a ser diferente". Por eso a nadie le importó cuando fue a la cárcel, nadie se preocupo por él porque ya tenía muy diferentes ideas. No era así la gente cuando fue a la cárcel la primera vez, porque ya antes había estado en la cárcel[4]. Entonces se organizaron para ir a apoyarlo y a pedir su libertad, hicieron plantón en el Palacio del Gobierno cuatro días porque no se había cambiado de religión, ni de ideas. Ahí estaban las mujeres, llevaron sus tostadas y su bola de *posol*, estaban manifestando que le dieran su libertad a ese señor.

Cuando empezó con su religión musulmana ya casi nadie lo fue a ver, solo decían: "¿por qué no sale de la cárcel si él decía que tenía sus poderes, que hacía temblar la tierra, y por qué no ha temblado la cárcel? El señor Domingo López ha dicho que iba a hacer temblar las comunida-

[4] López Ángel había estado varias veces antes encarcelado: en 1980, acusado de despojo y en 1992, por secuestro, violación y daño en propiedad ajena.

des y la ciudad". Entonces así estaban hablando los hombres y las mujeres, por esa razón nadie llagaba a verlo. Pasaron como dos o tres meses, hasta que a los seis meses fueron dos personas de la colonia La Hormiga a preguntar cómo estaba su caso y si lo estaban viendo los "gringos", qué abogado contrataron, es lo que llegaron a preguntar. Entonces contestó el señor Domingo López Ángel que ellos no estaban haciendo nada por él: "dijeron que a'i que vea yo como salgo, es lo que me han dicho los musulmanes, por eso voy a ver cómo voy a salir de aquí. De todos modos tengo que salir, porque yo sé que no he hecho nada malo contra las personas, ni contra el gobierno, y mi conciencia está limpia, no tiene ningún delito, por eso tengo que salir libre de esta cárcel. Cuando salga de aquí, no voy a volver a la religión musulmana", así les contó a los dos señores que lo llegaron a visitar. Los dos señores que llegaron a Cerro Hueco vinieron a platicar eso a la asamblea de la colonia, que ya Domingo no volvería a ser religioso musulmán. Entonces decidieron los habitantes de la colonia La Hormiga juntarle un poco de dinero para apoyarlo con su comida, pero no solo a él, también se fue en la cárcel Antonio Hernández Gómez, que porque ellos son los dueños de la colonia de la Hormiga, o sea que a sus nombres están las escrituras de la colonia. Así llegaron a esta decisión en la asamblea, que se tenía que cooperar cinco pesos por lote. Se juntaron como cinco mil seiscientos pesos, se dividió en dos partes y se formó una comisión para llevar el poco de dinero que se juntó con la gente, ya que estuvo dos años y seis meses en la cárcel.

Después pasó algo muy extraño, porque yo siempre he visto que cuando sale de la cárcel o cuando hace algo, siempre se junta su gente, pero qué va a ser, cuando llegó a San Cristóbal no llegó nadie a verlo, estaba muy silencio. Sólo vi como a cuatro personas que llegaron a ver a Domingo con una caja de refresco; es lo único que le dieron a Domingo nada más esas personas que llegaron a verlo y a felicitarlo porque ya había salido de la cárcel. En cambio me acuerdo de la primera vez cuando salió de la cárcel. Entonces lo fueron a alcanzar hasta Tuxtla y al llegar aquí ya había una buena comida y la gente reunida, esperando que llegara Domingo López Ángel. Luego poco a poco se fue la gente, ahora veo que ya no tiene mucha gente.

Él salió a visitar a algunas personas que son de la Iglesia de Dios, pero el pastor de esa Iglesia me contó que le dijo a Domingo: "no me puedes dominar con tu religión don Domingo, si quieres buscar gente ve al templo a ver cómo te aceptan los hermanos allá". Entonces dijo don Domingo, "está bien, yo llegaré a ese templo el día sábado". De ahí llegó como a las diez de la mañana. Todos ya sabían que iba llegar Domingo López Ángel, y se prepararon antes los hermanos, entonces lo vieron llegar hasta la puerta del templo, se quitó los zapatos y los dejó en la puerta. Entró descalzo hasta donde está el púlpito donde se predica la Palabra de Dios, llegó a saludar a todos los hermanos y empezó a hablar, pero no se entendía nada, hablaba como los "gringos", y los hermanos sólo se quedaron viendo y no le hicieron caso. Cuando él terminó le dijeron que no lo iban a aceptar con esa oración, que mejor no volviera ahí y que mejor hiciera el favor de ir a su casa. Así salió del templo de la Iglesia de Dios, y ya no volvió a llegar como le dijeron que ya no llegara a molestar. Pero antes dijo "bueno está bien, pero algún día vamos a venir a hacer nuestro *salat* aquí en este templo y tengan en cuenta que sí vamos a venir con mis compañeros de la religión". Entonces contestaron, los hermanos "lo vamos a pensar si vamos a permitir que entren los musulmanes". Domingo López Ángel quería dominar a más gente pero no pudo. Sus hijas también estaban invitando a otra muchachas, como las hijas son bien musulmanas siempre hacen su *salat*, las cinco veces al día, y sus ayunos de un mes. Después una de ellas encontró un novio que es hijo de un pastor pentecostés de la colonia Paraíso y así dejó de ser musulmana y se quitó el trapo de su cabeza, y ya no llega a la religión musulmana. Así se acabó una musulmana de La Hormiga.

Domingo López, cuando aceptó esa religión, olvidó sus gentes, no le importó su raza, porque antes protegía a muchas mujeres. Mucho antes del asunto de los "profetas", él defendía a las mujeres, las llevaba al juzgado familiar por la pensión de sus hijos; pero ahora ya cambió totalmente ese señor; ahora al contrario, les dice a los hombres que pueden tener varias mujeres, que por eso Dios mandó muchas mujeres. Así comenta Domingo: "para que no se maten los hombres, por esa razón hay muchas mujeres, así no hay tanto problema por las mujeres, porque por eso Dios mandó muchas mujeres". Ahora ya no le importa su raza indígena, sólo

su religión que no permite hacerles algo a los hombres; dicen que las mujeres deben aguantar los maltratos y que si busca otra mujer el hombre, que lo haga, por eso ya no hay apoyo para las mujeres. Así ordena el ex diputado del PRD[5]. Ya no hay mujeres que estén del lado de ese señor Domingo López, muchas mujeres están enojadas, porque se cambió de religión, es lo que dicen las mujeres criacheras (integrantes de la organización CRIACH). Ahora ya no es buscado por las mujeres; en cambio antes daba gusto platicarle los problemas, ahora es muy diferente. Aunque sean sus familiares no las defiende, al contrario, le dice al hombre, "no te preocupes, tu primera mujer no te puede mandar a ti, tú eres el hombre y puedes dominar a las mujeres". Ese es su comentario, que las primeras mujeres no pueden pelear por sus maridos, que si el marido consigue otra mujer, no pueden decir nada. Un día la señora Pascuala llegó a pedir apoyo para la pensión de sus hijos, pero le dijo "quieres quitarle más cosas a mi primo, pero tú no puedes hacer nada porque tú te quedaste en la casa, corriste a mi primo. Ahora, ¿qué es lo que quieres con mi primo? Ya no puedes pedir pensión, si mi primo te quiere regalar algunos centavos él sabrá, pero yo no le puedo exigir a mi primo que te dé dinero". Así le dijo a la primera mujer: "mejor váyase ya porque si no, puedo llamar a la policía", la amenazó para que ya no dijera nada sobre su marido. La señora Pascuala tuvo miedo y salió. Eso no es mentira porque ahí estaban escuchando las dos hijas de Domingo y hasta ellas le llamaron la atención a su papá. Dijeron sus hijas, "¿por qué le dijiste así a mi tía, papá? No está bien lo que estás haciendo, que amenaces con la cárcel a mi tía Pascuala". Así hace Domingo López, es lo que me contó la señora Pascuala. Estaba muy triste, lloraba amargamente.

Según dice el señor Domingo López que el reglamento de su religión ordena que ya no puede hacer nada, ni apoyar a los políticos, que se debe preocupar por su religión y por su *salat* que tiene que hacerla cinco veces al día, por eso se debe de preocupar. Ya no puede meterse con los políticos, no puede apoyar a las mujeres. Ya sólo está invitando a los sabáticos,

[5] Domingo López Ángel fue diputado local plurinominal por el PRD para el periodo de 1995-1998. Unos meses después, luego de enfrentamientos con el PRD y con el Congreso chiapaneco, fue expulsado del partido y por resolución de la Cámara local fue también desaforado.

a los que son de la Iglesias de Dios del Séptimo Día. Lleva a su centro de reunión en los Arcos del Molino a tres o cuatro personas cada jueves; van los del Séptimo Día y otras personas que vienen de Betania.

Historia de Doña Veruch

Doña Veruch es del paraje Bapot, Municipio de San Juan Chamula. Ahora vive aquí en San Cristóbal de Las Casas, en la colonia La Hormiga. Tiene 19 años viviendo aquí en la ciudad; es expulsada de su municipio por su religión[6].

Doña Veruch ¿dónde llegó usted cuando muy salió de su comunidad?

Llegué a vivir aquí, al Barrio de Tlaxcala con mi marido. Éramos recién casados cuando salimos, no quisimos esperar la expulsión, ya estábamos en la lista de las que íbamos a salir. Éramos muy jóvenes, no teníamos hijos. Ahora ya llevamos 38 años y ya tenemos cuatro hijos, son Martha, Salomón, Adela, y Víctor. Pero nosotros ya no vivimos con mi marido, porque él se volvió musulmán y como yo no quise cambiar mi religión, me abandonó. Él salió de la casa y me quedé sola con mis hijos.

¿Usted dice que se fue su marido?

Pues nos quedamos tristes con mis cinco hijos, más los chicos son los que están hallados con su padre, como los abraza a sus hijos, por eso, porque de dinero nada. Sólo vive en la calle, sólo anda con su representante, Domingo López Ángel. A veces me pedía dinero, y como de repente teníamos un poco dinero con mis hijos, sólo nos pedía y a veces le daba yo 50 pesos.

Mucho antes no era así, trabajamos juntos en la siembra de maíz y frijol en la tierra caliente y teníamos un poco dinero, con eso estábamos contentos con nuestros hijos, de repente se cambió, y no puedo decir que Domingo López lo aconsejó, porque andaban años juntos. Hasta que

[6] Pentecostés

llegaron los "gringos" en sus cabezas les metieron veneno o una culebra, es ahí donde se acabó el cariño con sus hijos.

Doña Veruch ¿cuando no había esa religión musulmana así era su marido que trabajaba y no te daba dinero?

Antes sí me daba dinero, trabajaba y les compraba sus ropas a sus hijos, comíamos juntos; pero de repente empezó a cambiar totalmente, cuando llegó a saber de la religión musulmana. Gracias a los verdaderos "profetas" consejeros se destruyó mi vida y la de mis hijos. A otras mujeres también, sólo por no saber quejarse con las autoridades, por eso nos suceden muchos engaños. Los hombres muy fácil van abandonando a las mujeres y dominándonos porque no podemos hablar bien en español, y como los hombres hablan un poco de español, ya con eso se pueden defender y hacer lo que ellos quieren. Y en cambio nosotras las mujeres no podemos hacer nada, y por esa razón buscan varias mujeres. Como miran que no podemos hacer nada y si ellos buscan otra mujer sólo decimos: "está bien si ya buscaste mujer, pero nada más si nos vas a querer a las dos mujeres". A veces sólo decimos así y es donde estamos permitiendo tener dos mujeres a su lado. Y todavía llega una religión donde pueden tener varias mujeres, ahí es donde les gusta a los hombres. Aunque nosotras mujeres no queremos ir nos regañan, muchas de nosotras tenemos miedo porque nos pegan y por eso lo aceptamos. Según los hombres fueron a buscar al Dios verdadero, yo dudo que sea eso, yo pienso que se fueron por el amor de tener varias mujeres, como en esa religión musulmana pueden tener varias mujeres, porque así dicen sus libros, que por eso hay muchas mujeres aquí en el mundo.

¿Dónde escuchó que pueden tener varias mujeres los hombres? ¿Así están platicando los "gringos"? ¿Así tienen en sus países y por eso así platican?

En la Biblia que usan los católicos, otras religiones como presbiterianos, pentecosteses, testigos de Jehová, los de la Iglesia de Dios, no es permitido que tengan varias mujeres. Sólo dicen los pastores que no deben abandonar a las primeras mujeres que Dios eligió, y

así hasta la muerte, es lo que dicen en las otras religiones. Y por eso ellos hablan mal de las Biblias, ellos les dicen que es obra de un hombre las Biblias que usamos, así dicen los musulmanes. Por ejemplo mi ex-marido me decía que le diera mi Biblia que va limpiar su culo, es lo que me decía mi ex-marido: "dámela, voy a limpiarme en el baño. "En cambio, nuestra Biblia que se llama el Corán es escrito de Dios", es lo que platicaba mi ex-marido. Entonces lo veo mal, porque no debe de burlarse de la Palabra de Dios, es un Dios que tenemos todos, sólo por lo que son diferentes sus nombres de nuestras iglesias, pero él no se enoja con nosotros.

Dios nos quiere mucho, pero lástima que el grupo de musulmanes critican a la Sagrada Biblia, ese no es un buen un hermano ante de Dios. Hacer lo que pide, amarnos unos a otros es lo que leemos nosotros. Guardar en nuestra mente y en nuestro corazón los mandamientos, y portarse bien para encontrar la salvación del Dios del Cielo y nuestro espíritu y defenderlo. Es lo que pide la Sagrada Escritura, que cumplamos lo que Dios ordena, es lo que necesitamos cumplir. Pero en cambio ellos, los musulmanes no es lo que buscan, ellos para sus cuerpos o lo material, no están buscando espiritual, si no sólo lo que es material.

Pues la verdad yo no creo lo que ellos dicen, ellos saben pecar, buscar cinco ó seis mujeres, pero yo entiendo que Dios no permite tener varias mujeres, así explica la Biblia en cualquier religión, si un hombre se fijó en una mujer, se tienen que juntar, y hasta donde Dios le presta vida, hombre y mujer, es donde he escuchado, porque yo no se leer ni escribir pero escucho, los gringos llegaron a destruir las vidas de mis hijos, destruir los matrimonios de diferentes colonias, por eso es que quiero hablar, a ver si se puede hacer algo con los gringos para que no sigan destruyendo las vidas nuestras, que nuestros hogares que no sean destruidos, que no nos hagan sufrir con nuestros hijos. Ojalá que pueda llegar a manos de algunas autoridades, que no seamos molestadas las mujeres indígenas, que haga algo el gobierno, eso es lo que pido.

¿Entonces es usted expulsada de su paraje?

Iba a ser expulsada por mi religión, pero como no esperé que me expulsaran, mejor salí antes, porque para que me golpeen no, no quiero que me lastimen, salí antes.

Doña Veruch ¿tenía usted otro interés para cambiarse de religión?

Bueno, no quería que se fuera mi marido con otra mujer, por eso me metí en la religión, pensé que así no se iba. Pero que va a ser, me salió peor que en el paraje, allá todavía tienen dos o tres mujeres, y ahora pueden cinco o seis mujeres, y estoy pensando que mejor no hubiera yo salido en mi paraje, tal vez no hubiera yo perdido mi marido. Ahora ya no hay remedio, sólo tengo que sacar adelante a mis hijos. Ese es el miedo que tenía yo, porque los hombres que viven allá, en los parajes siempre tienen dos o tres mujeres cada hombre, es el miedo que tenía, por eso me metí en la Palabra de Dios. Pensé que me servía más, y no me sirvió, de balde abandoné mi casa.

¿Cuándo apenas llegó a San Cristóbal es la misma religión que tenía la que ahora tiene?

Bueno, cuando llegamos la primer vez, nos volvimos presbiterianos, el día domingo llegamos a escuchar la palabra de Dios durante tres ó cuatro meses, de ahí nos fuimos a otra iglesia que es del Séptimo Día, ahí tardamos como un año, como era el pastor el Domingo López Ángel, después hubo divisiones de gente, se pelearon por la iglesia, así nos dividimos, cada quien tomó su camino, entonces me fui a la Iglesia de Dios. En este templo ya tardé muchos años porque veo que están llevando bien la Palabra de Dios, aunque no sepa yo leer y escribir, pero oigo; entonces estábamos muy contentos, yo y mi marido. De repente empezaron a cambiar sus ideas, como él es integrante del CRIACH, sale mucho con Domingo López Ángel. Primero me contaba que estaban buscando un terreno para mercado, ese era el pretexto de mi marido, por eso andaban con Domingo. También mi marido participa en un programa de vivienda que es Habitat para la Humanidad,[7] ahí es donde se pensaba que estaba saliendo en la comunidad, pero era pura mentira, ahí estaba metido con los musulmanes, engañando la gente en las colonias.

[7] Hábitat para la Humanidad: programa de construcción de viviendas para personas de escasos recursos.

¿Cómo supo usted que estaba engañado la gente en las colonias?

Me contó una persona que andaban ofreciendo mercado y un dinero para empezar un negocio, pero a esta persona no le gustó, entonces le dijo a mi ex esposo y a un gringo: "mejor no vengan a perder su tiempo, también estoy llegando a una iglesia, y también explican bien la Palabra de Dios donde estamos llegando, mejor ya no vengan". Por eso ya no trabajaba mi marido solo salía a convencer a otras personas en diferentes colonias, en las otras iglesias. Pero a muchos hombres no los pudieron convencer, de balde perdieron su tiempo. Sólo ese era su trabajo y no importaba si se enfermaban mis hijos, no se daba cuenta. Soy la única que sufro con mis hijos, como tengo cuatro de ellos y gracias a Dios ya tengo dos que me ayudan; una mi niña de trece años se preocupa por sus hermanitos, que más bien parece padre y en cambio el padre como que no tuviera hijos.

¿A qué hora salía su esposo de su casa?

Pues se levantaba a las cuatro de la maña, y regresaba a las 8 de la mañana, a desayunar. Si tenemos frijol y huevo sí desayunaba, si sólo hay puras verduras, no quería desayunar. A veces me pedía dinero se iba en la calle a comer.

¿Usted sí le daba el dinero?

Sí, le daba porque si le niego me regaña y me grita, es por eso que le tengo miedo. Entonces así salía en la mañanita, y repente no venía a dormir se quedaba dos noches o más, pero no me decía donde quedaba. Pero de repente me dijeron que quedaba en casa de los musulmanes, él me mentía que se iba en las comunidades a supervisar la construcción de viviendas, que ahí se quedaba a dormir. Entonces cuando supe que ahí se quedaba, pensé mal, dije dentro de mí: "puede ser que tenga otra mujer", así dije, como ya no venía a dormir dos o tres noches, a veces venía a contarme mentiras, es donde no me gusto.

¿A usted la llegaron a ver?

Si llegaron sus hermanos a mi casa a explicarme más sobre la religión musulmana. La primera vez los recibí bien, les puse atención, en la

segunda les dije que muchas gracias, "no me interesa, no me interesa otra religión, me basta con una religión, que yo cumpla lo que me pida la Biblia", así les dije. Y la tercera vez igual vinieron y los no recibí, ahí fue donde se enojó más a mi marido, que soy una bruja "Satanás", así me gritó. Como que no lo escuché lo que me dijo, seguí yendo en mi templo, pero él ya no iba al templo le decía yo: "vámonos al templo", sólo me decía "gracias, ya no pisaré nunca sus templos. Gracias a Dios ya encontré otra religión que es la verdad", así me decía, "por que la Biblia es trabajo de un hombre". Entonces le dije, "estás loco con tu Domingo Ángel". Entonces me contestó mi marido, "tienes que ir conmigo a esa religión por que yo soy hombre, soy el que mando aquí en la casa, al hombre tienen que obedecer". Entonces contesté, "antes mandabas, cuando vivíamos en nuestro paraje, pero ahora ya no eres el que manda", así le dije, de ahí se fue como dos días. Después vino otra vez el Domingo López a llevarme a esa religión, entonces le dije, "muchas gracias, don Domingo, no me gusta ir a otras religiones, no quiero ser falsa profeta, yo quiero cumplir lo que dice la Sagrada Biblia".

Doña Veruch ¿por qué no quiso entrar en esa religión?

Porque ya sabía que es lo que voy hacer ahí, para que ayude a mantener a sus mujeres, mejor que se vaya de una vez, que no busque mi enojo. Aunque esté sufriendo con mis hijos, pero más tranquila estoy, nadie me molesta; si me voy en mi religión nadie me molesta, y a mí también no mi importa donde esté, que tenga varias mujeres, no es mi vida, ya cada quien defiende su espíritu. Aunque ellos digan que es chisme, eso no es chisme, mi ex marido lo dijo, que pueden tener varias mujeres y no es chisme, ni es invento, es la verdad, aunque pregunté con algunos de ellos pueden contar. Los Musulmanes les van a decir que pueden tener varias mujeres, como así es su orden y esa es la razón de que haya muchas mujeres aquí en el mundo, que Dios mandó que los hombres pueden tener cinco a seis mujeres por hombre, es lo dicen ahí, no me gustó para nada esa religión. Por eso estoy tan arrepentida, no hubiera yo salido de mi paraje, no hubiera yo cambiado mi religión, hubiera yo seguido con mis costumbres, yo creo que no estuviera yo sufriendo así.

También las mujeres musulmanas, como hay muchas mujeres indígenas que son de esa religión, hasta ellas se burlan de que soy una mujer desobediente, así dicen las mujeres. Hay algunas mujeres que medio me cuentan lo están platicando, que soy una mujer caprichuda, soy una mujer desobediente, soy una mujer que quiero maldad para mi marido, es lo platican las Musulmanas.

¿Entonces ya hay varias mujeres que están muy convencidas?

Pues parece que ya hay unas cuantas mujeres que ya son muy musulmanas, también ellas hablan mal de nosotras que no somos musulmanas, que somos mujeres "záfiras"[8], es lo que dicen las mujeres musulmanas. Pero quién sabe si entiende que quiere decir mujer "záfira" o sólo porque les explican, así es nuestro nombre, somos "záfiras" las que no somos musulmanas, tenemos nuestro nombre especial.

¿Por qué no le gustó?

Primero no me gusta estar cambiando mi religión, además sabemos que en las religiones no permiten tener varias mujeres. Sólo hay que cumplir lo que dice la Sagrada Escritura y llevarla como dice la Biblia, por esa razón no me gusta cambiar mi religión, porque escucho en la Palabra de Dios que las personas que andan cambiando sus religiones son falsos profetas, así dice en la Biblia. Cuando se fue dejó de decirme que porque no pueden venir sus hermanos Musulmanes, que sólo estoy de estorbo en la casa. Como sólo venía decirme que sólo estorbo en la casa, no sabía de que hacer. Que no podían entrar sus hermanos, y que no podían hacer sus oraciones, por eso me reclamaba. No pueden entrar mis hermanos Musulmanes en la casa, eran sus palabras del diario, que estorbo, y dejó de decírmelo cuando se fue de la casa, entonces sentí un alivio de todo lo que me decía.

[8] "Záfira": al parecer el término viene de záfiro(a), adjetivo: "tosco, inculto, ignorante o falto de doctrina". La palabra zafiro(a) es de origen árabe (*zafi* o *zafil*: "simple" o "bajo") o del griego (*zaphelis*: "simple" o "rústico". Ver *Diccionario de Autoridades*, Real Academina Española, Editorial Gredos, Madrid, 1984. En el texto es evidente que se usa en tono despectivo para referirse a las mujeres no musulmanas.

¿Qué gente venía a su casa?

Pues venían los "gringos" y sus mujeres, los que pensaban que me iban a convencer, pero ni así pudieron. Yo me acuerdo cuando venían a hacer sus oraciones, se encerraban en un cuarto, no se escuchaba qué es lo estaban diciendo, sólo se escuchaba, *ara, ara, ara*[9], es lo que entendí de sus oraciones, decían que hablan en inglés o árabe no sé, si es su idioma o es el nombre de su religión la verdad no tengo ni idea, como no me explican. Y además si le preguntamos sobre su religión Musulmana no quieren decir, si queremos saber algo, que fuéramos en su Casa de los Arcos[10], que ahí podemos encontrar todo lo que queremos saber, no se entendía nada, hablan en inglés o árabe, no se entiende qué tipo de lengua es.

Doña Veruch, ¿se ha dado cuenta cómo es su Biblia?[11]

Pues la verdad no he alcanzado de ver si es un libro, sólo he visto unas hojas grandes, trae como veinticinco hojas y trae unos dibujos donde están agachados, tirados en el suelo, es lo único que he visto sobre su religión[12].

¿No sabe si las personas entrando en esa religión luego cambian de nombre?

Cuando ya se presentaron, al tercer día es cuando se cambian de nombré, es lo que he escuchado, se entregan totalmente a esa religión, y ya le dan otro nombre, eso es lo que me contaron algunas personas que llegaron a ver o a conocer como son en esa religión. Y las que llegan sólo dos veces, reciben su llamada de atención, que no contaran nada de lo que vio ahí acerca de esa religión porque es muy delicado, no se pueden contar o platicar, así les platican a las personas que llegan, el primer día no le dicen nada hasta el segundo día, hay les va la amenaza, pero mu-

[9] Alá, Alá, Alá.

[10] Es una casa grande donde se reúnen cada semana. Dicen que és un lugar sagrado. Se encuentra entre el Peje de Oro y el Bario de Las Garitas, en el Norte de San Cristóbal de Las Casas.

[11] Se refiere a El Corán, el libro sagrado de los musulmanes.

[12] La respuesta de doña Veruch alude, al parecer, a algún folleto o material proselitista ilustrado.

chas personas no tuvieron miedo a las amenazas, sólo llegaron a ver tres veces y se retiraron y vieron cómo es.

Doña Veruch, ¿pero qué es lo que ves allá?

Explican como es como se debe hacer la comida, dan buenas carnes y ropa de adultos y de niños, juguetes para niñitos, es lo que ofrecen en los primeros días, cómo se debe hacer el *salat*, que hay que levantarse muy tempranito para hacer el *salat*, así se llaman sus oraciones, se tiene que hacer cinco veces a día es lo que explican[13]. A otros amenazan de muerte si se salen, por eso temen algunas mujeres, y por eso ya no quisieron salir, por el miedo que les dieron, así como me quería engañar mi marido, pero no pudo hacerlo. Aunque yo no sepa leer y escribir pero puedo escuchar.

¿Me podría decir cómo se llama la señora que te contó la historia de los musulmanes?

No puedo decirlo, capaz que se enoja conmigo y ya para la próxima va a tener desconfianza, por eso no voy a decir quien fue, sólo es una señora.

¿De qué religión era su cuñado?

Era Pentecostés, como le dijeron que esa religión es la verdad y le ofrecieron dinero para trabajar y terreno para sembrar, y para las mujeres que iban a tener su puesto para vender, por el amor de muchas cosas así fue que aceptó. Sólo poco de comida la que están dando los Musulmanes y la ropa. Pero después se dio cuenta mi ex-cuñado se huyeron por la noche, que después se dio cuenta era mentira, era un engaño sólo era para llamar la gente en esa religión. Se arrepintió mi ex-cuñado y salieron huyendo a media noche con todos sus hijos y se fueron hasta su paraje, pero que va ser, lo fueron a buscar mi cuñado en su paraje sus hermanos musulmanes. Entonces le amenazaron de muerte y se regresaron, pero le pidieron su multa[14], que diera un borrego por cada unos de ellos, por

[13] Sobre el *salat* ver nota 15.

[14] Tal vez la "multa" al que hace referencia se trate del *zakat*, impuesto destinado a los pobres que deben pagar los musulmane que tengan ingresos superiores al nivel de subsistencia y así apoyar a los menos favorecidos.

todos sus hijos hasta el recién nacido. Y sólo así va poder encontrar la salvación en esa religión, así le dijeron.

Doña Veruch, ¿quién le contó que así pasó con su cuñado?

Pues él mismo vino a decirme aquí a la casa, estaba muy enojado con su hermano Andrés, porque él es el que fue a traerlo, por eso estaba muy enojado mi cuñado.

Doña Veruch, ¿qué hacen con tantos borregos, los crían o qué?

Los van a matar y los van a comer entre todos y los van a matar para que les pidan a sus hermanos Musulmanes, si invitan a otras personas, juntos los van a comer, así acaban los borreguitos.

¿Cómo supo usted cuándo regresó su cuñado?

Pasó rápido mi concuña a decirme que ya regresaron otra vez a la religión Musulmana, que fueron a traerlos con amenazas, que si no regresaban van a morir todos y entonces tuvieron miedo de morir, por eso decidieron regresar a la religión Musulmana, es lo que supe.

¿Quién le dijo que trajeron borregos?

Mi concuña me lo dijo todo, como sabe que no se puede platicar, ella estaba muy triste porque que tal si le pasaba algo.

Doña Veruch, ¿cómo ve esa religión?

Bueno a mi manera de pensar no está bien. La verdad no sé cómo llegó a nuestro estado, porque esa religión nadie la había escuchado. Quien sabe si es trabajo de Dios lo que hacen, no entiendo, como no sé leer y escribir, la verdad no entiendo cómo es que para que puedan encontrar la salvación de su espíritu se tiene que entregar borregos o guajolotes, eso no es justo. Además Dios no sabe comer como nosotros, Dios es espíritu, les piden borregos o guajolotes para sus multas, ya he escuchado varias mujeres que quieren salir, pero temen a la muerte eso es lo que temen, ahora no saben que hacer, están arrepentidos, hay unas mujeres aquí en La Hormiga que ya no quieren ir, pero porque hay amenazas temen a la muerte.

Doña Veruch, ¿cómo estará el pastor Domingo López Ángel?

Bueno a mí me platicaron que está arrepentido, porque se había metido en esa religión, que no es igual como las otras religiones, así está diciendo ahora, que él ya no va a estar en la religión Musulmana, que un día llegaron los gringos, que regañaron a Ángel, entonces es donde se encabronó Domingo por eso ahora ya está decidido a salir.

Doña Veruch, ¿pero quién le platicó esas palabras?

Pues una Musulmana que vive aquí en La Hormiga, ella me platicó sobre su preocupación que tiene.

¿Cómo se llama esa señora?

Lola sin apellidos es lo único que puedo decir, como ella ya tiene su nombre especial Musulmán, ella no me quiere decir, por eso no sabemos como se llama ella, sólo sé su nombre

Entrevista a la niña Catalina

Catalina nació en la colonia La Hormiga. Tiene once años; sus padres son migrantes de los parajes Saklamantón y Tzontewitz, municipio de Chamula. Así me platicó:

> Vivíamos en la colonia la Hormiga con mis padres que se llaman Isabel y Petul, ahí estuvimos hasta que llegué a tener siete años, ahí rentábamos una casita muy chica, es lo que me acuerdo. Entonces mi tía, la hermana de mi madre, vio que estábamos sufriendo y que nos regañaban sus hijos del dueño de la casa. Mi tía tenia un poquito de dinero, "Te voy a regalar seiscientos pesos para que compres tu terreno y así ya pueden vivir sólo tus hijos". Entonces mi papá compró un terreno y construyó nuestra casita mi papá en la colonia San Juan de Bosque y estuvimos viviendo ahí varios años.

¿Cuántos años vivieron en la colonia San Juan del Bosque?

Como tres años estuvimos ahí, después mis papás vendieron nuestro terrenito y cuando llegamos a escuchar que estaba vendido, sólo teníamos que salir en esta casa y nos teníamos que tenemos que ir a la colonia Selva Natividad. Dijo mi papá, "compré otro terreno en la colo-

nia Selva de Natividad, Municipio de San Cristóbal de Las Casas", ahí nos fuimos. "Tenemos nuestro terreno donde ir a vivir hijas", nos decía nuestro padre.

Catalina, ¿por cuánto vendieron su terreno en la colonia del Bosque?

No sé, sólo me acuerdo, que nos fuimos a la colonia de Selva de Natividad, ahí está nuestra casa. Ahí nos quedamos a vivir y tardamos como dos años en esa colonia. De repente encontró un amiguito mi padre que le dijo que hay una religión que es la verdad, que es la única religión, porque las demás no son verdaderas. Dijo que es trabajo de un hombre la Biblia, "en cambio allá donde te estoy invitando vamos a usar un libro llamado Corán, ahí es donde Dios dijo sus palabras". Entonces creyó mi padre y lo escucharon las gentes de la colonia de Selva de Natividad y nos expulsaron de esa colonia. Ahí se quedó nuestra casa y pedazo de terreno, tenemos sembrado nuestra milpa y nuestro frijol. "Si no quieren abandonar sus propiedades, salgan de esa religión", dijeron los habitantes de la colonia. Entonces dijo mi papá, "denme permiso unos días para que yo venda mi casa siquiera». Entonces parece que a los cuatro días pudo vender ya nuestra casa y ya habíamos bajado nuestras cosas, nuestras ollas, cubetas, chamarras y nuestra ropa, allá en el Molino de los Arcos, por Las Piedrecitas. Cuando llegó el tiempo nos salimos de la casa cargamos nuestras maletas, pero ya era muy poca nuestra carga, como ya habíamos llevado antes muchas cosas ya no bajamos con muchas cosas.

Catalina, cuando llegaron a San Cristóbal, ¿a dónde llegaron esa vez?

Pues no hay donde llegar, el único lugar es la casa de los musulmanes, ahí nos prestaron una casita para vivir, ahí metimos nuestros trastes y arreglamos nuestra cama y después nos regalaron una bolsa de sopa y un kilo de arroz y un litro de aceite y mi madre lo empezó a cocinar y mi mamá a servir la comida en tres platos, y mis papás comieron en un plato y nosotras niñas, tres niñas, en un plato y los chiquitos en otro plato comieron, así terminamos de comer pero ya era tarde. Entonces a mis padres los llevaron a una casa grande y nosotros ya no sentimos a qué hora llegaron ellos. Ahí fue donde se empezaron a separar mis papás, a mi papá lo corrieron del centro del Molino de Los Arcos, dijeron que

vaya a prestar un lugar para vivir. Dijeron "pero no vayas a pensar que ya te vamos a correr de esta sociedad, ya sabes muy bien que no podemos dejar esta sociedad hasta la muerte".

Mi mamá y nosotras ahí nos quedamos tranquilas, nos quería, y de ahí contentos estábamos mi mamá, mi hermana mayor y mis hermanitos. Pero de repente cambió mi mamá ya no quiere que la acompañemos donde se iba sola. Cuando ya no estaba con mi padre, entraba ya muy noche y a veces le preguntábamos con mi hermana que a qué horas llegó anoche. "Ustedes no tienen por qué preguntarme", así nos decía y se enojaba con nosotras, sólo nos decía que nos fuéramos ya, que ya había aguantado mucho y seguido nos corría. Yo y mi hermana ya no le contestábamos nada, porque sólo nos corría. Así pasaron varios días y de repente nos empezó a correr más seguido, que fuéramos con nuestro padre o con nuestra abuela, la tía de mi papá, así decía del diario. Entonces como nosotras no queríamos ir con nuestro padre, lo aguantamos como dos meses y de repente nos dijo que se iba a casar con tal fulano. Nosotras le dijimos, "cómo es posible que quieras casarte con otro hombre, si mi padre no te quería dejar". Mi hermana comenzó a llorar y yo le dije a mi hermana mayor, "no llores, ponte fuerte. Tú piensa qué vas a hacer, yo sí un día voy a pensar, me voy de esta casa, voy con la tía de mi papá", así le dije y se quedaron calladas mis hermanitas.

Entonces un día salí de la casa, me fui la casa de mi abuelita, que es la tía de mi papá y que se llama Lorenza. Me fue muy bien porque me quiere, en cambio mi hermana se fue a casa de una señora desconocida y mi mamá estuvo regalando a mis hermanitas y mis hermanitos, los regaló con una señora de Cuxtitali.

Catalina, ¿cómo te sientes ahora o cómo ves que fueron tus hermanas regaladas?

Pues la verdad estoy muy enojada, triste, pero no puedo hacer nada por que estoy chica no tengo el valor de hacer algo, por eso estoy muy triste. Mucho antes cuando vivíamos en la Selva de Natividad estábamos muy contentos con mis padres, trabajaban juntos, decidían juntos de sus cosas, no peleaban, además mi padre no sabe emborracharse cuando estábamos en la Selva de Natividad. Nos íbamos en un pequeño templo

como de quince familias, ahí íbamos en ese templo y estábamos contentos.

¿Catalina es bueno lo que hizo tu padre de dejar su casa y su terreno?

Pues por mi parte es muy mal lo que hizo, primero lo vendió y después nos llevó donde totalmente no dejó en la calle y lo vi muy mal.

¿Tu mamá que dijo?

Bueno ella se enojó muchísimo, "vete tu sólo", dijo, "mejor voy a ver donde presto casa con mis hijas", estaba muy molesta y llegamos al Molino de los Arcos y lloró amargamente. Como que se le murió alguien a mi madre, no le gustaba la religión musulmana, ni quería entrar en la sala de *salat*, donde hacen como cualquier oración. No quería hacer nada ella, le costó mucho para que comprendiera esa religión musulmana, no quería saber nada. Pero ya luego la aceptó.

¿Cuándo salieron de su casa?

Salimos un día jueves como a medio día y nos venimos caminando hasta la tijera de Zinacantán, ahí tomamos la combi y nos fuimos. De ahí nos dejó la combi en la colonia Diego de Mazariegos. Llegamos caminando hasta el Molino de los Arcos y aplaudieron las personas de que llegamos, como que se pusieron contentos.

¿Catalina, quién lo trae o quién compra la comida?

Pues la comida lo traen los que tiene corazón de apoyar o demostrar con todo su corazón y cumplir lo que dicen en el sagrado Corán. Por eso traen y un poco de ropa cada familia y los que necesitamos, lo recogemos para que lo usemos. También igual la comida, los que no cumplen las promesas traen una despensa para los necesitados. A veces traen borregos para pedir perdón y tienen que entregar un borrego vivo y sano para que así se pueda comer y las ropas son para nosotros niñas y niños. Mi padre estaba muy contento, después mi madre se contentó, ya se llevaban muy bien. Mi papá y mi mamá estuvieron contentos meses y de repente empezaron a discutir por algunas cositas y así se empezaron a separar. A mi papá le dijeron que saliera en centro de los Molinos de Los

Arcos, que vaya a prestar un lugar para vivir. Dijo mi padre, "nada más voy a salir o alejarme con mi ex-mujer, no se preocupen", y entonces trataron por nosotras, con quién íbamos a quedar, pues nosotras, las hijas, dijimos que vamos a quedarnos con nuestra madre. Entonces dijo mi madre, "está bien, si ellas quieren quedarse conmigo, yo las cuido, pero nada más que el padre tiene que traer la comida de sus hijos cada ocho días para que así puedan comer sus hijos e hijas. Yo no puedo darle de comer sola, por eso tienen su papá". Después nos decía mi mamá que fuéramos con nuestro padre o con nuestra abuela, que es la tía de mi padre, así nos decía. Nosotras no queríamos ir con nuestro padre, de ahí lo aguantamos como dos meses y repente nos dijo "ya cásense con cualquier hombre", nos dijo nuestra mamá. Entonces dijimos con mi hermana "¿cómo es posible que nos venga a decir así nuestra mamá? ¿Que con cualquier hombre nos vayamos ya? La verdad nuestra señora madre yo creo que no es nuestra madre, por eso no nos muestra su cariño. Y nuestro padre igual. Entonces está bien señora Maria si ya nos quieres aquí", le dijimos "eres la única que no nos quiere y hasta a mi padre no lo quieres. Nuestro padre te quiere, pero tú eres una mujer que no le das cariño a mi padre, yo creo que ya estás enamorada de otro hombre." Entonces ahí se encabronó más con nosotras, entonces nos empezó a correr y nos dijo que hay lo veíamos si queríamos ir con nuestro padre o buscar trabajo, así nos dijo. "Pero ya junten sus ropas de sus hermanitos", así nos dijo junto con mi hermana y llorando estaba ella. "Mejor piensa qué vas hacer, yo sí me voy a la casa de mi abuela" y junté mi ropita, la que me han regalado. Se quedaron mi hermanitas y así me fui con mi abuelita.

Nosotras no sabemos por qué hasta nosotras llegamos a sufrir con los problemas de nuestros padres y mira hasta donde llegamos. Como que cambiaron de idea cuando fueron musulmanes, cambió totalmente las ideas y perdieron el cariño entre ellos y para nosotras las hijas. Como que alguien le dijo a mi padre "cámbiate de idea", nosotras pensamos así con mi hermana mayor y cuando pensamos nos ponemos tristes, como vemos que están separados ya cada quien tomó su camino. Vemos que nosotras sufrimos, veo que mi madre ya sólo está muy enamorada de otro hombre y ya se olvidó de mi padre por otro hombre. Es lo que noso-

tras vemos mal, que una mujer no debe ser así una madre sólo debe cuidar a sus hijos, no regalar los hijos con diferentes familias, esa no es una madre justa.

Catalina, mucho antes ¿cómo se llevaban tus padres?

Pues la verdad nosotras las hijas nunca los hemos visto peleando como esta vez que se pelearon y hasta separaron sus bienes; pero no sabemos por qué, sólo por que llegaron a ser musulmanes que pudieron separarse, como que mucho antes no se podían separar y hasta que encontraron un lugar donde pudieron dejarse. Pues la verdad, no sabemos por qué. Yo culpo a los musulmanes sus malos consejos, sus malas ideas, por qué veo que mi padre se quedó en la calle y los hijos nos quedamos en la calle y nuestra madre ya con otro hombre camina y como solteros, como que no tiene hijos, si tiene hijos nada más los abandonaron en diferentes lugares nos encontramos y algunos no son nuestra familia. Mis padres no se hicieron responsables para cuidarnos a nosotros y cada cual tomó su camino, mi mamá se fue por la colonia de Santa Cruz, mi padre se volvió a quedar en el Molino de los Arcos, yo me vine aquí en La Hormiga, mi hermana mayor se fue en a la colonia Paraíso. Así estamos regados como unos animalitos sin padres, en diferentes casas. Por eso yo me pongo a llorar a veces, no veo mis hermanitos, si están contentos o tristes. Antes jugábamos con mis hermanitos, yo cargaba al más chico, ahora tiene como dos meses que no los veo a ellos y a mi hermana mayor y los extraño muchísimo, estoy acostumbrada a que comemos juntos y jugamos juntos con mis hermanos, perdí la amistad de mis hermanos. Pero la culpa es de los musulmanes, ellos viene a cambiar las ideas del hombre y la mujer, no es una buena idea que traen, si no que sólo vienen a destruir las vidas de indígenas, de hombres y mujeres y niños y niñas. Porque somos indígenas son tan débiles nuestras cabezas, que fácil nos engañan con otras ideas. Mi padre quedó volando en la calle porque no le quedo nada, ni sus hijos. Pobre mi padre, pero es que también es dejadito mi padre, no tiene mucho valor, es muy calmado, por eso muy fácil se fue mi madre con otro marido. En cambio mis tíos, los primos de mi padre, son fuerte sus voces gritan a sus mujeres, bueno no lo pegan, pero sí en sus voces hay un poco de miedo, hay regaño, cuando no hay ningún regaño es cuando fácil cambian sus maridos las mujeres. Así veo yo por

eso hablo en esa forma, porque es muy malo si no hay un poco de regaño, veo a mi madre que no lo regañaban, por eso quiso hacerlo y ella sintió alegría y felicidad con otra pareja.

¿Qué piensas hacer ahora?

Bueno lo que pienso hacer ahora es crecer y ya cuando esté yo grande aprender a trabajar de algunas cosas para que pueda tener mi dinero y comprar mi terreno y juntar a todos mis hermanito para vivir con ellos y formar una vida. Es lo que pienso hacer, sólo le digo a Dios que me crié rápido para que ayude a mis hermanitos, para que no sufran más después, es lo que he pensado que ya quiero crecerme rápido para ayudar pronto a mis hermanitos.

Catalina, ¿cómo te sientes con tu abuela?

Pues ahora ya estoy contenta que antes sentía hambre, no sabíamos con quien íbamos a pedir una comida, no sabía qué va a pasar después es lo que decía yo. Estaba muy triste, pero ahora ya estoy contenta y estoy aprendiendo a tejer mi nagua, mi chal y a lavar y aprendiendo a hacer tortilla, en cambio con mi madre no me enseñó nada, sólo se iba en la calle nada más y prestando dinero con personas conocidas. Pues la verdad no me gustó su carácter de mi mamá, además que se fue con otro marido. Lo único que me preocupa son mis hermanitos, quién sabe si los tratan bien, como me tratan a mí, pero pienso mucho en ellos, por que cuando no son familiares es cuando maltratan a los niños, por que a veces piden las criaturas sólo para que sea sus mozos, para que les hagan el que hacer, por eso piden a los chamacos. Según ellos cuando los piden dicen que los van a tratar como sus propios hijos. Es mentira, cuando los tienen en su poder los tratan como sea a los niños que no son de ellos y cuando les dan de comer los desprecian, es lo que he visto porque son bien malas las gentes mestizas. Por eso razón me preocupan mis hermanitos, y por mi parte no tengo problemas, estoy muy feliz con mi abuela.

¿Cómo llegaste a vivir con tu abuela?

Llegué sola y le platiqué todo nuestra problema, cómo nos ha tratado nuestra madre. Entonces lo entendió mi abuela y me dijo que me

quedara con ellos. "De tu comida y tu ropa no te preocupes, aquí vamos a ver dónde conseguimos trapos viejitos", así me dijo mi abuela y sus hijos, "nada más que tú vas a obedecer lo que te vamos a decir, es lo único que te anticipamos". Entonces tuve que decir, "sí voy a obedecer todo lo que ustedes dicen", así les contesté. Me quedé con ellos y dejé de tener la preocupación por mí, así dejé el Molinos de los Arcos. Al otro día llegó mi hermana mayor, me fue a traer y le dije que no quería regresar y no me llevó a la fuerza mi hermana, sólo se fue llorando y hasta la fecha no he hablado con mi mamá, como ya vive con su marido, no me gusta verlo así con otro hombre mi mamá.

Entrevista a Doña Lorenza, tía abuela paterna de Catalina

¿Doña Lorenza, me podría decir cómo ve esa religión musulmana?

Pues la verdad no sé cómo llegó aquí en nuestra ciudad, como lo permitió el Gobierno. Primero vienen a aconsejar a los hombres que pueden tener varias mujeres, segundo que no tengan un poco de cariño con sus hijos. Como lo veo es que les cambian de idea a los hombres.

¿Entonces quiere decir que no es buena palabra de Dios lo que aprenden, sólo es para destruir a las familias?

Yo pienso que tienen algún interés los extranjeros para engañar a las gentes indígenas, eso es lo que pienso. Los hombres dicen que es una buena religión, según ellos ayudan a sus prójimos, eso no es cierto. Yo he visto en mi religión que nos dan buen consejo, es lo que dicen en mi religión Presbiteriana o religión del Señor Jesucristo. Nosotros hemos escuchado también que nuestra religión es de extranjeros, que vino de otro país, pero no trae malos consejos para destruir una familia o un hogar, si no al contrario, une las familias para que no haya pleitos entre familiares, como los padres y madres e hijos. Que se quieran y se ayudan para resolver los problemas entre hermanos en Cristo. Entonces eso es lo que veo, aconsejan a los hombres que no pueden buscar dos, tres mujeres, porque Cristo Jesús no quiere que tenga varias mujeres los hombres, Cristo quiere que tenga una mujer el hombre y la mujer que ame a un

hombre durante su vida, eso es lo que quiere el Dios Jesucristo del cielo. Y además se tiene que cumplir todo lo está en la Sagrada Escritura para no juguetear la Sagrada Escritura. Y hay que cumplir, eso es lo piden en nuestra religión Presbiteriana. Ahora me extraño de esa religión musulmán, porque es muy diferente de las otras religiones, por que sólo se burlan de nuestra Sagrada Biblia, por que dicen que es un papel simple, que es trabajo de un hombre, y yo acepto que es trabajo de un hombre, sólo que a unos cuantos hombres Dios les dio inteligencia para sacar escrita la Biblia, para que vean los hijos de Dios. Pero en cambio los musulmanes son muy diferentes, no respetan la Santa Biblia, porque dicen que es un simple papel y que con eso se limpian su culo, y que es muy suave para limpiarse, así dice mi sobrino Petul y ya está hablando de nuestra religión, burlándose diariamente que los otros no son buenos, son obra de Judas, así dicen todos los musulmanes. Esas son sus palabras.

¿Qué siente usted que su sobrino es musulmán?

Pues la verdad me he sentido mal, siento como que fuera otra persona, no un familiar. Antes sentía como que él era mi hijo, como yo lo críe y lo estuve cuidando como si fuera mi hijo mayor, como no tenía todavía mi primer hijo, por eso a él lo traté como mi propio hijo. Ahora ya le perdí el cariño, ya no siento nada por él, porque es de otra religión.

¿No te gustaría que desapareciera la religión musulmana?

Pues me gustaría que hubiera quien corriera a esos consejeros. Es difícil porque dejan sus ideas, ideas extranjeras, no sé por qué será que es permitido que estén en nuestra tierra mexicana los extranjeros. Yo veo que sólo vienen a cambiar el pensamiento de los indígenas mexicanos y si nosotros llegáramos en su país, nos correrían o nos mandarían a matar con sus policías. Así se ha estado escuchando que cuando un indígena llega al extranjero, lo regresan sin vida, así ha pasado con mis hermanos que han regresado sin vida. Los indígenas mexicanos no podemos ir a otro país porque somos matados por los racistas, no podemos viajar nosotros los indígenas. Por eso a mí me molestan las malas ideas, los malos consejos, sólo aconsejan a los hombres que pueden tener varias mujeres,

que no es pecado delante de Dios. Eso es lo que dicen ellos, pero yo como mujer aunque ya esté yo vieja, me preocupa la vida de las mujeres, qué va a pasar con ellas porque les buscan sus rivales, como si no fuera mujer la que tienen en su casa. Pero están muy perdidos los hombres, porque son iguales de cuerpo, y quién sabe qué es lo que quieren los hombres, porque mujer tienen en sus casas y a veces sólo quieren aprovechar a otra, si es señorita, y a veces cuando ya es señora y con un hijo le dicen: "no sirves para nada, no sabes hacer comida, vete", le dicen a la pobre ya con un hijo. Así van cambiando de mujer, van dejando un hijo o dos hijos, y así van quedando las pobres mujeres, van quedando abandonadas con un hijo o dos hijos. Los niños crecen sin padre y aunque los niños quisieran tener padre, nunca conocieron a su padre, a veces le dicen papá al tío o a otro hombre, sólo si ven que les dan cariño, o como algunos niños no tienen su padre, por eso surgen muchos niños drogados y hay muchos robos, así van creciendo acostumbrados a robar en la calle, pero nadie les llama la atención y ahí está la mamá, pero no es igual, porque siempre les tiene miedo a los padres, pero si no tienen el padre, por eso empiezan a tener malas ideas: roban, se drogan, violan, etc. Y aunque sepan leer y escribir, y conocen las escrituras de la Biblia, ya no les importa porque las olvidan, se olvidan de la ley de Dios. No debemos traicionar la palabra de Dios, son mandamientos que se deben cumplir, por que nosotros debemos cumplir la ley de Dios porque nosotros amamos la verdad con todo el espíritu, y nosotros debemos agradecer que Dios nos quiere mucho, no sólo los que son fieles, todos los hombres y mujeres y niños.

¿Qué piensa usted de las mujeres qué dejan a sus hijos?

Bueno, vuelvo a repetirlo, es una burla lo que hacen los hombres, que sólo van aprovechándose de la conciencia de las mujeres, haciendo madres solteras y nosotras las mujeres tenemos una vida muy dura donde sea, aunque en la ciudad o en pueblos pequeños, siempre son los hombres quienes quieren mandar, se creen por ser hombres. Pobres de nostras, ahí estamos sufriendo de tristeza, de cólico y dolor, y muchas mujeres se mueren por no saber si tienen remedio los dolores. Peor que ahora ya hay una religión que permite tener varias mujeres y los varo-

nes se ponen alegres, es como si fuera que están de oferta las mujeres, por eso ahí se van en esa religión, porque les encantan aprovecharse de las mujeres de diferente edad, de diferente tamaño. Yo la verdad he visto a los hombres adelante y sus dos mujeres atrás, la primera mujer atrás del hombre, y la segunda mujer, atrás de la primera. Entonces es lo que quieren en las comunidades de San Juan Chamula y en otros municipios, igual, y ahora que hay esa religión es permitido tener varias mujeres.

Entrevista a la señora Xmal, de religión musulmana

El 17 de mayo de 1999 en el mercado público se entrevistó a la señora Xmal que es musulmana. Es originaria del paraje Vob Ta Meste', municipio de San Juan Chamula. Salió por su voluntad de Chamula, tiene treinta y dos años y es madre de tres hijos. Vende en el mercado desde hace catorce años.

Disculpe Doña Xmal, ¿cómo supo de esa religión?

Bueno yo la verdad no sabía qué era ser musulmán, escuchaba que mi marido platicaba y pensé que era alguna cosa que se podía comer, algún lugar donde se puede sembrar, yo no sabía qué era eso. Entonces poco a poco me empezó a decir que hay una religión que es la musulmana, que es la verdad, porque las demás religiones son mentirosas. "Entonces ahí nos vamos a esa religión", así me dijo la primera vez. Me empezó a decir que ya encontró una religión que es la verdad, así me dijo. Yo no tuve que decir nada, sólo le dije, "está bien como tú dices," así le dije a mi marido, así nos tuvimos que ir a esa religión. La primera vez la verdad me sentía muy mal porque no entendía nada.

Doña Xmal; ¿qué decía usted cuando no entendía nada?

Bueno, decía, "no voy a entender, cómo voy a hacer ahora si no entiendo nada", dije entre mí. Entonces seguí escuchando y al tercer día me cambiaron de nombre, pero poco a poco empecé a entender, mi marido me empezó a explicar, como él entiende. Así me quedé, hasta la fecha soy musulmana.

Doña Xmal, ¿cuántos días tenía que estaba ya su marido en esa religión?

Ya tenía un mes que se había cambiado de nombre, él ya tenía un mes o más que estaba ahí y yo no sabía, sólo veía que salía a las cinco de la mañana, no sabía a dónde se iba, porque salía temprano, nunca le pregunté a dónde iba.

Doña Xmal, ¿usted qué dijo cuando le cambiaron el nombre?

Pues me puse triste porque me cambian de nombre. Estuve preguntado con mi marido por qué me cambian de nombre. Entonces él me estuvo explicando que hasta ahí nos acepta el Dios, por eso se cambia el nombre, así me dijo mi marido, porqué Dios dejó con ese nombre, así me dijo. Pero en cambio los *alimanes*[15] no explican por qué cambia nuestro nombre, nada; sólo sabemos que tenemos que entregarnos ante Dios y así nos pueden recibir en esa religión.

¿Quiere que le sigan llamando Rosa?

Pues en la calle que me sigan llamando Rosa, es el único nombre reconocido ante la gente. En el Centro del Molino de los Arcos, no me permiten que me nombren de otra forma que no sea mi nombre musulmán, sólo por mi nombre secreto me pueden llamar.

Entonces Doña Xmal, ¿está de acuerdo con todo lo que dicen en la religión musulmana?

Pues ahora ya estoy de acuerdo, ya tengo todo aceptado el reglamento y hasta en mi corazón y mi mente, es mi fe. Ya no me puede dominar otra religión, es la única religión que tengo grabada. Donde yo me vaya seré musulmana, está dentro de mi corazón. Además ya puedo hacer todo mi *salat*, se tiene que hacer cinco veces al día, empezamos a las cinco de la mañana primera *salat* y es mi religión. A las cinco de la mañana se hace una oración, la primera oración, se llama *sub*, la segunda se llama *dujá*, la tercera oración se llama *asar*, la cuarta oración se llama

[15] "Alimanes": de alemán, igual que "gringo" es un término utilizado frecuentemente por los tzotziles para referirse a los extranjeros.

madril y es cuando el sol ya bajo el cerro, la quinta oración se llama *racat*, es la última oración del día[16]. Hasta otro día a las cinco de la mañana se levanta uno a las 4:30 de la mañana a bañarse, terminando de bañar es cuando se empieza la oración. Es nuestro *salat*.

Doña Xmal, ¿cómo lo sintió, es difícil?

Pues la verdad lo sentí muy difícil, como nunca oraba así. Poco a poco me acostumbré y ahora ya tengo la idea que tengo que hacer mi promesa o mi oración. Así como ahora estoy aquí vendiendo no puedo hacer mi oración o mi *salat* aquí hasta que llegue a la casa en la tarde, juntas tres veces o cuatro veces, así cumplo mi *salat*, así termina uno, los que ya somos casados. Y pasamos a los siguientes: los solteros y solteras. Tienen sus reglamentos para ellos, como no tienen a quién manosear, entonces sólo lavan su mano derecha, empiezan por el codo hasta los dedos, después la mano izquierda y sus dedos, dedo por dedo, hasta que termina. Luego se empiezan a lavar el pie derecho hasta los deditos, dedo por dedo de los dos pies, cuando se termina, se empieza la oración, el *salat*.

Doña Xmal, y las oraciones que son cinco veces al día ¿qué significan cada una de esas oraciones?

La primera, significa la bendición de todos los días la; segunda, que nos dé la comida; la tercera, que nos guíe en buen camino; la cuarto, que nos dé su plata, oro y felicidad; la quinta, darle las gracias que no nos paso nada, que nos dio de comer con nuestros hijos, eso se llama *salat*.

¿Ustedes hacen ayuno en esa religión?

Sí hago mi ayuno[17], pero no es igual como lo hacía por costumbre, sólo los días jueves, viernes y sábado, tres días, sólo era eso; pero ahora

[16] El *salat*, oración obligatoria, debe ofrecerse cinco veces al día: *as-sub* (antes del amanecer), *as-zuhr* (al mediodía), *al-asr* (a media tarde), *al-maghreb* (después de ponerse el sol) y *al-isha* (antes de media noche). La que tiene más importancia es *al-asr*.

[17] El ayuno (*sawm*) entre los musulmanes tiene como finalidad mostrar su obediencia a Alá y mostrarse dispuesto a renunciar a los placeres de la vida. Es obligatorio ayunar durante el mes del *Ramadán* (noveno mes). No se puede comer, beber, fumar, ni tener actividad sexual desde el amanecer hasta el anochecer.

ya vimos cuál es la verdad, no es un engaño, el ayuno debe de ser de treinta días o sesenta días, según como es la persona. Y no podemos estar saliendo en las calles, hay que estar adentro de nuestra casa de oración o casa de *salat* y hay que estar unidos.

Doña Xmal, ¿usted está de acuerdo con todo lo que hacen los musulmanes?

Sí estoy de acuerdo porque ya vi que es real lo que explican ellos, no hacen mentira, todo lo que llegan a hacer los hombres está bien.

¿Me podría decir si es cierto que pueden buscar varias mujeres los hombres?

Sí es verdad, ellos pueden tener cuatro o cinco mujeres; pero sólo si el hombre tiene dinero, si ya tiene todo lo que necesita la primera mujer. Pero también debe preguntar a la primera mujer si permite que busque otra mujer su marido. Si da su palabra la primera mujer, si dice que sí, entonces ya puede buscar otra mujer el hombre; pero si no quiere la primera mujer que él busque otra mujer su marido, entonces la primera mujer debe ponerse muy abusada con su ropa, con su comida, con todo lo que necesita el hombre. Y si para ella sí está bien, nada más que no sea de balde que maltrate a la mujer, que le compre todo lo que necesita, también como la primera mujer, si tiene casa, carro, terreno y dinero, que le de igual como a las otras mujeres, así puede tener cuatro o cinco.

Doña Xmal, ¿qué castigo le dan al hombre si maltrata a sus mujeres?

Bueno, según dicen que les pegan pero todavía no lo hemos visto, y además casi nadie tiene dos o tres mujeres, nada más así platican, pero de repente pueden buscar los hombres.

Doña Xmal, ¿las mujeres podemos buscar otro marido?

No se puede, yo también ya pregunté con las mujeres de allá en el Molino de los Arcos. Si acaso llegan a hacerlo algunas mujeres, no las dejarán libres, las matarán a las mujeres si llegan a hacer algo así.

¿Cómo las matan?

Según me platican las mujeres "gringas",[18] para mujeres que somos son muy difíciles, entonces las mujeres "gringas" dicen "ni pienses ir con otro hombre", es lo que dicen las mujeres "gringas", ellas nos aconsejan bien.

¿Si matan una mujer no hay castigo para el asesino?

Pues la verdad yo no puedo decir que sí hay castigo, como aquí no ha pasado nada. Tenemos miedo que nos vayan a matar también. Yo creo que nadie lo va a hacer, porque ya sabemos que es perder la vida por ir a buscar otro marido, yo creo que nadie se va a animar a hacerlo.

¿Entonces está usted contenta con su religión?

Sí estoy contenta, como ya comprendí bien, ya no pienso nada.

Doña Xmal, ¿y si busca otra mujer su marido?

Que la busque, pero nada más que deje bien terminada mi casa, mi trabajo y mi gasto para mis hijos y ropa. Si es responsable de todo, que haga su vida. Nada más que no me pregunte si quiere buscar su mujer, que tal si no sale bien, a mí me puede echar la culpa. Mejor que lo piense sólo, que vea si está bonita, que tal si le digo, "cásate con ella", y no le sale bien, me puede decir que yo soy la culpable. Por eso le he dicho a mi marido que platique entre él si le puede dar como a la primera mujer: casa, carro, dinero. Lo que tiene la primera, así debe tener la segunda. Si quiere tener a la tercera mujer, que lo tenga, pero nada más que la deje igual como a la primera mujer y la segunda, con todo, con sus cosas. Si tiene hijos, que sea responsable de sus hijos, que les dé ropa o medicinas, igual que a la primera mujer. El hombre puede buscar, sólo que piense si les puede dar todo a las otras mujeres. Eso es lo único que le puedo decir.

Doña Xmal, le quiero preguntar otra cosa ¿de dónde vienen esas mujeres con las que se pueden casar?, ¿de cualquier colonia o paraje pueden venir?

[18] Ver nota

Ahí sí no, no puede venir de otro grupo que no sea del musulmán, no es permitido traer otra mujer en la calle. Si quiere tener otra mujer tiene que ser de aquí, de la misma religión musulmana, no pueden traer mujeres *záfiras*[19], sólo es permitido de la misma religión.

Doña Xmal, ¿cuántos hijos pueden tener cada mujer?

Pues la verdad no sé, porque no han dicho si son limitados los hijos, no puedo mentir.

Doña Xmal, ¿usted no piensa salir de esa religión?

No pienso salir, sólo quiero hacer bien, las promesas y cumplir, e invitar a otras mujeres a esa religión, hasta usted está invitada en esa religión.

Bueno, muchas gracias. Lo voy a pensar.

Doña Xmal, le tengo otra pregunta. ¿Así como usted que vende aquí en el mercado, cómo puede cumplir con su salat?

Bueno, yo si tengo un poco de problema con eso, porque para hacer oración tengo que estar en mi casa, aquí no puedo orar, estoy en la calle. Así que cuando llego a la casa empiezo a hacer mis *salat* juntos, de cuatro veces al mismo tiempo y ya estoy acostumbrada. Ya cuando termino, descanso y al dormir me siento mejor.

Entrevista a la señora Petrona

Doña Petrona es originaria del paraje Tzontehuitz, municipio San Juan Chamula. Ahora es musulmana y se encuentra viviendo en la colonia Santa Cruz, barrio de La Esperanza. A la señora Petrona se le entrevistó el 18 de agosto del año 2000. Le pregunté si sigue teniendo su religión musulmana y ella respondió que sí, que esa religión es la verdadera y ya no hay otra religión, dijo: "es la única donde podemos encontrar la salvación para nuestro espíritu y para nuestra alma".

[19] Záfiras: ver nota 7

¿Está contenta en su religión?

Sí estoy contenta, porque esa religión es la verdad.

¿Qué quiere decir musulmán?

Pues musulmán es el nombre de la religión, como cualquier religión, por ejemplo: la Iglesia de Dios del Séptimo Día o Pentecostés.

¿Qué piensa usted de los nombres que les dan a las personas en la religión?

Pues la verdad yo no pienso nada, sólo oigo los nombres que mencionan, pero quien busca los nombres de las religiones lo consigue en las escrituras, en la Biblia, ahí se pueden conseguir cualquier nombre de la religión. Lo buscan en la escritura, en la Biblia de Corán.

Doña Petrona, ¿de dónde salió el nombre de "musulmán"?

No sé ese nombre, porque el nombre es islam. Dios dejó ese nombre, no los pastores lo buscaron, si no Dios así lo dejó en una piedra, dejó escrito, por eso no podemos mencionar el nombre islam cada rato, es lo que ha dado nuestra vida aquí en la tierra, es muy importante.

¿Qué religión tenían antes los que llegan al molino de los Arcos?

Bueno, los que conozco eran de las religiones de la Iglesia de Dios del Séptimo Día, pentecostés, católica, tradicionalistas, presbiterianos: Nosotros salimos un grupo de cinco a seis familias.

¿Doña Petrona por qué salió usted de su religión?

Porque se tenía que dar semanalmente el Diezmo, si gano mis trescientos pesos, tengo que darle al pastor; si gano más, le tengo que dar más y es obligado de entregarle el diez por ciento para el pastor. Entonces es lo que no me gustó, porque Dios la verdad no pide dinero, sólo quiere que sepamos quién es el Dios de verdad, eso es lo que quiere Dios, pero no pide Diezmo a la gente.

¿Usted de qué religión o de que templo salió?

Pues yo salí de la Iglesia de Dios. No me gustó porque me piden el Diezmo, nos pedían y es obligado pagar, y si no damos estamos en la lista y en público nos mencionan que debemos una o dos semanas, eso es lo que no nos gustó.

¿Ese dinero que les cobran, en qué lo gastan?

Pues el dinero que pagamos es para el pastor, queda en su bolsa, toda su comida y la de sus hijos es mantenida gratis, y nosotros con trabajo podemos ganar ese dinero y ellos comen muy bien con sus hijos, sin sentir como se logra ganar el dinero. En cambio en el islam no nos piden dinero, ni comida, hasta es al contrario, nos juntamos a compartir una comida con todos. Por eso muchos no quisimos regalar nuestro dinero, y ese es el motivo de que cambiamos nuestra religión. Nos salimos, porque nos pedían mucho dinero y nos cuesta ganar un centavo.

¿Será que a todos les ha sucedido el mismo problema?

A los presbiterianos, los pentecosteses les pasa igual. Me han platicado los compañeros que igual les piden sus Diezmo los pastores. Como comen del dinero de la gente, los pastores ya no trabajan, sólo comen de la fuerza de la gente, ellos andan bien vestidos con sus hijos, comen bien, bien hechas sus casas, y las pobres gente, sufriendo con dolores para ganar un centavo. Y por esa razón es que salimos de nuestra religión o la cambiamos por no querer mantener a una persona que está fuerte y sana como nosotros. Si estuviera enfermo, sí podemos ayudarlo, como dicen en cualquier religión: cuando una persona, no tiene brazos, no tiene pierna si no está completa, ese merece una ayuda completa.

Petrona, ¿sí ayudan a las personas que tienen necesidad?

Sí ayudamos. Juntamos una taza de frijol, una taza de maíz, una taza de café, una taza de azúcar, una mudada de ropa. Por eso es que nos gustó, no de balde estamos manteniendo a los que hacen el favor de explicarnos la palabra de Dios.

Petrona, cuénteme bien ¿cómo es la religión de musulmán?

Bueno te lo voy a contar cómo es, si no sólo vienes a buscar esta religión para burlar. Si sólo vienes a burlar de Dios, él sabrá todo lo que piensas de los musulmanes..

Petrona, cuénteme ¿cómo supieron de esa religión? ¿Quién les dijo?

Bueno, nosotros supimos por Domingo López Ángel.

¿Qué les platicaba Domingo?

Bueno nos decía que esa era la verdadera religión. Y las otras religiones son puras mentiras, y que las personas que están en las religiones, todas se van al infierno, no son tomadas en cuenta sus oraciones, la única oración que conoce es el *salat*, el primero y hasta el quinto *salat*, que son cinco veces al día que tenemos que hacerlo a fuerza. En cambio, en las otras religiones no hay ese reglamento obligado y debemos cumplir la ley de Dios. Y como mujer pregunté mi duda: si es la verdad que pueden tener varias mujeres los hombres, entonces me respondieron que es verdad, pero nada más si el hombre tiene mucho dinero, puede tenerlas. Pero si no puede mantener a su primera familia, y sus hijos no tienen ropa, esos hombres no pueden buscar cinco u ocho mujeres, es lo que nos dijo Domingo López Ángel. La primera vez me asusté y lloré, "por qué vine a meterme en esta religión", dije así, como sentí muy difícil hacer mi *salat*, era por eso. Pero ahora ya entiendo más, ya comprendo que los *salat* son la promesa que se acepta para cumplir lo que debe uno hacer para que encontremos la salvación de nuestro espíritu, es lo que vamos a salvar, no nuestra carne, ni los huesos, esos ya no los salvamos, se quedan donde sea. Por eso hay que cumplir el reglamento de Dios que ha mandado aquí en la tierra, por eso es muy importante hacerlo.

¿Petrona, usted está de acuerdo con todas las ideas de los "gringos"?

Sí estoy de acuerdo, porque ya los comprendí. Sí es muy cierto lo que dice Dios, porque él lo dejó así en un escrito, en un metal o en una piedra, por eso es más importante cumplir todo.

Doña Petrona, ¿usted está de acuerdo que pueden buscar varias mujeres los hombres?

Pues sí estoy de acuerdo porque así lo dejó Dios, porque Dios dejó varias mujeres, hasta pueden tener de cinco a ocho mujeres cada hombre. Pero nada más si la primera mujer tiene de todo: alimentos, casa, terreno. Si la primera mujer tiene sus buenas cosas, casa y carro y también la segunda mujer puede tener sus cosas, así como la primera, la segunda mujer. Si son ocho mujeres, pueden tener las cosas iguales y casa y darles igual cariño. No van a tener problemas, porque Dios así lo mandó para producir a sus hijos.

¿Así que usted está muy de acuerdo?

Sí estoy de acuerdo, por eso se ve que habemos más mujeres aquí en la Tierra. Todo lo que explican los hermanos del Corán es bueno. No es como dicen algunas familias que son malas ideas que traen, no es cierto. Sólo que nadie les explica sobre los musulmanes, les falta alguna información muy breve y clara, así como a mí me informan muy bien, hasta en idioma tzotzil.

CIUDAD REAL EN TRES VISITAS A PROPÓSITO DEL ENFRENTAMIENTO ÉTNICO EN SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS

*Alejandro García Guerrero**
*Jorge Luis de León González***

Con este ensayo presentamos tres momentos de la vida en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; tres visitas en distintos tiempos que nos muestran con las diferentes tonalidades de la interpretación discursiva, el papel de la literatura, el del estudio científico social y el de la visión cotidiana de los habitantes de una misma ciudad.

Tratamos el problema del enfrentamiento étnico en San Cristóbal con dos obras de Rosario Castellanos, *Ciudad Real* y *Oficio de tinieblas*, lo mismo que de algunos trabajos de antropología y sociología sobre la región Los Altos de Chiapas, entrevistas y observación directa de la vida en la ciudad después del levantamiento zapatista de 1994.

Para lograr nuestro objetivo nos planteamos la siguiente pregunta: ¿Es posible romper los límites discursivos para llegar a una visión más completa de un mismo objeto de discusión (el enfrentamiento étnico)? De acuerdo con Valery, es posible romper esos límites, puesto que: "...entre los autores de historia y los autores de ficción [es necesario] considerarlos a todos como *inventores*, o bien a todos como *reportistas* (Valery, 1962: 11 en Todorov, 1991: 119)".

> Puesto que hay hechos e interpretaciones de los hechos...
> no hay verdad del mundo sino sólo interpretaciones del mundo

* Profesor de Sociología latinoamericana en la Facultad de Ciencias Sociales, C-III de la UNACH. Actualmente cursa un doctorado en ciencias sociales por la Universidad de Guadalajara.
** Investigador-extensionista de la sección Formación Continua, en el Departamento de Extensión Universitaria, C-III, UNACH.

> [...]¿Quién tomará la decisión de qué es más verdadero y filosófico que la verdad? ¿El filósofo-rey? ¿La mayoría de los ciudadanos? [...] Pero si evitamos la subordinación de un tipo de verdad al otro, o incluso cualquier continuidad, ¿cómo situar a los dos dentro de un marco único? (Todorov, 1991: 123).

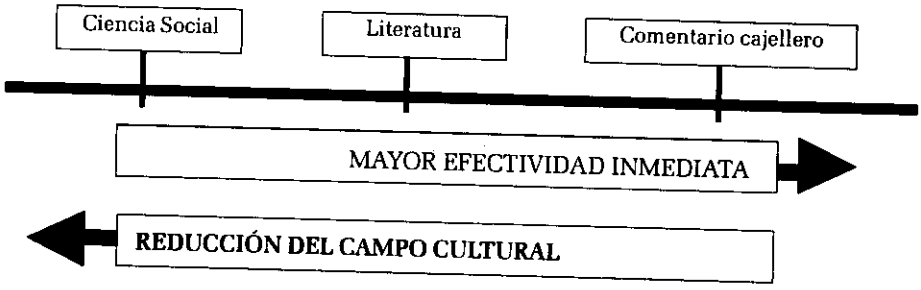
En la medida en que nos interesa la construcción de un marco interpretativo integral, es decir, no unidisciplinar, consideramos que un texto convincente comienza desde la misma complicidad que se establece entre el lector y el autor del discurso.

> Sea a través de sus propias características o mediante el paratexto —títulos, prólogo, notas—, cada texto propone al lector una especie de *pacto* que estipula las condiciones de su lectura. El pacto propuesto por la ficción realista admite el carácter ficticio de lo narrado, pero enfatiza la *verosimilitud* de los personajes, los espacios y los sucesos evocados. El "pacto etnográfico", en cambio, supone la *veracidad* de lo narrado y otorga al narrador un *status* de testigo ocular (Lienhard, 1995: 7).

A diferencia de Lienhard (1995) nosotros proponemos que la persuasión del lector puede rebasar incluso el límite entre ciencia y ficción, puesto que la historia de ambos oficios está llena de tales contaminaciones mutuas.

Nuestro material de referencia está enmarcado en una propuesta interpretativa que intenta romper los límites discursivos, disciplinarios y de campos culturales que mantienen separadas las perspectivas sobre un fenómeno social concreto. Nosotros proponemos un esquema que interpreta los discursos en un gradiente horizontal en términos de efectividad sobre los lectores, puesto que partimos de la premisa que señala a los lectores como selectivos en su material de lectura pero ilimitados en la percepción de principios e ideas expresadas por fuentes de diversa índole (Esquema 1).

Esquema 1. Gradiente de efectividad de los discursos sobre los lectores



Los lectores asimilan la cultura a cualquier edad, de acuerdo a sus personales esquemas perceptivos, pero bajo la presión de fuentes y fuerzas de índole infinitamente diversas, desde el comentario callejero hasta el dato empírico seleccionado bajo el método más riguroso. Así, el lector como receptor de un discurso asocia lo leído con su experiencia y articula su propio discurso, el cual en la vida cotidiana no está ceñido a ningún rigor específico, salvo al de su propio sentido común.[1]

La ciencia social, la literatura y las intuiciones cotidianas son complementos para la percepción de un fenómeno. Si bien la ciencia aporta una visión global, no está reñida con la ficción que capta las subjetividades de los actores y ambas, ficción y conocimiento científico, se ven enriquecidas con las inmediatas visiones cotidianas de los sujetos que viven el momento concreto. Aun cuando entendamos que en cada forma discursiva existen códigos sociales que establecen rigores específicos en su construcción, nos oponemos a esa unilateralidad de las perspectivas porque oculta esa combinación compleja de informaciones que el sujeto valora según sus necesidades.[2]

[1] Está perspectiva no es nueva, ya ha sido ampliamente explorada por Garfinkel, un sociólogo seguidor de la fenomenología de Shutz, quien fundó la perspectiva etnometodológica centrándose en el concepto de *razonamiento práctico*.

[2] Como el lector habrá percibido, nuestra perspectiva valora perspectivas que se consideran ajenas al sistema ciencia, y por ello nos atenemos a las posibles acusaciones de los dominantes del campo cultural científico, de no hacer ciencia. Nos interesa, en cambio, dejar claro que los límites de la perspectiva científica deben ser rebasados en el estudio de fenómenos perceptivos como el de la identidad étnica.

Aclarado el supuesto básico de nuestra perspectiva tratamos de responder, en la primera parte de este ensayo, la siguiente pregunta: ¿Es el discurso literario imaginería que no contribuye al análisis del enfrentamiento étnico? En principio pensamos que la efectividad lograda por la narrativa de Rosario Castellanos es comprobable tanto por su aceptación como por su rechazo social, especialmente al abordar las relaciones entre indígenas y ladinos. La discusión permanece viva a pesar de los cambios que haremos notar a lo largo de este trabajo. En la segunda parte del ensayo analizaremos la efectividad de los estudios sociales que se centran en el conflicto étnico en la ciudad de San Cristóbal y su entorno regional, aunque también partimos de la idea de que tales estudios tienen límites precisos, puesto que éstos son consumidos por un grupo selecto de mestizos y extranjeros especializados y encerrados en una dinámica particular de producción y consumo de discursos científicos. Finalmente, trataremos de mostrar la tendencia del conflicto étnico a través de la compleja efectividad de los discursos en la volátil vida cotidiana de dicha ciudad después de la polarización generada en 1994, para mostrarla, nos remitiremos a la información recopilada directamente de los ciudadanos arraigados en esta ciudad.

Primera visita. La ignominiosa Ciudad Real de Rosario Castellanos

¿Cuál es el trasfondo social en el discurso literario de Rosario Castellanos? En 1960, en los inicios de su madurez, Rosario Castellanos escribió *Ciudad Real*, una obra de diez cuentos realistas que generalmente ha sido enmarcada en la corriente de la literatura indigenista, sin embargo, la misma autora rechazaba esta clasificación.[3] Todos los cuentos se concentran en las relaciones entre indígenas y ladinos, entre *caxlanes* e indios. Tanto en *Oficio de Tinieblas* como en *Ciudad Real*, así como en

[3] Emmanuel Carballo (1965) le preguntó a la misma Rosario este punto, y ella contestó: "Si me atengo a lo que he leído de esta corriente, que por otra parte no me interesa, mis novelas y cuentos no encajan en ella. Uno de sus defectos principales reside en considerar el mundo indígena como un mundo exótico en el que los personajes, por ser las víctimas, son poéticos y buenos. Esta simplicidad me causa risa. Los indios son seres humanos absolutamente iguales a los blancos, sólo que colocados en una circunstancia especial y desfavorable".

buena parte de la obra de Castellanos, el conflicto étnico permea; es la fuente de las desgracias sociales y de la vida cotidiana. Las relaciones de dominación son principio, medio y fin para recrear la ignominia, sufrimiento y destino de los personajes; personajes donde Rosario envuelve su posición ideológica: la lucha por la supervivencia lleva a los extremos de la ambición y del desamparo; desigualdad evidente en una región marginal, donde ningún acto de filantropía ha podido desmantelar el maquillaje de la barbarie conquistadora sobre los indios y donde la única posibilidad la tiene la literatura.

En el lenguaje de la escritora se manifiesta directamente su postura frente a sus semejantes mestizos. La autora reconoce su compromiso concientizador, busca al público ladino para decirle cómo es; para mostrarle cómo dentro de cada mexicano hay algo de conquistador español:

> Porque la codicia de los *caxlanes* no se aplaca ni con la predación ni con los tributos. No duerme. Vela con ellos, en sus hijos, en los hijos de sus hijos. Y los *caxlanes* avanzaban, despiertos, hollando la tierra con los férreos cascos de sus caballos, derramando, en todo el alrededor, su mirada de gavilán; chasqueando nerviosamente su látigo (1960: 16).

El público mestizo responderá encantado, pero no precisamente los de San Cristóbal, sino los del resto del país y del extranjero. El discurso de la autora sacudirá a muchos lectores, logrando aumentar las inscripciones en las escuelas de filosofía y letras, de ciencias sociales, en los cursos de literatura mexicana, pero sobre todo, hará que el turismo prospere en San Cristóbal. La curiosidad es ver y recriminar el menosprecio coleto sobre los indios.

Después de leer la obra de Castellanos, el mestizo que visita San Cristóbal se siente obligado a exculparse, y por tal, a convertirse en redentor. Pero la misma Castellanos ha mostrado que la redención no es simple, pues el problema del conflicto étnico es profundo, por añejo, y amplio por su multi-causalidad. Por eso, la escritora también tiene para los mestizos una interpretación de sus percepciones:

> ¡No, por favor, no llame usted a Manuela ni ingrata, ni abyecta, ni imbécil! No concluya usted, para evitarse responsabilidades, que los indios no tienen remedio. Su actitud es muy comprensible. No distinguen un *caxlán* de otro. Todos parecemos iguales. Cuando uno se le acerca con brutalidad, ya conoce el modo, ya sabe lo que debe hacer, pero cuando otro es amable y le da sin exigir nada en cambio, no lo entiende. Está fuera del orden que impera en Ciudad Real. Teme que la trampa sea aún más peligrosa y se defiende a su modo: huyendo (1960: 141).

Pero si Luis Villoro (1994: 41) ha escrito que el indígena cumplió más de quinientos años de ser sujeto menor, de ser "... lo otro juzgado y manipulado, para su explotación o, por el contrario, para su redención", Rosario Castellanos no se rinde a la tentadora posición de redentora,[4] sino que, impactada por "la miseria atroz en que viven los indígenas", plasma en sus cuentos la degradación de los explotadores, tanto mejor si son pobres como los explotados, como en el caso de las atajadoras:

> Las atajadoras se lanzaron contra los indios desordenadamente. Forcejeaban, sofocando gritos, por la posesión de un objeto que no debía sufrir deterioro. Por último, cuando el chamarro de lana o la red de verduras o el utensilio de barro estaban ya en poder de la atajadora, ésta sacaba de entre su camisa unas monedas y, sin contarlas, las dejaba caer al suelo de donde el indio derribado las recogía (1960: 69).

En este cuento la nueva atajadora, Modesta Gómez, lucha con una indígena como ha luchado por su vida, lo que permite a la narradora, -detrás de ella-, escribir: "... mañana. Sí, volvería mañana y pasado mañana y siempre. Era cierto lo que decían: que el oficio de atajadora es duro y que la ganancia no rinde. Se miró las uñas ensangrentadas. No sabía por qué. Pero estaba contenta (1960: 70)".

La escritora demuestra, con una intención de imparcialidad declarada especialmente en la última frase, que la cotidianidad del conflicto se

4 Jacorzynsky (2000: 114) ha categorizado esta forma de ver a los otros como un complejo, en este caso se trata del complejo de Próspero, que el autor deriva de la obra *The Tempest* de Shakespeare, en la que "Calibán es inferior a Próspero y a otros recién llegados a la isla [...] La inferioridad de Calibán es la razón por la cual debe entregarse como esclavo a los hombres civilizados". Este complejo también puede servir para fines civilizatorios o, de consuelo.

impone hasta no verse como un complejo histórico.[5] Este fenómeno no es simple y no se justifica ni para Rosario Castellanos ni para nosotros. Muchos mestizos y extranjeros avecindados en San Cristóbal han desarrollado —en distintos grados y matices—, esta suerte de *acoletamiento*, el cual es un proceso que, en palabras de la misma autora, se desarrolla así:

> Es posible que durante los primeros meses asumiéramos una actitud de benevolencia y aun de generosidad y acudiéramos con solicitud en ayuda de los menesterosos. Pero nos decepcionaría muy pronto comprobar que nuestros esfuerzos resultaban insuficientes no sólo como remedio de las necesidades que nos escandalizaban, sino también como causa de la gratitud de nuestros beneficiarios.
> A la decepción sucedería la indiferencia y a la indiferencia el desprecio. Y si este tránsito se produce en el término de unos meses o, a más tardar, a la vuelta de unos años, ¿qué no ocurrirá con el paso de las generaciones y de los siglos? (1971: 140).

El conflicto étnico en la vida cotidiana se manifiesta en cada acto.[6] Castellanos ha tratado de clarificar su postura acusando de debilidad de carácter y de razonamiento —cuando describe a don Agustín Velasco—, para hablarnos de ese sentimiento coleto contra los indios:

> Don Agustín no tenía la franqueza de admitirlo, pero lo atormentaba la sospecha de que era un inútil. [...] El niño —su madre y las criadas

[5] Carballo le preguntó también a la autora: "—¿Qué te propones al referir los problemas de convivencia entre los blancos y los indígenas? —Ante todo ser imparcial. Sé que el blanco no es el mejor, pero no por razones de carácter individual sino por circunstancias sociales y económicas. No se puede convertir impunemente a un personaje blanco en villano, ni a uno indígena identificarlo *a priori* con la bondad. La única diferencia, y no es pequeña, consiste en que los indios son siervos y los blancos reservan para sí el papel de amos". Rosario veía, como muchos socialistas de su época, que el modo de producción predominante aquí era el feudal, por eso aceptaba que su obra se equiparase, en cuanto al problema del racismo, con la que Faulkner escribió sobre el sur de los Estados Unidos.

[6] El carácter latente y cotidiano de los enfrentamientos étnicos es descrito por Sulca (1994), como mecanismos psicológicos que asumen las identidades estigmatizadas de coletos e indígenas por la relación histórica desigual. El término coleto es usado por los autores de este ensayo como sinónimo de ladino y *caxlán*, de tal modo que puede haber indígenas ladinos o acoletados, pero en particular, nos referimos a los coletos como el subgrupo que Sulca llama coletos-coletos: "son quienes... tradicionalmente... detentaron el poder económico y político; fueron y son terratenientes y casatenientes, están activamente ligados a las actividades comerciales y de servicios... son quienes controlan el poder político, porque están afiliados al partido oficial, y en el proceso de lucha y defensa de su condición, requieren de un aparato ideológico que mantenga a distancia a las otras clasificaciones...". Este grupo se ha autodenominado como "auténticos coletos".

> seguían llamándolo así a pesar de que Don Agustín había sobrepasado la cuarentena— era muy tímido, muy apocado, muy sin iniciativa. [...] Por instinto, el comerciante supo que tenía frente a sí la ocasión de demostrar a los demás, a sí mismo, su valor. Su celo, su perspicacia, resultarían evidentes para todos. Y una simple palabra —ladrón— le había proporcionado la clave: el hombre [un indígena chamula] que aplastaba su nariz contra el cristal de su joyería era un ladrón. No cabía duda. Por lo demás el caso era muy común. Don Agustín recordaba innumerables anécdotas de raterías y aun de hurtos mayores atribuidos a los indios (1960: 56-57).

El racismo evoluciona y se manifiesta diferencialmente en cada persona, lo que le atribuye un carácter complejo. Actualmente los coletos (e incluso algunos sancristobalenses) acusan a Rosario Castellanos de "no reflejar la realidad, pues trabajó imágenes literarias" o más comúnmente han dicho que "San Cristóbal ya cambió", que lo escrito por Castellanos sucedía hace muchos años.[7] Para nosotros ambas afirmaciones son correctas hasta cierto punto. Primero, porque todo texto literario está anclado en un momento histórico; Castellanos responde a su condición social y a su época, y segundo, San Cristóbal cambió encubriendo el conflicto étnico tras desplazarlo a terrenos menos evidentes, a las transferencias desiguales de valor en el comercio, a la distribución del empleo según la condición del analfabetismo funcional e incluso a la acción municipal ("en defensa de la ciudadanía") contra el comercio ambulante.

En la novela *Oficio de tinieblas*, en una combinación de épocas que permite sin dificultad la literatura, el levantamiento indígena de 1869 conocido como la Guerra de Castas, le sirve a Rosario Castellanos como

[7] Para Morales (1997: 165) "Ciudad Real resume la visión, actitud y posición de la autora en un momento muy específico de su vida: la vuelta a Chiapas y su enfrentamiento a formas menos bucólicas entre mestizos e indios. Merced al discurso socialista de la época pretende el enjuiciamiento de esta relación, mostrando magnificadamente los sucesos que supuestamente ocurren en cualquier centro rector o de intercambio cultural, *hinterland* como dirían los antropólogos. Los periodos históricos se entremezclan: no se sabe si lo contado ocurrió cuando trabajaba Rosario para el INI, si fue antes o si ocurre ahora. El carácter universal que se propone de esta condena alcanza, por las dificultades literarias mismas, a ceñirse a la ciudad de San Cristóbal (Ciudad Real) exclusivamente. No resueltas las mediaciones artísticas este libro de cuentos se diluye con él tiempo y difícilmente podría permanecer [como] documento (etnográfico) de época. [...] En todo caso el sentido ficcional y literario del texto se halla malogrado por exceso lingüístico y retórico". Como se puede apreciar, el autor sancristobalense tiene dificultades para tomar distancia, y aprehende el discurso literario de Rosario como una mentira de línea socialista, por lo que no puede comprender sus alcances en el público lector.

vehículo para recrear dramáticamente la respuesta indígena a la situación descrita en esta primera visita. El enfrentamiento étnico se muestra en esta obra en toda su complejidad, con toda la amplitud de factores: magia y misticismo indígena, búsqueda de justicia ante la discriminación, intereses de mestizos fuereños, lucha por el poder entre élites chiapanecas (de tierras altas contra tierras bajas) y lucha por la tierra.

El desenlace de *Oficio de tinieblas* no abre ninguna perspectiva de esperanza, al contrario, presagia enfrentamientos todavía más graves, pero igualmente estériles...

> Jobel vuelve a levantarse, amurallada en la injusticia, ciudad a la que sólo se puede penetrar a través de la puerta de los rebaños. [...] A manos de sus enemigos perecieron los rebeldes y los mansos fueron hechos cautivos por los vencedores. Éstos también violaron a las mujeres y pusieron la marca de la esclavitud en el anca de los recién nacidos (1961: 362).

El mestizaje violento descrito en esta cita es para Rosario Castellanos el estigma más claro del enfrentamiento étnico, el cual queda en la vida cotidiana de Ciudad Real. La violación de mujeres indígenas es el acto que consuma la dominación de los *caxlanes*...

> En la casa de los Ochoa [...] Los sueños de Modesta fueron interrumpidos una noche. Sigilosamente se abrió la puerta de las criadas y, a oscuras, alguien avanzó hasta el estrado de la muchacha. Modesta sentía cerca de ella una respiración anhelosa, el batir rápido de un pulso. Se santiguó, pensando en las ánimas. Pero una mano cayó brutalmente sobre su cuerpo. Quiso gritar y su grito fue sofocado por otra boca que tapaba su boca (1960: 61 y 64).

¿Por qué la obra de Rosario Castellanos sigue siendo fuente informativa primordial para quienes quieren saber de la vida en Chiapas? José Saramago reconoció recientemente que la escritora "... ha pesar de haber muerto hace 24 años sigue siendo una embajadora de Chiapas, porque en sus novelas supo contar las vicisitudes de los indios y las tropelías de los blancos" (*La Jornada*, 1999: 21). La ficción ilumina las formas de ver el mundo material, al igual que todos los otros tipos de discursos. Es obvio

que toda ficción es producto de recreaciones a partir de hechos concretos. Si el efecto de la obra de Rosario Castellanos puede notarse en figuras de la literatura y de la ciencia, entonces el ciudadano común, creemos, lee y procesa la ficción al mismo nivel que una explicación científica y un comentario callejero. De forma más precisa, podemos afirmar que los conflictos vividos entre indios y mestizos son interiorizados por los habitantes comunes de San Cristóbal, igual que Castellanos, como "la discriminación sufrida por los indígenas" (Castellanos, 1971), o bien, como hechos normales que, ya descritos o recreados en ficción por escritores como Rosario Castellanos, se deben leer como imágenes que simbolizan la ignominia o como simples mentiras.

Segunda visita. El cambio socio-cultural o la nostalgia de los finqueros en San Cristóbal

"Porque Ciudad Real ya no era una ciudad cerrada"
Oficio de Tinieblas, *Rosario Castellanos.*

La novela ha sido desplazada por la televisión, el cine y por el realismo de los géneros periodísticos. También ha sido desplazada su función social de examinar los modos de vida y las costumbres por las ciencias sociales, que para algunos vienen a ser más eficaces.

Según Henri Favre, en 1984 ya se podía tener una visión clara de la tendencia del cambio socio-cultural que comenzó en San Cristóbal y la región de Los Altos desde finales de los años sesenta, cuando se pavimentó la carretera Panamericana. Sin embargo, él mismo reconoce que el cambio venía del tardío efecto de la revolución mexicana en Chiapas.

Igual que los estudiosos de la región, Castellanos reconocía (y más porque fue promotora del Instituto Nacional Indigenista en San Cristóbal) que las relaciones entre las comunidades y la ciudad "son complejos contactos interétnicos, relaciones que tienen que ver con lazos de poder económico y político" (Favre, 1985: 161). El conjunto nacional mestizo y ladino domina estructuralmente a tsotsiles y tseltales, por lo que los coletos y sus vecinos indígenas mantienen una relación de fuerza histori-

ca que hace fracasar cualquier explicación dialéctica, pues parece no llegar la síntesis. La ciudad —centro regional—, es el escenario de la disputa cotidiana e histórica.

Los analistas sociales de "la región más estudiada de Mesoamérica" coinciden en que los actores de este drama de necesidad-odio son aquellos finqueros que en los años sesenta fueron finalmente desplazados del juego político estatal y nacional, así como los pueblos indígenas (en los cincuenta todavía llamados tribus por los antropólogos), que paulatinamente fueron invadidos por agentes modernizadores de diversa índole. Los finqueros fueron expulsados a la ciudad por la reforma agraria promovida por el cardenista Erasto Urbina. En la ciudad ya se vivía el resentimiento por aquel *coup de grace* que la burguesía tuxtleca había dado a fines del siglo XIX, cuando les fue arrebatada a los coletos la capital del Estado. Por lazos de parentesco y compadrazgo, los finqueros fueron a vivir definitivamente al centro de la ciudad junto con los comerciantes ladinos.

Favre describe la ciudad coleta que Rosario Castellanos retrató en su obra *Ciudad Real*:

> En cuanto al pueblo bajo que forma la masa de pequeños comerciantes y artesanos, éste se reparte entre las zonas periféricas o *barrios*. Cada barrio corresponde a una parroquia que vive bajo la autoridad de su cura, a la sombra del campanario de su iglesia y cuyos trabajos y días son rimados por las fiestas religiosas que jalonan el año ritual. Cada uno se caracteriza por un oficio o una artesanía cuya práctica se transmite de generación en generación en el seno de la familia; herrajería y cuchillería en [El] Cerrillo; carpintería y curtiduría en Guadalupe; textiles y confecciones en [...] Mexicanos; fabricación de velas y bujías en la Merced; pirotecnia en Santa Lucía y también en San Antonio. De un barrio a otro son raros los matrimonios y la movilidad residencial es reducida. Los diferentes estatus se reconocen en los barrios según el arte que se ejerce y según la distancia que los separa del centro. A los honorables herreros del Cerrillo, barrio próximo a la plaza, se oponen los vulgares vendedores ambulantes, quienes conducen los bueyes y los matarifes de cerdos del excéntrico Cuxtitali cuyas calles se pierden ya en el campo (Favre, 1985: 164).

La estructura económica de la ciudad era entonces la base de la integración con su entorno indígena, y es justamente en este ámbito donde Castellanos encontró la mayor evidencia de las relaciones conflictivas entre los ladinos y los indígenas. Colby y Van Den Berghe (Vogt, 1966), señalaban que para los años sesenta no era posible que indígenas y ladinos sobrevivieran si rompían sus relaciones mercantiles, ya que consideraban al comercio como un elemento integrador de estos grupos; lo mismo sucedía con algunos elementos católicos y políticos, en cuanto que predominaba el compadrazgo político entre coletos e indígenas.

La conducta de los indígenas en la ciudad responde también a ese sentimiento ambiguo de odio-necesidad. Así como los coletos no les otorgaban derecho de ciudadanía hasta antes de 1937, los indígenas se reservaban el derecho a sus refugios (si seguimos a Aguirre Beltrán) o a la impenetrable sociedad corporativa cerrada que después de Eric Wolf muchos antropólogos investigaron.[8] Estos encerramientos, por llamarles de alguna manera, eran los vestigios de turbulentos años de guerra. El maltrato a los indígenas en la ciudad —especialmente sobre los chamulas—, proyectaba el temor urbano infundido en aquella guerra (1869-1871) en que los chamulas tuvieron la ciudad en sus manos, pero sin darse cuenta de la victoria regresaron a sus parajes. Como se sabe, Galindo —el líder mestizo—, fue sacrificado en el centro de la ciudad tiempo después (*cf.* Pineda 1888, en Moreno 1999; Earle, 1994).

Sobre el temor urbano, Aubry (1994) ha señalado que las coletas han cubierto una función de amparo de la ciudad casi desde su fundación. Aubry llega al extremo de recalcar que: "Rosario Castellanos desconocía esta historia. En sus cuentos y novelas, provocó a la mujer coleta, haciéndola pasar por racista y temible 'atajadora' que despoja de su mercancía a los indígenas desde los barrios periféricos de la ciudad" (1994: 145).

[8] Muchos chamulas, sobre todo mujeres ancianas, no conocen San Cristóbal porque nunca han salido de sus parajes, mientras que muchos coletos temen el viajar al municipio de Chamula, y lo poco que conocen de la vida campesina regional es por la información de otros.

Otros científicos sociales han señalado con mayor encono que la escritora, el desprecio coleto sobre los indígenas.[9] Ambas posturas no han visto más que parcialmente el problema, ya que cierto altruismo científico defiende (o al menos omite mencionar) las acciones de la mafia chamula que controla la venta de *pox*, de refrescos y del voto corporativo, mientras que la conformidad urbana de muchos avecindados apoya el tradicional trato coleto hacia los indígenas.[10]

Quien haya visitado San Cristóbal en los años sesenta y luego en los noventa, habrá visto un cambio profundo, especialmente en la complicación de esta añeja batalla étnica. Favre ubica este cambio a partir de 1966, cuando la carretera entre Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal fue pavimentada. El cambio cultural de la ciudad comenzó con el ámbito comercial. Nuevos productos manufacturados entraron a la ciudad y el sistema de producción por barrios comenzó a decaer. Para los años setenta, los hijos de los finqueros urbanos regresan a San Cristóbal después de estudiar en la ciudad de México; son admitidos y admirados por "... una élite que se ha renovado sin cambiar, puesto que su legitimidad permanece casi intacta" (Favre, 1985: 168).

El crecimiento de las instituciones administrativas, educativas y, sobre todo, el turismo, generan un cambio que va más allá de la región. El atractivo en Los Altos sigue siendo el mundo indígena tsotsil y tseltal, por ser de los grupos menos mestizados de México después de los lacandones. Antropólogos y hippies son rebasados en esta etapa por los turistas, muchos de ellos impulsados por la literatura de Rosario Castellanos, Ricardo Pozas, Carlos Castaneda, B. Traven, entre otros, además de

[9] Favre señala que "los pequeños comerciantes que sitian a las comunidades, dominan sus mercados semanarios y acortan el circuito del cambio [son los] *atajadores*, de nombre elocuente, se colocan con mayor frecuencia sobre las vías de comunicación para interceptar al pequeño productor antes de que éste llegue a los lugares de comercialización para obligarlo bajo amenazas a desprenderse a vil precio de su mercancía" (1985: 167). Colby y Van Den Berghe escribieron que "estas comerciantes ladinas, conocidas como *atajadoras* o *esperadoras*, aguardan en grupos el paso de los indígenas, deteniéndolos cuando aparecen y los fuerzan a venderles su mercancía a precios considerablemente inferiores a los del mercado" (Vogt, 1966: 42).

[10] Las relaciones son más complicadas si revisamos la historia con detalle. Wasserstrom (1989) ha señalado la revuelta de Pajarito —un chamula que llevó a pelear a más de mil hombres contra el gobierno provisional de Tuxtla en 1911—, como un acuerdo de coletos e indígenas para solucionar sus problemas: los coletos buscaban recuperar su poder perdido en los últimos años del porfiriato, mientras que los indígenas buscaban recuperar sus tierras. Contradicción rebasada sólo por las necesidades de ambos grupos.

toda la difusión del mundo maya clásico y contemporáneo como *continuum*. Otro fenómeno ligado a este cambio es el crecimiento demográfico, en 1950 había 17,000 habitantes en la ciudad; en el 2000 más de 100,000. San Cristóbal recibió gente del Distrito Federal y de otros estados de la República, así como extranjeros con residencia definitiva o temporal, que en conjunto incidieron notablemente en la vida social local.

Las comunidades indígenas también demostraron un cambio profundo. Dos importantes antropólogos explicaron con claridad este proceso en los años ochenta. Robert Wasserstrom (1989) señaló las debilidades del concepto de sociedad corporativa cerrada al demostrar el conservadurismo subyacente que suponía mecanismos de igualación social al interior de las comunidades. Por su parte, Frank Cancian (1994) estableció las características del proceso de diferenciación social y la decadencia de la comunidad tradicional. Centrado en el municipio de Zinacantán, este último antropólogo resaltó el hecho de que la estructura de cargos y las formas de integración de las nuevas generaciones al sistema político-religioso habían sido rebasadas.

Tercera visita. La cotidianidad y el atribulado futuro de Jovel que jamás imaginó Rosario Castellanos

El levantamiento zapatista de 1994 aceleró los procesos de expansión (de diáspora) de los pueblos indígenas de Los Altos de Chiapas, especialmente de los chamulas, pero más que eso, acrecentó la valentía y la acción organizativa de los indígenas que trabajaban desde los años ochenta en la ciudad de San Cristóbal. La toma de la ciudad en enero de 1994, demostró una vez más el odio acumulado y gran parte de la causa étnica de la guerrilla: dominar a los dominadores en la ciudad emblema de la opresión, en la ciudad de los *caxlanes*.[11]

[11] Es notable que la categoría *caxlán* mantenga un uso monolítico, lo mismo que la categoría indígena; en este sentido los lingüistas reconocen que el natural uso monolítico de los términos suele contradecir las prácticas cotidianas de los sujetos, porque en la vida diaria se trata con personas complejas y no con simples categorías.

La ocupación de terrenos en la periferia de la ciudad por paracaidistas indígenas, el cierre de carreteras, la apertura de nuevos espacios para mercadeo de productos, el linchamiento de ladrones en el mercado por los propios comerciantes y las marchas multitudinarias incrementaron el tono del enfrentamiento étnico en la ciudad (como aquella del Día de la Raza cuando derribaron la estatua emblemática de Diego de Mazariegos, fundador de la ciudad), al grado que los auto llamados auténticos coletos intentaron atacar con armas a los marchistas indígenas.

A pesar de que estos eventos han disminuido después de siete años de intentos de diálogo con la guerrilla, la dinámica urbana se modificó notablemente, pues los indígenas asentaron su poder, sobre todo, en los mercados.[12] Ya no existe más manejo coleto del comercio y del transporte a las comunidades de la región. Nuevos grupos de comerciantes y transportistas indígenas dominan en los parajes y en la ciudad. Pero esta expansión no se fortaleció sólo con la fuerza del EZLN, sino con las propias organizaciones indígenas urbanas en crecimiento, así como con la apertura (casi soslayo) de muchos sancristobalenses inconformes con la radicalidad de los auténticos coletos.[13]

La expansión indígena en la ciudad tiene múltiples causas,[14] tanto estructurales como circunstanciales, las que trataremos de resumir aquí. Ya hemos señalado que hay un temor permanente a la invasión violenta indígena a la ciudad. El temor no es tan infundado, *hippies* y comerciantes mestizos no coletos, dicen sufrir notablemente esta amenaza cotidiana y se lanzan contra lo que llaman "el abuso indígena" en cualquier oportunidad.

[12] Hablamos aquí del fin de dos concepciones del enfrentamiento étnico que nacieron en lo que denominamos primera visita; los conceptos de colonialismo interno de González Casanova (1965) y el de sociedad dual o plural que prosperaron en los años cincuenta y sesenta en las teorías latinoamericanas, y en los que la característica central era la dominación del blanco sobre el indígena, problema central para la integración nacional necesaria para lograr el desarrollo.

[13] Esta afirmación puede corroborarse con los votos de la elección para alcalde de 1998, depositados por los habitantes del municipio de San Cristóbal. A medida que los votantes se ubicaban más al centro de la ciudad, crecía el rechazo al candidato del PRI, un auténtico coleto. Asimismo, a medida que los votantes se ubicaban en los parajes indígenas o barrios pobres, el voto por el PRI se incrementaba, a pesar del descuento teórico de las prácticas fraudulentas.

[14] El horizonte causal más claro en el pasado inmediato es el Congreso Indígena de 1974, en el cual confluyeron dirigentes y representantes de diferentes movimientos y organizaciones indígenas, y cuyo artífice principal fue el obispo Samuel Ruiz, quien, dentro del conjunto no representaba más que una corriente del pensamiento mestizo, doblemente redentora, por religiosa y antidiscriminatoria de los indígenas.

La disputa étnica demuestra su intensidad también en la universidad local, donde los jóvenes aprenden a observar y enjuiciar en forma objetiva, pero desafortunadamente sólo en clase. En la Facultad de Ciencias Sociales, los baños de hombres, no tienen los albures ni los *graffiti* típicos de los baños de las escuelas del resto del país, sino declaraciones furibundas de indígenas contra coletos y viceversa.

Buena parte de las discusiones sobre el tema en ciertos círculos ladinos es sobre el destino de la ciudad. ¿Cuántos años faltan para la invasión? ¿Cuántas armas han entrado al mercado? ¿Qué tan organizados están los indígenas? Sin embargo, y como el tema supone una investigación muy complicada, nadie se ha preocupado por ver el fenómeno con detalle. Nuestras hipótesis apuntan hasta ahora a una combinación de factores que se agudizarán en un momento dado, de persistir las crisis recurrentes al nivel nacional.[15]

Existe abundante información sobre los factores estructurales y coyunturales que permiten demostrar que en la lucha futura los indígenas tienen muchos elementos a su favor, a saber: el crecimiento demográfico de tsotsiles y tseltales, que demuestra que en la región Los Altos no existe la franca disminución como en otras regiones indígenas. Las expulsiones de indígenas por causas político-religiosas y de ladinos por causas político-económico-étnicas que desde los años setenta muestran una nueva configuración del mapa social de la región (recuérdese al menos la expulsión a machetazos de los ladinos de Larraínzar en 1974). El apoyo internacional a los movimientos de revitalización étnico-románticos que dominan en el mundo, en este sentido, a los indígenas-mayas-pobres, les son atribuidas tres razones para recibir fuertes muestras de solidaridad internacional: su carácter minoritario, su precarización y su sabiduría ancestral. En la sociedad sancristobalense hay dos elementos que contribuyen a su propia reducción: la lucha por el proyecto turístico regional perdido ya ante los inversionistas tuxtlecos y del centro del país, por un lado, y por otro, el proverbial temor de coletos y ladinos que habitan en

[15] Consideramos que estas crisis económicas comenzaron en 1973 y se han venido repitiendo con diferente intensidad (política y social) en 1976, 1982, 1987, 1991 y 1994. El lector puede acudir a la obra de Burguete (1999) para conocer una perspectiva menos conservadora que la planteada aquí.

la ciudad, temor que influye en menor inversión económica (de capital, de trabajo y de nuevas tecnologías), en menor esfuerzo por la integración cultural y en la desaparición de planes a largo plazo.

Es importante señalar que la combinación de estos factores, derivan de la revisión de los análisis de otros levantamientos sociales en México (Florescano y Gil, 1976; Martínez, *s/f*; Rice, 1994). También partimos de la visión de las rebeliones campesinas de Eric Wolf (1979), pero señalando que los campesinos establecidos en las ciudades son agentes con más demandas que soluciones a los problemas urbanos. San Cristóbal, sin embargo, sufre indirectamente las condiciones críticas de los campesinos de la región, justo como Wolf las señalaba:

a) Una crisis demográfica que se expresa en un fuerte crecimiento de las tasas de natalidad, favorecida por la disminución de la mortalidad gracias al avance de la medicina moderna.

b) Una crisis ecológica que se muestra en la reducción de recursos naturales, y el aumento de la competencia local por ellos y por los apoyos que vienen de fuera.

c) Una crisis de poder y autoridad que deriva de la degradación de los sistemas tradicionales de elección y distribución de los cargos públicos.

Pero si algo nos despierta dudas, es justamente que se vea a los campesinos como un grupo homogéneo que se levantará para ocupar la ciudad. Tanto Wolf como la mayoría de los antropólogos que estudian la región en los últimos años, saben que se dan actualmente fuertes procesos de diferenciación social dentro de las comunidades, procesos que se evidencian más con la marginación entre los expulsados por no seguir la religión tradicional, y entre los migrantes laborales y comerciantes (Collier, 1989; Rus, 1990; Cancian, 1994; García, 1995; Zúñiga, 1998).

Expulsados, migrantes y comerciantes que ahora viven o trabajan en la ciudad, son los sujetos urbanizados capaces de generar y aprovechar la ciudad para lograr su subsistencia plena a través de su apodera-

miento, es decir, del control de las actividades económicas, políticas y culturales de la ciudad. Este asalto final no puede provenir de los indígenas que aún ubican su papel dependiente frente a los *caxlanes*, sino de jóvenes indígenas que ya no encuentran solución a sus problemas, complementando sus necesidades, subordinándose a los ladinos. La educación —en su sentido más extenso—, tenderá a jugar un papel decisivo en la formación de estos indígenas revitalizados, en la preparación ideológica de la nueva insurgencia regional india.

La nueva formación ideológica de los indígenas, en el campo y en la ciudad, llevará a la realización de grupos especialistas en cada área del quehacer intelectual, bajo el modelo occidental. En San Cristóbal ya existen suficientes grupos que se distinguen, ya que están desarrollando actividades diversas: ciencia, política, administración privada y pública, salud, literatura, artesanías, relaciones internacionales y demás. Su característica más sobresaliente es que no dejan de asumirse como indígenas, a pesar de sus diferencias y conflictos.

Favre señala que el indianismo surgido en los años setenta tiene entre sus principales objetivos, la recuperación de una historia ancestral y de su lengua: "el instrumento privilegiado de transmisión cultural, o sea la lengua, debe ser en principio recuperado y desarrollado. Todas las organizaciones indianistas coinciden en reclamar en forma prioritaria el reconocimiento de las lenguas indígenas y el establecimiento de un sistema de educación bilingüe y bicultural" (Favre, 1997: 134).

En San Cristóbal el proceso de recuperación de las lenguas indígenas ha avanzado mucho después del levantamiento zapatista, pero aún está atrasado si se le compara con Guatemala, donde ya existen academias de las lenguas indígenas. La fundación del Centro de Lenguas, Artes y Literatura Indígenas, es un buen ejemplo de la institucionalización del proceso de ocupación indianista de la ciudad. Lo mismo podemos decir de la Procuraduría Indígena y de las Regiones Autónomas Pluriétnicas, ésta última, mantiene en su poder las instalaciones de San Cristóbal y la dirección estatal del Instituto Nacional Indigenista.

En el proceso de formación ideológica de los grupos dirigentes y sus bases, la obra de Castellanos, por su carácter indigenista-redentor, será un elemento ampliamente valorado (ya lo es en círculos letrados), y se

convertirá en un instrumento justificante que impulse lo que han llamado algunos líderes como "la liberación de nuestro ancestral territorio", para finiquitar, sin duda alguna, la vida de San Cristóbal como ciudad mestiza.

Bibliografía

Aubry, André
1994 "Miedo urbano y amparo femenino en San Cristóbal de Las Casas" en *Mesoamérica* 15: 126-150.

Burguete Cal y Mayor, Araceli
1999 Empoderamiento indígena y tendencias autonómicas en la región Altos de Chiapas. En Burguete Cal y Mayor A. (coord.) *México: experiencias de autonomía indígena*. Guatemala C.A, Edit. IWGIA. Doc. N° 28.

Cancian, Frank
1994 *The decline of community in Zinacantán*, Harper & Row, New York.

Carballo, Emmanuel
1986 *Protagonistas de la literatura mexicana* (primera edición 1965), SEP/ segunda serie Lecturas Mexicanas, núm. 48.

Castellanos, Rosario
1960 *Ciudad Real* (edición 1997), Alfaguara, México.
1961 *Oficio de tinieblas* (edición 1997), Joaquín Mortiz, México, p. 368.
1971 *El uso de la palabra*, Ediciones Excelsior, serie Crónicas, México, p. 220.

Colby, Benjamín N. y Pierre L. Van den Berghe
1966 "Relaciones étnicas en el Sureste de México" en *Los Zinacantecos*, Vogt, Evon Z. (ed), INI (edición 1980), México, pp. 29-62.

Collier, George A.
1989 "Búsqueda de alimentos y búsqueda de dinero: Cambios en las relaciones de producción en Zinacantán, Chiapas, México" en *Reestructuración económica y subsistencia rural*. Hewitt de Alcántara C. (coord), COLMEX/UNRISD, México, p. 123-145.

Moreno Colunga, Amando
1999 *Entre la ficción y la realidad: dos campos de significación en la novela histórica de Flavio A. Paniagua* (mimeografiado), ensayo presentado en el Diplomado en Literatura y Periodismo de la UNACH, México, 21 p.

Earle, Duncan
1994 "Indigenous identity at the margin" en *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 18, 1: 26-30.

Favre, Henri
1985 "El cambio socio-cultural y el nuevo indigenismo en Chiapas" en *Revista Mexicana de Sociología* 3, pp. 160-192.
1998 *El indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 153 p.

Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez
1976 "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico 1750-1808" en *Historia general de México* (edición 1981), Cosío Villegas, Daniel (coord), El Colegio de México, tomo II: 471-590.

García Guerrero, J. Alejandro
1995 *Un eterno retorno a la tierra fría. Cambios históricos en la migración y uso del suelo en Los Altos de Chiapas, 1955-1995*, tesis de maestría, Colegio de la Frontera Sur, México.

González Casanova, Pablo
1965 *La democracia en México*, Editorial Era, México, p. 225.

Jacorzynsky, Witold R.
1999 "En busca del paraíso perdido: el 'otro' en la mirada desde Chiapas" en *Estudios Sociológicos*, Vol. XVIII, núm. 52, enero-abril, pp. 85-124.

Lienhard, Martín
1994 "Ficción etnográfica y etnografía documental en América Latina. El 'horizonte de 1930'." *Anuario 1998*. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas. 509-526.

Martínez Peláez, Severo
S/f *Motines de indios: la violencia colonial en Centroamérica y Chiapas*, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Colección Cuadernos de la Casa Fresno, núm. 3, Universidad Autónoma de Puebla.

Morales Bermúdez, Jesús
1994 *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*, UNICACH, México, p. 275.

Rice, Robert A.
1994 *The history and land use patterns of coffe and cacao production in the Ocosingo-Altamirano-Las Margaritas Area of Chiapas, Mexico: 1950-present* (mimeografiado), Universidad de California, Berkeley.

Rus, Diana L.
1990 *La crisis económica y la mujer indígena: el caso de Chamula, Chiapas* (mimeografiado), Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya, A.C.

Saramago, José
1999 "Chiapas" en *Periódico La Jornada*, 18 de septiembre, p. 21.

Sulca Báez, Edgar
1994 "Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal de Las Casas" Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 170 p.

Todorov, Tzvetan
1991 *Las morales de la historia*, Paidós Básica, núm. 60.

Valery, Paul
1962 *Regards sur le monde actuel*, Gallimard, Francia.

Villoro, Luis
1994 "Los pueblos indios y el derecho a la autonomía" en *Nexos* 197, pp. 41-49.

Wasserstrom, Robert
1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas* (primera edición en inglés 1983), FCE, México.

Zúñiga López, Rosa Elva
1998 *La construcción social de la problemática productiva: el caso de Santa Martha, Chenalhó*. Tesis de maestría, Universidad Autónoma Chapingo, México.

ETNOGRAFÍA DEL PODER: REPRESENTACIONES Y ESTRATEGIAS LOCALES

José Luis Escalona Victoria *

Conversar con alguien, seguirlo a su lugar de trabajo y compartir los alimentos y el refugio, son acontecimientos comunes en la exploración etnográfica. En general muchos de esos aspectos no se han modificado significativamente, como no sea en las formas en que se registra la experiencia, con la aparición de medios audiovisuales cada vez más adecuados para transportar a campo. Sin embargo, hacer trabajo etnográfico[1] ha sido una práctica cuestionada en las últimas décadas.

Por un lado, el llamado "estudio de comunidad" en Chiapas ha sido objeto de una crítica detallada y repetida puesto que, se dice, sus resultados eran ofrecidos como si se tratara de descripciones de poblaciones auto-contenidas[2]. Se decía también que esos estudios muchas veces evadieron los problemas de la formación histórica y las relaciones translocales, los cuales se analizaban en los setenta con una lógica distinta a la del llamado "trabajo de campo"[3].

Por otra parte, para las perspectivas desarrolladas después de los sesenta en Chiapas, la visión de pequeña escala presentaba poco atracti-

* Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas.

[1] El término etnografía no es realmente muy adecuado. La referencia a lo *etno* sigue teniendo una carga muy particular en ámbitos en donde se le asocia con lo "indígena", como en el uso de los términos "etnología" y "etnohistoria" en México. En realidad su raíz está menos cargada de exclusión, pues refiere a "pueblo" o "gente", en general. Quizá éste es el mejor sentido para el término; pero es de uso más restringido en nuestro país. Sin embargo, ante falta de un equivalente mejor, menos confuso (trabajo de campo, trabajo sobre el terreno, investigación directa, etc.) prefiero mantener por el momento el uso del término de etnografía.

[2] Ejemplo de estas críticas se pueden revisar en Favre 1973 y Wasserstrom 1989.

[3] En realidad muchos de estos trabajos en el área maya fueron hechos como un fragmento de proyectos más amplios, los cuales tenían a los estudios de pequeña escala como una manera de registrar las variaciones de la cultura maya, buscando continuidades y cambios históricos. El problema radicaba más en la perspectiva que se tenía acerca de la cultura y de la historia, que en la dimensión de las poblaciones bajo estudio.

vo en una investigación cada vez más interesada en los procesos históricos de larga duración y al análisis de las conexiones entre las localidades y los procesos económicos y políticos más amplios. El énfasis en el estudio de la dominación y el estado, o en el mercado, la mercantilización y la explotación desplazaron el interés de los investigadores desde las pequeñas localidades hacia los procesos sociales de mayor alcance espacial y temporal. En un extremo, los estudios de pequeña dimensión se desarrollaban como ejemplos, variaciones o casos particulares de una realidad más general. Todo esto surgió en buena medida de un cambio de perspectiva, desde un enfoque en la cultura y en la organización social a un enfoque en el estudio del capitalismo, el estado, y también la historia, entre otros temas vinculados al estudio del poder.

Sin embargo, tratando de profundizar en estos cuestionamientos hechos al trabajo etnográfico, podríamos decir que aún cuando en el análisis más amplio es posible prescindir de la mirada localizada en pequeños eventos, no se puede dejar de lado que aún los procesos aparentemente más unívocos (como la expansión del mercado capitalista o la formación de los estados nacionales) enfrentan una diversidad de circunstancias que eventualmente podrían ser significativas en las tendencias sociales más generales. En la literatura sobre Chiapas, un ejemplo interesante en ese sentido lo ofrece el estudio de Jan Rus sobre Chamula, en donde la formación del estado post-revolucionario impactó fuertemente la dinámica social y política local, pero donde los resultados fueron otros muy distintos a la construcción de una sola autoridad centralizada y regida por los marcos formales (Rus 1994). Otro ejemplo, aunque no referido a la misma región, podría ser el que nos ofrece Taussig, al estudiar las representaciones del capitalismo que se forman entre poblaciones que recién entran en contacto con él[4]. Taussig llega a proponer que el contacto con el capitalismo no sólo no produce una proletarización homogénea, sino que, además, las interpretaciones de los primeros proletarios pue-

[4] Taussig encuentra que la imagen del diablo es central en la forma en que se interpreta el trabajo en las minas y plantaciones. Otro buen ejemplo sería el trabajo de Geschiere (1997), quien habla de como cierta población de Camerún, Africa, utiliza el idioma de la brujería, es decir, la idea de que el brujo come la sustancia vital de los hombres, para entender las relaciones de explotación en las minas y plantaciones cercanas, o la corrupción que se genera en las esferas de intervención gubernamental.

den convertirse en una mirada crítica del fetichismo de la mercancía, vista como natural para quienes ya nacieron en un mundo ordenado por relaciones mercantiles y capitalistas (Taussig 1980)[5].

Por todos estos cuestionamientos, parece necesaria una reconsideración de las particularidades y los posibles aportes del trabajo etnográfico hoy. Lo que aquí se presenta sigue algunas de estas preocupaciones, proponiendo que el análisis etnográfico puede integrar el análisis de las relaciones de poder de manera fructífera para la investigación, e incluso más profunda que el sólo análisis de gran escala, pues implica una aproximación a la complejidad de la acción. De manera más general, podríamos decir que el acercamiento etnográfico detallado ofrece la posibilidad de evaluar tales realidades históricas amplias en su complejidad, contradictoria y diversa, como la práctica social misma. Por lo menos ese podría ser un punto de partida para regresar a la aproximación etnográfica en algunos temas, como el tema del poder. Comencemos con notas de campo para seguir después con este argumento.

El lugar donde desarrollo trabajo de investigación actualmente es lo que podría llamarse una aldea de agricultores[6]. La mayoría de la gente se dedica a la agricultura milpera, aunque hay algunos otros que son profesionistas y subsisten de un salario, en particular los maestros. Allí se habla la lengua tojolabal –una lengua mayanse- en las actividades cotidianas, a pesar del amplio uso del español en ámbitos de comunicación con la población foránea, como la escuela y la clínica rural locales o las oficinas públicas ubicadas en la cabecera municipal. Desde el punto de vista de la organización del trabajo para la subsistencia existen distintas fuentes de ingreso alternativas; no obstante, el trabajo en torno a la milpa sigue siendo una de las actividades que ocupa más trabajo y atención de parte de la población, con algunas excepciones. Además, muchas otras

[5] Hay, sin embargo, un problema con este argumento, pues, como ya se ha señalado en otro trabajo, en los casos estudiados en Sudamérica (entre trabajadores rurales en Colombia y mineros en Bolivia) las poblaciones no fueron históricamente ajenas a relaciones capitalistas previas, pues participaban de una economía mercantil desde mucho tiempo atrás (Roseberry 1989: 217-223). De cualquier manera, el problema de las interpretaciones que sobre el trabajo asalariado se producen entre los grupos diversos de proletarios y semi-proletarios permanece abierto a investigaciones en Chiapas.

[6] Se trata de una localidad de hablantes de tojolabal localizado a pocos kilómetros de la cabecera municipal, el pueblo de Las Margaritas, en la parte sureste de Chiapas.

situaciones cotidianas giran en torno a la milpa, como la cooperación para el trabajo agrícola, y algunos comentarios coloquiales sobre la elaboración de la comida, el sabor de los alimentos y la estética en su presentación para consumirlos; lo mismo que algunas actividades religiosas orientadas a pedir lluvia y salud, como las peregrinaciones a santuarios, cuevas y cruces, o las narraciones sobre "el fin del tiempo"[7]. Por ello me concentraré en algunos de estos aspectos.

Sembrar milpa: riesgos y estrategias

A pesar de que las personas presumen de su conocimiento de la milpa (se enorgullecen de ello) y de que consideran el trabajo agrícola como satisfactorio, sembrar milpa implica enfrentar muchas dificultades. Las condiciones climáticas han sido un problema permanente. El hambre amenaza cada año (aunque de manera socialmente diferenciada) y una sola granizada o una inundación pueden hacer la diferencia entre abundancia y escasez. Quizá por eso existen relatos locales (clasificados como mitología y cosmovisión en la literatura antropológica) en donde se expresa claramente la incertidumbre respecto de las condiciones climáticas, la producción y el hambre. Como ejemplo están los mitos sobre el origen del maíz recogidos en un libro de reciente aparición (Gómez, 2000) o los relatos sobre la lucha entre los *hombres-rayo* por apropiarse el corazón de las semillas que, en la perspectiva de los pobladores, lleva como consecuencia una distribución desigual de la abundancia y la escasez entre los pueblos vecinos (Gómez, 1998). Así también, algunas actividades rituales (relacionadas de cierta manera con aquellas narraciones) como las *entradas de flores*[8] en los recintos de santos tenidos como pode-

[7] En algunas conversaciones sobre la caída en la producción, tanto en tamaño de las mazorcas como en la cantidad de las mismas, la gente suele decir que eso es consecuencia de que la tierra ha perdido su fuerza (*ch'ak yip ja lu'umi*), y que eso es también síntoma de que se está "acabando el tiempo", es decir, que está llegando el final del mundo – como lo manejan algunos predicadores de distintas iglesias.

[8] Entrada de flores (*och nichim*) es una manera de llamar a muchas formas de entregar ofrendas a imágenes católicas o a cuevas, cruces e incluso a ritos realizados en la casa, para curación o para protección de un recién nacido. Consiste en general en entregar regalos (flores, pero también velas, dinero, aguardiente y a veces también una gallina) a cambio de favores.

rosos o en cuevas relacionadas con los santos y las lluvias, son formas intencionadas de producir o propiciar condiciones favorables para la agricultura, en un mundo de intercambios lógicamente ordenados entre los hombres y los poderes más amplios; un mundo incierto y al mismo tiempo sujeto a permanentes luchas.

La gente, tratando de incidir en el curso de los acontecimientos actuales, recrea narraciones relativas a las fuerzas que se espera actúen sobre ellos y realiza ceremonias en lugares, tiempos y formas reconocidas como adecuadas para eso. Al mismo tiempo, como parte de sus expectativas y de las evaluaciones sobre las circunstancias actuales, genera argumentos acerca de la conducta pública de los vecinos, responsabilizándolos de las malas cosechas en distintas formas. En este sentido, los relatos son formas de explicar el origen de las cosas, es decir, son mitos en tanto permiten ordenar mentalmente el mundo; pero, al mismo tiempo, son maneras de entender las condiciones actuales y de actuar sobre ellas, pues se asocian con acusaciones sobre los pueblos vecinos, por haber robado el corazón del maíz, o sobre los vecinos cercanos, por haber dejado de practicar *la costumbre*, en otras palabras, por haber abandonado las *promesas* a los santos cuya finalidad, entre otras, es tener una buena cosecha. Es decir, estas prácticas no son sólo pautas culturales repetidas; el mito no sólo genera explicaciones sobre el origen de las cosas; también permite dar sentido parcial a algunas circunstancias contradictorias presentes.

Sin embargo, como seguramente ha ocurrido en otras épocas, aunque de manera distinta, en las últimas décadas del siglo XX muchos cambios han tenido lugar en la producción milpera, lo cual ha impactado la vida de este pueblo en general. Los cambios ocurridos en la milpa actualmente están asociados con el agotamiento paulatino de la frontera agrícola, la fragmentación de las parcelas y la incorporación del uso de agroquímicos, todo ello unido a la salida de la población buscando otras alternativas de vida. La muy reciente eliminación de los subsidios gubernamentales y su sustitución por programas de "apoyo al campo" y a "los más desfavorecidos" también entran en juego en las estrategias de vida actuales, y se vinculan por ello con los cambios en el cultivo de milpa.

El uso del paquete tecnológico en la zona, al parecer desde los ochenta, ha permitido modificar las formas de colaboración en el trabajo agrícola. Por ejemplo, el uso de químicos en actividades como la limpia (desherbar) ha hecho de ésta una tarea menos exigente en cuanto a uso de mano de obra, pues lo que antes ocupaba a varias personas, mujeres y niños incluso, ahora se resuelve con una persona y una bomba aspersora. Además, la incorporación al trabajo asalariado, eventual o permanente, ha llevado a algunos habitantes a pagar el trabajo agrícola antes que a emplear las formas de colaboración ya conocidas[9]. Me contaba un hombre que trabaja de albañil fuera del pueblo, ganando jornales que representan 3 veces el salario agrícola, que él prefiere pagar para que otros realicen la mayor parte de los trabajos en su parcela. Así, algunos que trabajan fuera del pueblo o tienen familiares que así lo hacen prefieren contratar a los vecinos para que siembren sus tierras; algunos más hacen una combinación entre ayuda y pago, al involucrar en los trabajos de la cosecha, por ejemplo, tanto a familiares en colaboración como a vecinos pagados como jornaleros por el día.

De esta manera, cotidianamente se producen distintas estrategias organizativas para confrontar la tarea cotidiana de producir los alimentos: desde el rezo y la promesa –velas, incienso y flores para los santos- y la activación de la ayuda mutua, hasta la obtención de dinero para la compra de agroquímicos y el pago de jornaleros. Al mismo tiempo se construyen diversas explicaciones acerca de la abundancia y el hambre, siguiendo distintas estrategias narrativas: desde el argumento de que *se está acabando el tiempo* para explicar la escasez, argumento relacionado con las prédicas de católicos y no-católicos por igual, hasta el que refiere

9 Hay muchos estudios sobre la estratificación social a escala local generada por los cambios demográficos, económicos y del mercado laboral. Por ejemplo, están los trabajos de Frank Cancian (1972), Robert Wasserstrom (1989) Goerge Collier (1989), sobre Zinacantan, Chiapas; o el de Sheldon Annis (1987) realizado en San Antonio, un pueblo campesino cercano a la ciudad de Guatemala. En estos estudios se analizan distintas consecuencias que tienen los cambios económicos más amplios y la correspondiente diferenciación social local, sobre otros aspectos como las formas de prestigio, las prácticas de matrimonio o la conversión religiosa. Lo que faltaría aquí es una aproximación a la complejidad de las estrategias locales, más allá de los modelos de resistencia o adaptación al cambio, o de la preocupación por las consecuencias en cuanto a igualación o diferenciación. Al mismo tiempo, hace falta un análisis de las interpretaciones locales tanto de los cambios que se viven como de las relaciones sociales más amplias.

al agotamiento de la fertilidad de la tierra o al uso excesivo de fertilizantes como el origen de la caída en la producción.

Se puede decir que, para el trabajo etnográfico, un acercamiento a las diferentes condiciones actuales de las actividades relacionadas con la siembra de la milpa proporciona una aproximación a las complejidades locales del cambio que se están produciendo en las relaciones (de poder) más amplias, por ejemplo, en el mercado laboral y de agroquímicos, en la competencia entre distintas iglesias o en las formas de intervención gubernamental en el campo. Esta sería una de las dimensiones del poder accesible desde la investigación de pequeña escala.

División del trabajo, cooperación y vigilancia

El trabajo en la milpa involucra a muchas personas e implica la activación de relaciones e intercambios entre familiares y vecinos, pues la siembra, la limpia y la cosecha requieren del trabajo combinado de varias personas laborando al mismo tiempo en un mismo terreno. Por eso es que muchos trabajos son rematados con la comida que ofrece el dueño del terreno a todas las personas que lo acompañaron en las labores, en particular durante la cosecha –comida conocida aquí como el *chich*[10]. Los antropólogos han descrito este tipo de prácticas como "ayuda mutua", siguiendo muchas veces la manera en que la propia gente las identifica[11], y establecen un contraste absoluto entre estas formas de trabajo, tenidas como no-explotativas, y las que se producen en el ámbito del capitalismo. Pero tal vez hace falta resaltar otros aspectos implicados en esta organización para el trabajo, como los relativos a las diferencias sociales implícitas en la distribución de las tareas y las responsabilidades, así como los que tienen que ver con la vigilancia mutua durante los trabajos.

[10] El *chich* es lo que se ofrece en ocasión de la cosecha, como lo es también el alcohol (o refresco ahora que hay no-católicos en el pueblo) que se espera sea obsequiado cuando se cierra un trato de matrimonio o cuando ha nacido un hijo y es bautizado.

[11] En este caso: el término ayudar o ayuda es *koltanel*.

Por una parte, estas estrategias de cooperación para el trabajo actualizan ciertas diferencias de autoridad y de responsabilidad en las relaciones cotidianas. Por ejemplo, para la organización del trabajo agrícola se despliegan distinciones basadas en la edad y el género de los participantes, de modo que se espera que los hombres tengan a su cargo el trabajo con la yunta y las mujeres se encarguen de la siembra, o que los hombres carguen bultos más pesados que los niños y las mujeres (asuntos que, sin embargo, son establecidos con muchas variaciones entre localidades vecinas en incluso entre familias de una misma aldea). Entonces, la combinación de distintos grupos de edad y género es importante en el trabajo agrícola, porque ello permite una distribución más "adecuada" de los deberes. Finalmente, también el buen término del ciclo de la milpa depende, entre los aún católicos, de algunas actividades rituales (que no describiremos aquí) las cuales involucran a especialistas en rezos y promesas, quienes entran también en juego en la división de responsabilidades y de riesgos.

Por otro lado, en tanto las actividades de la siembra y la cosecha se realizan con un interés estratégico (regidas por la satisfacción del hambre, pero también por particulares nociones sobre el sabor de los alimentos, su riqueza alimenticia y las maneras de comerlos) existen ciertas formas de vigilancia desplegadas en distintos momentos del trabajo y del descanso, así como en las situaciones de reunión para consumir alimentos.

Algunas de estas formas más sutiles de vigilancia mutua son, por ejemplo, las bromas dirigidas a regular la magnitud y la velocidad del trabajo, las cuales pueden devenir en bromas de carácter sexual en tanto los géneros y las edades importan en la asignación de actividades[12]. Un ejemplo de ello es el cuestionamiento que se hace al rendimiento de los trabajadores, bromeando acerca de la fuerza de los hombres, de quienes

[12] También sobre este tema la bibliografía es abundante. Un estudio interesante es el de Wasserstrom que refiere a la manera en que en Zinacantan las transformaciones en las formas de tenencia de la tierra y de producción, ocurridas entre los siglos XIX y XX, repercutieron en las características del asentamiento y la migración, de modo que alteraron las relaciones preestablecidas de autoridad entre los géneros. Todo eso, sugiere él, está relacionado con ciertas formas de humor ritual estudiadas por Bricker (1986), aquellas que aparecen en representaciones públicas durante la fiesta de carnaval, y que juegan con la inversión de los roles de género (Wasserstrom 1989: capítulo VII: "Nuestros padres, nuestras madres).

se espera un mejor desempeño en las actividades pesadas, como cargar bultos, como ya dijimos antes.

En una ocasión, viajando en un auto de regreso de un evento de cosecha, una persona me contaba como antes, cuando no había carros, los hombres regresaban con los bultos a la espalda, corriendo y empujándose, mostrando sus habilidades a las muchachas que los observaban. La competencia entonces no era sólo por el rendimiento en el trabajo sino que también se relacionaba con juego del cortejo entre los jóvenes[13].

También están los juicios morales acerca de aquellos que no siembran bien y no trabajan bien (como los maestros bilingües). Cuando se hace referencia a la diferente calidad del maíz cosechado por distintos cultivadores, se habla regularmente de la falta de cuidado que puso el vecino, ya sea en la selección de la semilla o en el tiempo y la forma de sembrar y cosechar. Así es como se habla de gente que no sabe, que no entiende o aprende, y que es haragana o descuidada.

Otras formas de vigilancia mutua son más directas. Por ejemplo, en una ocasión que asistí a la cosecha, el dueño del terreno asignó a un muchacho la tarea de *kucha ixim*[14], como al parecer sucede en muchos de estos eventos de cosecha en este pueblo. Se trata de una persona que con cierta autoridad puede pedir que el maíz sea cosechado correctamente, es decir, que no queden mazorcas sin colectar y que el maíz sea clasificado adecuadamente para sus usos: el maíz muy dañado no es para consumo humano, el maíz negro sólo lo consumen los *kurikes*, es decir, los vecinos tzotziles o tzeltales de la región de Los Altos, mientras que el amarillo es el preferido por la gente porque proporciona más fuerza. También vigila que el pelo sea eliminado correctamente, por ser considerado suciedad (una masa con pelos de maíz puede ser signo de flojera o suciedad de parte de la mujer que la preparó).

De manera no tan indirecta, el sembrar milpa replantea muchas condiciones de la interacción cotidiana que difícilmente pueden ser reduci-

[13] Sobre el asunto del trabajo agrícola y la "masculinidad" en pueblos tojolabales, se puede consultar López, Martín 1999 y 2000.

[14] Textualmente sería como "carga maíz" o "cargador de maíz".

das sólo a nociones de ayuda mutua o cooperación, y que más bien llamarían la atención sobre otros aspectos de la diferenciación social basada en autoridad, conocimiento y capacidades (es decir, en ciertas formas de poder); también permite hacer un acercamiento a las distintas estrategias de colaboración y a la competencia que se produce entre las personas. Se puede proponer que las prácticas que suele registrar el antropólogo son producidas a partir de estos elementos de diferenciación y de competencia, y de las circunstancias particulares que la gente enfrenta cotidianamente; tal es el caso de las estrategias de trabajo y cooperación mismas, pero también de la broma sexual y de los modelos morales referidos a los hombres trabajadores y a las mujeres limpias, o incluso aquellos discursos que exaltan la *ayuda* como la más adecuada forma de trabajo, o como la más apegada a la *costumbre*.

Se puede entender como el cultivo y el eventual consumo del maíz son actividades que reúnen a la gente en cooperación e intercambio, pero también implican el despliegue de competencia, de regulaciones y de vigilancia mutua. Esa vigilancia no se produce a través de instituciones totales o aparatos ideológicos en un sentido estricto; parece más bien surgir dentro de diferenciaciones sociales y formas de trabajo institucionalizadas, con diversas historias (como la autoridad masculina o el intercambio de trabajo no pagado), mismas que son actualizadas o incluso cuestionadas en el curso de las estrategias desplegadas en el presente. Esa es otra dimensión del poder que resulta accesible a la investigación cuando se emplea una exploración etnográfica.

El gusto, la moral y el humor en la política

Para el análisis antropológico los diversos argumentos que se producen en la plática coloquial acerca de las estrategias seguidas por la gente, pueden ser tomados como *el medio* con el cual las contradicciones sociales más amplias son entendidas y evaluadas localmente. Se puede plantear que a través de medios expresivos como los juicios morales o las explicaciones sobre el sabor de los alimentos se puede estar construyendo un ámbito donde se producen evaluaciones sobre las condiciones de

vida inmediatas, es decir, sobre la situación del cultivo de la milpa y las alternativas que la gente elige para su subsistencia. Pero pueden también servir de base para crear interpretaciones acerca de las relaciones más allá del contexto inmediato de vida. Por ejemplo, las acusaciones de ser gente floja se formulan contra aquellos que prefieren el empleo de agroquímicos en lugar del trabajo humano, o la carne de gallina comprada en el mercado que la carne de gallina criada en casa (acusación que recae en las mujeres, pues son ellas las encargadas del cuidado de los animales domésticos). Paralelamente se formulan juicios sobre el gusto: el frijol y el maíz saben mejor sin agroquímicos, el pollo de casa que come maíz sabe mejor que el de granja[15]. Pero también, muchos hacen bromas o pronunciamientos morales sobre los que no trabajan la tierra (los maestros bilingües o los empleados gubernamentales) tenidos como flojos o gente físicamente más débil; son, además, personas que ya no saben comer el maíz y buscan consumir pura carne. En general, se bromea diciendo que la gente de la ciudad trabaja menos y gana más

A pesar de estas críticas de los campesinos hacia los maestros y empleados, paradójicamente algunos buscan colocar al hijo en un empleo remunerado para vincular sus ingresos regulares a las estrategias económicas del grupo doméstico y sus asociados. Otros más, formulan argumentos a favor de los agroquímicos y el trabajo asalariado, como alternativas válidas para el cultivo de la milpa, sin alegar mucho acerca del sabor de la tortilla. Los argumentos sobre el gusto conforman entonces un ámbito que puede servir para la generación de opiniones y posiciones respecto de las circunstancias económicas más amplias que enfrenta la agricultura de milpa. Es decir, es una manera de hablar y de entender también esas condiciones económicas, ese ámbito más amplio de las relaciones desiguales y contradictorias de la producción y el mercado.

Otra manera de construir argumentos acerca de la situación social más amplia y de crear opiniones es, por ejemplo, la conversación acerca

[15] Un estudio reciente al respecto es el de Julián López García (2000). En él se muestra la relación entre la estética de la tortilla y otros aspectos del gusto y la moral, como la distribución del tiempo entre le trabajo y el descanso, los papeles sociales distribuidos por género, los juicios sobre la haraganería, sobre el sabor de la comida y sobre la limpieza y la suciedad en la preparación de los alimentos.

del consumo de alcohol. Los no-católicos, por ejemplo, responsabilizan a los que consumen alcohol de la falta de atención que los agricultores tienen sobre su trabajo, de la falta de cuidado en el uso del dinero de la casa y de la mala dirección de la familia en general; mientras que, al mismo tiempo, varios hacen esas críticas porque el consumo de alcohol está asociado también a muchas actividades rituales católicas. En cambio, los católicos acusan a los otros de abandonar la costumbre y dejar de consumir alcohol, al cambiar de religión, y, con ello, de cumplir las profecías del "fin del tiempo". Es así como una actividad como el consumo de alcohol adquiere eventualmente significados morales más amplios, al entrar en el ámbito de las acusaciones públicas sobre la responsabilidad de la gente en el curso de los acontecimientos, en este caso particular en la incertidumbre acerca de la milpa. Estos temas son susceptibles de ser usados en chistes y bromas (como cuando se rechaza un cigarro o una copa y los dadores insisten jugando con la posibilidad de que el que se niega a recibirlos "ya tenga religión"); pero también han formado parte de los argumentos de índole "política", al trasladárseles a otras arenas de confrontación (como ha ocurrido en otros lugares donde se han dado casos de expulsión violenta de población por razones "religiosas"). Las divisiones "políticas", entonces, parecen surgir más de estas preocupaciones que de debates programáticos o ideológicos más acotados. El propio ámbito "político" en este medio rural, con sus organizaciones y partidos, parece estar siendo construido más a partir de estas preocupaciones y argumentos incrustados en la complejidad de la subsistencia cotidiana y de las diferenciaciones sociales establecidas, que a partir de un debate ideológico separado.

En general, se propone que existen distintas maneras en que las condiciones históricas más amplias pueden ser reinterpretadas en el lenguaje y la conversación más cotidianos, utilizando, por ejemplo, el género y la edad, el sabor de los alimentos o las prácticas como la de consumo de alcohol. Estos temas son, al parecer, los que permiten la construcción de las representaciones espontáneas del mundo social más amplio. Se podría incluso proponer que muchas veces las preferencias, las organizaciones y las actividades "religiosas" y "políticas" entre la gente se establecen más claramente a partir de estas preocupaciones y temas. Ese

es otro nivel de análisis del poder que puede ser atendido con la mirada etnográfica.

Etnografía hoy

En este artículo se intentó mostrar cómo, a través de la aproximación etnográfica a las diversas estrategias de trabajo agrícola y también a distintos medios expresivos como la broma, el juicio moral y las preferencias sobre el gusto en una localidad, se puede hacer una aproximación tanto a las prácticas locales institucionalizadas relativas a la organización del trabajo y sus transformaciones actuales, como a las condiciones más generales de la vida (como los cambios en el mercado agropecuario y las formas de intervención de asociaciones políticas y religiosas en el mundo rural). Al mismo tiempo, se puede hacer una aproximación tanto a las diferencias sociales prevalecientes, con sus contradicciones, como a las estrategias que la gente despliega frente a estas circunstancias, y que van más allá de la simple adaptación o la resistencia. Esto llama a cuestionar, además, las nociones que se manejan de la práctica que la hacen derivar simplemente de la cultura entendida como costumbre repetida, o de las que la entienden como acción con una lógica puramente normativa.

Por una parte, lo que se registra en campo puede ser mejor entendido como acciones con intenciones contextualizadas, es decir, estrategias, relatos, juicios morales, narrativas personales, acciones rituales, todas ellas referidas a condiciones particulares (división del trabajo siguiendo distinciones de edad y género, distribución desigual de los recursos, u opiniones establecidas sobre el gusto y la moral pública, por ejemplo). Aquellos elementos de la regulación y la vigilancia, junto con los juicios morales sobre el trabajo y la flojera, los del gusto y las maneras de la alimentación así como las bromas sexuales que aparecen en conversaciones y relatos cotidianos, más que sólo afirmaciones intrascendentes o efectos de cosmovisiones fijas y coherentes, pueden ser vistos como prácticas producidas bajo ciertas contradicciones sociales y dirigidas a modificar algunas de las condiciones de vida actuales.

Por otra parte, la continuidad histórica en temas del relato y la broma, en algunas prácticas de organización para el trabajo o en la diferenciación basada en edad y género, es un dato relevante para hacer estudios de historia cultural de larga duración, digamos. Sin embargo, no se puede pensar estas prácticas sólo como producto de una repetición de modelos o programas culturales preestablecidos. ¿Cómo las personas las modifican y las actualizan en las circunstancias de vida en curso?. Muchas instituciones podrían ser estudiadas mejor como fenómenos sujetos a reelaboraciones permanentes, resultado de las confrontaciones de poder propias de cada momento histórico. Así como el de la ayuda mutua en la milpa, muchos temas podrían recibir un tratamiento semejante, como el del llamado "sistema de cargos" o el "sistema del parentesco".

Otro aspecto importante es la importancia que pueden tener estos elementos en las percepciones que la gente elabora respecto de las circunstancias cambiantes y contradictorias relacionadas con la expansión del trabajo asalariado, las transformaciones de la burocracia gubernamental o la formación de organizaciones y partidos. ¿Cómo estos fenómenos amplios son interpretados y evaluados localmente?¿Cómo son enfrentados?. Más allá del discurso político formal ¿cómo se producen las preferencias y las opiniones "políticas"?

En términos más generales, se podría pensar ahora a la etnografía, en los estudios sobre el poder, como una herramienta:

a) para evaluar la complejidad de las recepciones locales de aquellas realidades trans-locales que trascienden a las generaciones, es decir, de las configuraciones de relaciones de poder más amplias y,
b) para aproximarse a las distintas contribuciones que la dimensión práctica, en escenarios locales, imprime a aquellos procesos de mayor dimensión (como la formación del mercado y del estado).

El objeto de la mirada etnográfica no puede ser más una realidad aislada en sí misma, sino un componente humano bajo ciertas circunstancias históricas que, en mayor o menor medida (con diversas capacida-

des y de manera no siempre unívoca), interpreta esas condiciones e intenta reordenarlas o transformarlas. En resumen, se puede proponer que lo que se produce "en campo" deja de ser sólo una información verificable, para convertirse en un conjunto de registros de intenciones, expresados en actividades, en juicios verbales o en estrategias planeadas, circunscritas por condiciones y actuando sobre ellas. Es en este doble sentido (el estudio de las contradictorias condiciones sociales y de la práctica) que el trabajo etnográfico representa una aproximación a la dinámica del poder diferente a la de los análisis centrados en los discursos y prácticas formales o institucionales, o centrados en las grandes narrativas sobre los procesos históricos.

Bibliografía

Bricker, Victoria R.
1986 *Humor ritual en Los Altos de Chiapas*, FCE, México.

Cancian, Frank
1972 *Change and uncertainty in peasant economy. The maya corn farms of Zinacantan*, Stanford University Press.

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.

Favre, Henri
1973 (1971) *Cambio y continuidad entre los mayas de México. Contribución al estudio de la situación colonial en América Latina*. México, INI.

Geschiere, Peter
m1997 *The modernity of witchcraft. Politics and the occult in postcolonial Africa*. The University Press of Virginia. USA.

Gómez, Antonio
1996 "El lu'umkinal o espacio terrestre y sus moradores según los tojolabales. Los 'vivos' y los 'cabeza de piedra' en el espacio terrestre" en *Anuario IEI*, Vol. VI, UNACH, Chiapas, pp. 53-64.

Gómez, Antonio, Mario Ruz y María Rosa Palazón
1999 *Palabras de nuestro corazón. Mitos fábulas y cuentos maravillosos de la narrativa tojolabal*, UNAM-UNACH, México.

López, Julián
2000 "La tortilla de maíz en el oriente de Guatemala: estética y orden moral" en *Anuario IEI*, Vol. VIII, UNACH, Chiapas, pp. 363-382.

López, Martín
1999 *Hacerse hombres cabales. Prácticas y representaciones de la masculinidad entre indígenas tojolabales de Chiapas*, tesis de maestría en Antropología Social, CIESAS–Sureste, México, pp. 7-21.

2000 "Imágenes de masculinidad en poblaciones rurales de Chiapas" en *Pueblos y Fronteras*, núm. 1, PROIMMSE-UNAM, México.

Roseberry, William
1989 *Anthropologies and histories. Essays in culture, history, and political economy*, New Brunswick and London, Rutgers University Press.

Rus, Jan
1995 "La comunidad revolucionaria institucional: La subversión del gobierno indígena en Los Altos de Chiapas 1936-1968" en *Los rumbos de otra historia*, Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (eds), UNAM, CIESAS, CESMECA, México, pp. 252-278.

Sheldon, Annis
1987 *Good and production in a Guatemalan Town*, The University of Texas Press.

Taussig, Michael T.
1980 *The devil and commodity fetishism in South America*, The University of North Carolina Press.

Wasserstrom, Robert
1989 (1983) *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.

EXOGAMIA EN UNA COMUNIDAD TOJOLABAL[1]

*Antonio Gómez Hernández**

Si bien todas las localidades tojolabales son vistas como parte de un grupo étnico homogéneo desde una mirada externa, para la gente que las habita, esta idea es poco relevante cuando se trata de aspectos de la vida familiar y comunal, pues entonces estos asuntos hacen que la gente se reafirme y se defienda como habitantes de una población dada.

Sólo en algunos casos la gente suele identificarse de manera más amplia como hablantes de una lengua, cuando las circunstancias así lo exigen, marcando las diferencias frente al otro (el tzeltal, el tzotsil o el caxlán o *jnal*), bajo el vocablo *tuk* (diferente). Son muchos y distintos los términos para identificarse e identificar a los otros, desde el nivel más específico como lo es la familia, pasando por el local, hasta llegar a un contexto más amplio y complejo. Así, se usan en distintos casos referencias a la región, localidad y la lengua, como marcadores de gentilicios, es decir, como mecanismos de identificación y diferenciación.[2]

Vivir y ser parte de una población tojolabal es compartir todo lo que hace que la comunidad sea como tal, sin pretender entender comunidad como sinónimo de igualdad, equidad y armonía. En este sentido, de ser parte de la población, también implica compartir el sobrenombre histórico (en referencia al nombre de la finca en donde nacieron y trabajaron los fundadores de algunos ejidos), locativo (gentilicio) o regional,[3] al igual

* Instituto de Estudios Indígenas, UNACH.

1 Gran parte de los datos corresponden al proyecto financiado por el SIINV-UNACH, Segunda Convocatoria, 1998-1999.

2 Algunos ejemplos de estos adjetivos serían, para y entre tojolabales: *k'e'elb'a'ero*, gente de las Tierras Altas; *montanyero*, habitante de la montaña; *tojolab'alero*, el que habla tojolabal; *jotanero*, persona de Jotaná.

3 Véase nota 2.

que con aquellos calificativos que se hayan originado por una falta cometida por alguien del grupo en cuestión. Así, al pasar por las otrora tierras de grandes haciendas ganaderas, maiceras y cañeras, ahora convertidas en ejidos o cualquiera otra modalidad de posesión, se escucha que entre los habitantes y vecinos tojolabales se refieren a sus ejidos o localidades por el nombre de la finca en donde los viejos, padres y abuelos, estuvieron trabajando como peones acasillados.[4]

También hay historias personales (ciertas o no) que generan identificaciones. Por ejemplo, si alguno de la población es sorprendido o declarado autor de algún hurto o cualquiera otra falta, como el robo de ganado vacuno, caballar, ovino, porcino o de perros; o de aves como guajolotes o gallinas, ya sea dentro o fuera del lugar de origen, habrá entonces un nuevo adjetivo colectivo de referencia, ya sea Los roba perro, Los roba *wakax* (ganado vacuno) o Los roba gallina, que termina siendo el sobrenombre para referirse a un grupo o localidad determinada. Para evitar estos calificativos no gratos para los demás habitantes de una población, la comunidad —es decir, las autoridades locales y todos los demás ejidatarios y avecindados—[5] ejecuta sanciones o instrumenta castigos ejemplares para que no vuelva a ocurrir el caso, para que de ese modo se deje a las personas libres de cualquier sobrenombre incómodo y agresivo. El ladrón, por ejemplo, en nombre de la comunidad puede ser castigado con fuete por habitantes de la localidad de pertenencia, en presencia de los afectados;[6] y obligado a devolver lo robado o el costo del mismo y, además, una multa en dinero que guarda el tesorero de la población "para que se le quite la manía de andar haciendo cosas que avergüenzan a la familia y a la población". Esa pena económica se destina para alguna celebración colectiva, como la inauguración de alguna obra concluida o para la compra de materiales de construcción.

Estas formas de regulación social no quedan sólo en los casos citados, sino se extienden a todas las instituciones sociales y culturales. En

[4] Las fincas que más se mantienen hasta ahora como adjetivo, son: Jotaná, San Mateo, El Kis, El Retiro, San Joaquín, San Pedro, Medellín, La Soledad, Bajucú, Santa Rita, El Vergel, Napité, B'ajwitz, San Francisco, entre otros.

[5] Ejidatario, el que tiene Certificado de Derechos Agrarios; Avecindado, el que no posee ningún título ejidal viviendo del usufructo de las tierras que ha heredado de sus progenitores.

[6] Generalmente, quienes se encargan de ejecutar el castigo, por indicación del Agente —algo así como el jefe de policía—, son los ayudantes de éste que no pasan de seis individuos.

el pueblo del que se va a hablar, una de las instituciones donde cierta norma social mantuvo mucha fuerza desde la fundación del ejido[7] hasta las postrimerías de la década de los noventa (a partir de 1997), es el matrimonio.

Conseguir esposa ha significado para la familia del joven tener que pedir mujer a otra familia. Los adultos sabían el procedimiento y reconocían el orden jerárquico que había de considerarse entre las familias involucradas, porque si bien es cierto que se llega a ser "hombre completo" al momento de casarse según la costumbre local, es también cierto que el capital simbólico con que cuenta el recién casado no es aún comparable con el de su padre, y es mucho muy inferior todavía que el atribuido a sus abuelos y demás ancianos. Es entonces necesaria la participación y colaboración de muchos parientes consanguíneos, afines y rituales, tanto para apartar[8] mujer para el hijo desde la infancia, y para conceder el apartado de la hija, respectivamente, como para llegar al momento de ir por la nuera, o de entregar la hija a su nueva familia: la familia del yerno.

Aunque todas las poblaciones tojolabales mantienen costumbres similares en sus ritos matrimoniales, cada una tiene sus peculiaridades durante el proceso socialmente conocido y aceptado; empero, todas coincidieron en mantener y ejercer la endogamia local; es decir, se prescribía el casarse sólo entre los habitantes de la misma población, prohibiéndose particularmente la exogamia[9] de mujeres. Si la mujer huía o era robada por un hombre de fuera, el infractor, en compañía de sus familiares, tenía que presentarse primero con la comunidad para enterarse de cuánto debería de dar de entrada por la joven —en algunas ocasiones, hasta recibir algunos golpes de los solteros ofendidos—. Posteriormente, tenía que hablar con los padres de la mujer, solicitando el perdón de la familia y entregar los presentes que los padres de ésta decidan en cantidad y en tiempo.

[8] Apartar se utiliza como sinónimo de "arreglo prematrimonial de compromiso en contraer matrimonio en el futuro con la pareja previamente asignada, sin consentimiento de los contrayentes".

[9] Entendida como el matrimonio que celebran personas no familiares consanguíneas y de diferentes comunidades. En general era aceptado que los hombres buscaran mujer fuera de la comunidad, pero no lo era que hombres de fuera tomaran mujeres del lugar.

Cumplidos los requerimientos establecidos por la parte ofendida —los padres de la mujer—, la unión de la pareja queda legítimamente aceptada y puede llegar de visita a la población las veces que quiera; de haber inconformidad de parte de los padres de la mujer, por incumplimiento de lo solicitado, la población misma participa en rechazar a la nueva pareja impidiendo que visite la aldea bajo amenaza de cárcel al hombre en caso de llegar, ya que de antemano sabe que no es bien recibido.

Así, pues, en la presente nota se describe la salida de mujeres de una localidad tojolabal a otra, bajo tres apartados: matrimonio intercomunitario, la exogamia y la sanción social.

Matrimonio Intercomunitario

Durante el tiempo de las haciendas, cuando los tojolabales trabajaban bajo el sistema de peones acasillados,[10] los hijos e hijas de los mozos se casaban entre ellos, en tanto no hubiera parentesco consanguíneo,[11] bajo el sistema de apartado o *makwanel*. Cuando la familia del hombre encontraba objeción a su petición, el patrón o *ajwalal* era quien tenía la última palabra. Según testimonios de los hijos de aquellos viejos que trabajaron de balde (sin remuneración económica), el patrón le convenía casar a los hijos de los trabajadores porque, al casarse, el joven pasaba a la categoría de mozo y contraía las primeras deudas por medio de la tienda de raya, al adquirir las cosas necesarias para las ceremonias de entregas mayores o *ch'o'tanel*, que la familia del joven debía hacer a la de la muchacha hasta la celebración de la unión de las personas (*ch'ak ab'al*). Sin embargo, si la familia no encontraba mujer que apartar para el hijo, el mismo hacendado iba a otra finca a buscar la esposa requerida, y nadie podía oponerse porque eso lo acordaban los patrones.

[10] Véase Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz, 1992.

[11] El parentesco por afinidad prohíbe el matrimonio con hijos del padrastro o de la madrastra, pues es visto como incesto, no obstante que existen casos en donde los hijos, ya viviendo en la misma casa y llamándole *tatey/naney* (padre/madre) a los padrastros, se han casado por la fuerza al ser descubiertos que mantienen relaciones sexuales y, en algunos casos, delatados por el embarazo.

Esta forma arbitraria que prevaleció durante las grandes haciendas es parte de la explicación del por qué muchas familias tienen actualmente los mismos apellidos. Además, se dieron casos de migración de familias completas, las que huían de un patrón para refugiarse en otra hacienda con la esperanza de encontrar mejores condiciones de vida, pero que regularmente siempre se toparon con las mismas situaciones laborales.

No obstante, al llegar el tiempo de la liberación de mozos —con el cardenismo—, las familias comenzaron a vivir en tierras constituidas en ejidos[12] en donde el matrimonio fue reordenado, y la primera disposición consistió en prohibir la salida de mujeres a otras poblaciones con fines matrimoniales, aunque si un hombre lograba sacar una mujer de otra población, no era antes ni ahora objetado por la población. En ese caso se dice que sólo la familia del hombre decide si una mujer de fuera es conveniente para nuera.[13]

Así, en asambleas comunitarias encabezadas por las autoridades civiles locales, los derecheros[14] acordaron castigar a todo forastero que llegara en busca de mujer y reprimir a la familia quien, sin previo permiso a la población, concediera el apartado de la hija a uno de fuera. En caso de que una mujer fuera pretendida por una familia exterior, el interesado deberá primero pedir permiso a la comunidad y, ésta, como órgano máximo, tendrá que reunirse en Asamblea por convocatoria de las autoridades, para informar de las intenciones de los visitantes. La autoridad, luego de informar, pregunta a sus representados si nadie se interesa por la solterita elegida. Esta, pues, esa ha sido la más importante objeción para conceder la muchacha a un joven de otro pueblo.

Cuentan los adultos mayores, quienes han vivido dichos eventos, que en algunas ocasiones la Asamblea respondía "no, no se puede, nosotros tenemos hijos; ahí que vuelva otro día"; o bien, se escuchaba de

[12] Al formarse los ejidos a partir del cardenismo, desde entonces, los beneficiarios concibieron las tierras como propias.

[13] Cuando los padres no lograban hacerse de una mujer para su hijo, el recurso era recurrir a las familias que aún se encontraban trabajando en las fincas vecinas pues, al igual que en los otros ejidos recién formados, la salida de mujeres fue prohibida y, hasta ahora, en muchas poblaciones campesinas tojolabales, esta práctica es evitada.

[14] En la mayoría de las poblaciones indígenas, derechero es aquel que está en la lista de beneficiarios de la primera dotación y de las ampliaciones posteriores, contando con el Certificado de Derechos Agrarios. En adelante, los llamaremos ejidatarios.

entre los presentes "yo tengo pensado ir a pedirla para mi muchacho; yo ya la miré que está buena esa muchachita para mi hijo" y, aunque el padre de familia interesado no diera la cara, bastaba con esas palabras para que se objetara la petición. Sólo cuando se escuchaban voces que decían "que pregunte si la van a dar; que vaya a hablar con los padres, ahí lo verá. ¿Qué perderá con probar?", era cuando los forasteros corrían con suerte, en tanto que generalmente era mejor negociar con los padres y familiares de la pretendida. En esos casos, habiendo aprobación y aceptación de esta parte, sólo había que cumplir con los ejidatarios y demás habitantes otorgando la entrada correspondiente, es decir, el pago en dinero o en especie por los derechos de llevarse a una mujer en edad casadera.[17] Entonces, los jóvenes, legitimada su unión, podían volver cuantas veces consideraran necesario —o dependiendo de las posibilidades económicas—,[18] sin que nadie se los prohíba (pues se espera que la mujer se traslade a vivir a casa de la familia del esposo).

Si los fuereños eran aceptados por la familia de la adolescente para apartar a la mujer, la familia necesitada de nuera hacía primero el pago a la población, llamado entrada, que consistía en aguardiente y cigarros que se repartían entre todos los ejidatarios.[17]

La Asamblea fijaba el día en que la familia interesada debía llegar con la entrada, la cual se la repartían los ejidatarios en partes iguales, incluyendo a la familia de la solterita.[18] Habiendo cumplido con la comu-

[15] La costumbre de esta población tojolabal, es que la mujer, desde su primera menstruación, "comienza a ser mujer" cuando manifiesta su físico y al prepararse para las tareas que a la persona le corresponde realizar. Desde que hay menstruación, las adolescentes comienzan paulatinamente a cambiar su comportamiento y a mejorar su aseo personal, a desempeñarse no sólo en las tareas más sencillas sino también en las otras que requieren de mayor especialización porque, en cualquier momento, puede alguien de entre los vecinos comenzar a enamorarla, y a los 15 años ya puede estar casada. No obstante, si en plena adolescencia es cortejada por alguien de fuera y decide huir, entonces nos encontramos con mujeres casadas desde los 13 años. El casamiento es un medio por el cual todo individuo, hombre o mujer, socialmente adquiere la categoría de adulto. Tampoco debe descartarse la posibilidad de que otras u otros lleguen a la edad adulta (18 años) antes de adquirir la categoría de señora o mujer casada, o de hombre casado, según sea el caso.

[16] Cuando, por ejemplo, se enferma de gravedad algún familiar consanguíneo de la mujer, o por alguna celebración (bautizo, matrimonio, entre otros) familiar y/o local (santo patrono).

[17] En San Mateo Veracruz, durante algunos años, los solteritos y solteros fueron incluidos en el reparto. En otras poblaciones, todos los hombres casados y hombres en edad de cortejar a una mujer, o ya con noviazgo, siguen formando parte del reparto cuando es en especie.

[18] Para los casos en que los padres de la mujer fueran avecindados con familias de tipo neolocal; para los casos de familias extensas o compuestas, sólo participaba el abuelo, o a falta de éste, un casado en representación de todos los que integraban a la familia.

nidad, los interesados procedían a hablar con los familiares de la solterita y acordaban una fecha para efectuar el apartado, pues los genitores de la jovencita debían de enterar e invitar a los padrinos de bautizo de la hija y a los abuelos maternos. Esto sucedía porque los abuelos, por ambas líneas, y los parientes rituales, fungían como testigos principales para todos los acuerdos para el apartado, y para las posteriores ceremonias hasta llegar a la entrega de la mujer, ya en calidad de esposa.

Así se ordenaron y reordenaron las poblaciones indígenas tojolabales después del reparto agrario; así corrieron la voz sobre sus acuerdos comunitarios en torno al matrimonio, tiempo en que las poblaciones recién formadas no carecían de tierras, aunque parte de la fuerza de trabajo se seguía ofreciendo en las haciendas cercanas, en otras regiones como La Tierra Caliente y, paulatinamente, en las fincas cafetaleras de la costa y de la Sierra Madre de Chiapas. Actualmente, los lugareños trabajan principalmente en las compañías constructoras que se encuentran en diversos puntos del territorio mexicano, sin mencionar que algunos hombres y mujeres ya traspasaron las fronteras internándose en territorio norteamericano.

La exogamia

Debe, en este caso, entenderse como el matrimonio de mujeres con hombres oriundos de poblaciones ajenas al de la mujer y, también, porque la residencia (de tipo neolocal o patrilocal) de la pareja se establece en el lugar en donde el hombre habita.

Ahora, si bien es cierto que la unión en matrimonio de personas de diferentes poblaciones tojolabales está prohibida socialmente —es poco aceptable y castigada, mas no por ello es imposible—, las personas en edad de casarse han encontrado los mecanismos y estrategias para poder contactarse y establecer otras alternativas de casamiento por medio de la fuga y la huida. Una vez consumada cualquiera de ellas, a los padres de la joven sólo les resta aceptar y fijar la sanción que consideren pertinente, aunque para ellos el yerno y la familia de éste no sean los deseados para la hija.

La población de San Mateo Veracruz, localizada en el área del Somontano, dentro del municipio de Las Margaritas, de aproximadamente 1300 habitantes repartidos en 255 familias, está actualmente integrada por tres religiones —una católica y dos protestantes—,[19] dos partidos políticos —PRI y PRD—, dos organizaciones sociales que simpatizan con la oposición —*Yajk'achil B'ej* (Nuevo Camino) y La Democracia—, y otros grupos integrados por los militantes del PRI (Triple "S", Sociedad de Producción Rural y Unión Primero de Marzo). Todo esto influye, como veremos, en las prácticas de matrimonio. En lo que respecta al matrimonio hoy en día, las normas internas, es decir, las reglas sociales establecidas para las normas relacionadas con esta institución social, al igual que los otros aspectos sociales comunitarios, han entrado en una fase de transición, de reordenamiento, y se experimentan mecanismos de solución para los casos en que las hijas en edad casadera huyen con hombres solteros de otras poblaciones cercanas o muy retiradas.

Antes de la fragmentación político-religiosa de la población, San Mateo Veracruz enfrentó casos esporádicos de huida de mujeres, algo así como dos casos en diez años. Uno de éstos ocurrió durante la década de los setenta. Entonces, a la familia del hombre quien robó a la mujer, le fue impuesta una sanción económica considerada elevada, en términos de los acuerdos locales y de otros pueblos. Se dice que esto se hizo para que sirviera de ejemplo; en aquel entonces los padres ofendidos exigieron un pago de cinco mil pesos por la hija, quien ya no era soltera, sino separada de su primer esposo.

Sin embargo, a partir de los ochenta, la huida de mujeres casaderas comenzó a ser una forma de conseguir mujer para los hombres de otras poblaciones, evitándose con ello todo el proceso que la costumbre establece cuando se prefiere la formalidad. Este proceso comienza con la petición del permiso para el enamoramiento, luego la formalización del noviazgo, sigue después un periodo de espera y noviazgo hasta culminar con el matrimonio civil y eclesiástico. Todo esto podría durar años.

En el caso de dicha población, las mujeres en edad de casarse han encontrado espacios que les facilitan la comunicación con hombres de

[19] Adventista del Séptimo Día e Iglesia de la Renovación en Cristo.

fuera, escapando de la vigilancia de los parientes y vecinos. Como los domingos de mercado en la cabecera municipal de Las Margaritas —día de interacción comunitaria entre hombres y mujeres indígenas—, o la congregación intercomunitaria que llevan a cabo los católicos del PRD para la realización de sacramentos (matrimonio, primera comunión, bautizo) a través de los prediáconos y/o sacerdotes, o las dos autoridades religiosas a la vez.[20] Dice una mujer que ha optado por la huida, que gracias a esas reuniones y salidas pudo conocer a su esposo; pudo verse con él, gustarse, huir y vivir juntos como marido y mujer. Eso parece haber sido igual para otros casos.

Hasta este momento, la población más atractiva para las mujeres, se encuentra en el área selvática de Las Margaritas, Chiapas. Este pueblo fue fundado en los años setenta por familias tojolabales de San Mateo Veracruz. Los hijos de estos migrantes, quienes aprovecharon el parentesco que tienen con las familias del lugar de donde salieron sus progenitores, envían cartas a los tíos y primos, o bien, llegan a la población con el pretexto de visitar a los abuelos y a otros parientes; se hacen de amigos y éstos sirven de mensajeros verbales o medios para que la carta de amor llegue a manos de la muchacha deseada. Al haber correspondencia, el joven suele buscar hablar directamente con su pretendida cuando ésta va a la cabecera municipal acompañando a algún familiar.[21] Si esto no fuera posible, por medio de las cartas y de los mensajeros acuerdan la fecha y hora para la huida, sin que nadie sospeche, pues de ser así, los padres de la mujer pueden averiguarlo y entonces se produce una pelea con los que han servido para tal fin. Si los solteros sospechan que la presencia de un extraño es con el fin de robar[22] a alguna de las solteras en edad casadera, toman represalias drásticas; esperan al ladrón, lo vigilan, y en el momento oportuno, en las calles de la población, le propinan una buena tunda, acción aún aprobada socialmente.

[20] Las efectuadas por los protestantes para la celebración de los cultos en diversos lugares y regiones, han sido espacios estratégicos muy bien aprovechados por los jóvenes.

[21] Generalmente femenino, como la madre, hermana casada, abuela, tía, entre otras.

[22] Todo hombre que llega a otra población en busca de mujer sin pasar por el marco social establecido, es considerado como ladrón por llevarse a una mujer ajena a su lugar de origen (aunque la muchacha haya ido por su voluntad).

De estos tipos de matrimonio, se tiene la siguiente descripción:

Al anochecer del día martes 21 de julio (1998), durante los primeros momentos de la noche de aquel día [*xmach'ach'i satk'inal*] —quizá poco después de las 20 horas—, dos jovencitas de aproximadamente 16 y 17 años huyeron por voluntad propia con dos muchachos del área selvática del municipio Las Margaritas.

Las dos adolescentes, valiéndose de la huida, y no siendo las primeras en hacer uso de este medio, poco después de caer el sol [*xmach'ach'i satk'inal*], salieron de su pueblo para dirigirse hacia el sur para encontrarse cada una, en las afueras del ejido, con el hombre que habrían de tener como esposo; decididas a conocer a la nueva familia y a saber cómo es la vida de casada lejos de los padres y parientes.

En la mañana del día siguiente, en los molinos de nixtamal (uno del PRI y otro del PRD), desde muy temprano, las mujeres que molían el nixtamal comenzaron a correr la voz de que dos muchachas habían huido con dos muchachos de la selva en la tarde anterior.

Unas recreaban cómo una de las adolescentes pudo convencer a su madre para que la dejara salir de casa después de haber caído el sol, con el pretexto de ir a casa de otras solteritas para confirmar su ayuda en las labores agrícolas; habrá tomado un morral pequeño y una toalla, y salió de su casa para dirigirse a casa de la amiga con quien había acordado fugarse. Otras decían haber presenciado cómo las solteritas se encontraron en una de las calles del ejido para posteriormente dirigirse hacia el sur; luego, en la última calle, doblaron en dirección oriente y, tres avenidas más arriba, doblaron de nueva cuenta hacia el sur en dirección a la carretera de terracería que comunica con la cabecera municipal de Las Margaritas.

Cuando las muchachas fueron vistas juntas en las calles y avenidas, los dos muchachos con quienes huirían iban como a cincuenta metros adelante en compañía de parientes, pero a la vez seguidos por otros solteritos del lugar, quizá para interrogarlos y saber el motivo de esta muy sospechosa visita. Sin embargo, ni las personas que las vieron caminar rumbo a las afueras del lugar, "ya casi en ausencia total de luz", ni los

solteritos que iban siguiendo a los que más tarde habrían de ser ladrones de mujeres, sospecharon que las muchachas ya estaban a punto de huir.

Algunas mujeres y demás personas del lugar, cuentan que una camioneta de bajo tonelaje ya esperaba a unos kilómetros de la población, rumbo a la cabecera municipal.

En fin, padres, población y solteros fueron engañados; los ladrones (*elk'anum jumasa*) y las adolescentes tuvieron la suficiente habilidad para burlar la vigilancia y el control social (la mirada vigilante de todas las demás personas) para poder huir.

Sanción social

El último día de julio, los suegros de una de las muchachas llegaron a San Mateo Veracruz en compañía de los infractores y se hospedaron en casa de familiares (del tío paterno del ladrón). Posteriormente, padre y tío fueron a hablar con el representante del grupo perredista para hacer el primer trámite: "dar la entrada a la población". Pero en este caso, la negociación fue sólo con los militantes del PRD, partido al que los padres de la recién esposa pertenecen.

El representante del partido, quien está a su cargo convocar a Asamblea, recibe a la visita en la entrada de su casa, quienes le solicitan hacer una Asamblea extraordinaria para que el padre del ladrón entregue la cantidad de mil pesos establecida como entrada en ese grupo político.

El representante no se niega; más tarde convoca a reunión y el suegro y el ahora tío político de la joven se presentan para hacer entrega del dinero que corresponde por este tipo de matrimonio. El representante, explicando el motivo de la Asamblea, pide a los militantes hacer favor de esperar y les dice que los padres del joven que robó a la muchacha han cumplido con el acuerdo, pagando la entrada correspondiente. Terminada la Asamblea, el representante pide al comisario del ejido avisar a la población y a los solteros, por medio del altavoz, que la familia del joven que robó a la mujer ha cumplido ya con el requisito; y pide también, que cuando éste vaya a solicitar el perdón de la familia de la joven por lo ocurrido, las personas del lugar, principalmente los solteros, no ofendan

a los visitantes ni los molesten o se mofen de ellos, porque de lo contrario serían sancionados.

Cuando los padres del joven acudieron a la casa de los padres de la muchacha, tanto para solicitar el perdón como para presentar a los infractores y recibir éstos el castigo debido, los padres y padrinos de la mujer respondieron al llamado desde la calle y, "poco corteses a juzgar por el trato con que nos recibieron" —aclara el padre del joven—, exigieron por la muchacha la cantidad de tres mil pesos como pago único y sin ningún otro tipo de presente ni la exigencia del casamiento civil o eclesiástico.

Lo mismo ocurrió con la otra muchacha quien, habiendo cubierto la entrada de los mil pesos,[23] fue presentada ante sus padres. Ella fue azotada por su padre y madre, quienes finalmente pidieron por ella la cantidad de tres mil quinientos pesos sin otro requerimiento más.

¿Dónde queda, entonces, la autoridad de la comunidad? Si bien anteriormente la Asamblea Ejidal era quien fijaba la entrada en dinero y en especie para castigar al ladrón y a su familia por el robo cometido, en la actualidad, cada partido y/o organización política o religiosa, toma sus propios acuerdos sin involucrar al Comisario Ejidal y demás autoridades civiles locales.

Con los partidarios del PRD sabemos que el acuerdo es de mil pesos de entrada y nada más, en tanto que las familias protestantes, militantes del PRI, no exigen ninguna sanción económica en beneficio del grupo sino, más bien, exigen el casamiento civil, un pago por la hija y el matrimonio eclesiástico, pospuesto hasta que haya transcurrido el tiempo que el pastor dispone como disciplina o castigo a los infractores. El pecado cometido de no haberse reunido en santo matrimonio tal como Dios lo ordena, se sanciona a los culpables prohibiéndoles leer la Biblia ni ir al culto, periodo que puede ir de tres meses a un año.

Pero si bien los no católicos ya no exigen la sanción por la salida de la hija a otra comunidad, en el sentido de solicitar una multa para bene-

[23] El padre de ésta solicitó varias veces al representante de la organización, en la que es miembro, que castigaran al ladrón con una multa de diez mil pesos, petición que le fue negada, porque el acuerdo es de mil pesos, no más ni menos.

ficio del grupo religioso o partido y/o organización político social, los católicos, que ni asisten al templo —porque los del PRD no lo permiten—, que por ello no han llevado a sus hijos a recibir los sacramentos del bautismo y confirmación, a veces han recurrido a la Asamblea Ejidal para que ésta sancione al ladrón con la multa económica correspondiente, que actualmente es también de mil pesos. Además está lo que los progenitores ofendidos solicitan como pago por la hija, para que con esa cantidad se realice una fiesta con los parientes consanguíneos y rituales de la joven (abuelos, tíos y padrinos). Algunos exigen el casamiento civil, otros sólo un pago por la joven para que los padres que criaron y cuidaron a la hija puedan comprarse, como una especie de recompensa, una mudada de ropa; pero esto no es un acuerdo establecido, y no es un consenso entre los católicos del PRI. En otra situación extrema se encuentran las familias que pasan por alto a las autoridades ejidales, religiosas y políticas, y negocian únicamente con los suegros de la hija.

Palabras finales

Se ha tratado el asunto de la exogamia femenina en edad casadera, con fines matrimoniales, en donde la población tojolabal de la selva, dentro del municipio de Las Margaritas, es la que más demanda tiene. Pero, ¿por qué esa población y no otra es la principal demandante o, dicho en otros términos, la que más se ha llevado mujeres? Las mujeres involucradas dicen que huyen arriesgando todo porque

> allá, la vida de la mujer ya es mejor. Allá, la mujer se dedica principalmente a las tareas domésticas, mientras que los hombres se encargan de las labores agrícolas; además, el trabajo es temporal y no permanente como en San Mateo Veracruz y, también, porque el trabajo invertido es mucho menor.
> Los habitantes de la población de la selva son más ricos porque la tierra es más productiva: hay producción de café; el ganado bovino se cría y reproduce muy bien.
> Aunque la mujer se levanta temprano a preparar el "bastimento" del marido o de los hombres que van a realizar los trabajos del campo, ellas descansan casi todo el día —aclara una mujer de San Mateo Veracruz.

> Las mujeres, después de que el esposo o los hombres salen al trabajo, hacen el aseo de la casa, van por leña a no más de dos kilómetros de distancia; desde antes del cenit descansan en la sombra de las casas o de los árboles, sentadas en troncos, sillas o acostadas en hamacas, y como la población está rodeada por dos vertientes del río Euceba, van al río a lavar la ropa y a bañarse con los hijos, mientras que los hombres, por el clima cálido, no trabajan más que desde el momento del alba hasta las trece horas.
> En San Mateo Veracruz, en cambio, el trabajo es todo el tiempo. Las mujeres, además de hacer los trabajos domésticos, son mano de obra primaria en muchas de las tareas agrícolas durante todo el año, además de que la producción es mucho menor que en aquella población selvática.

Al parecer, entonces, el mejoramiento de las condiciones de vida es una de las razones por las cuales las muchachas en edad casadera prefieren hacer vida matrimonial con muchachos de la selva. Vale decir aquí que San Mateo Veracruz, de donde migraron los primeros fundadores de la población selvática demandante, cuenta con 782 hectáreas,

> de las cuales 172 se consideran en la dotación como terrenos de humedad aunque, en realidad, no pasan de 96 hectáreas las que, adentrándose como una cuchilla en el valle, en las riberas del río *K'abastik* o *K'abastatik*, se utilizan para el regadío. Las 598 has restantes se dividen entre las tierras dedicadas a cultivos de temporal y *pulha'* (288 has entre valles y lomeríos bajos), y 310 has ocupadas por encinos y escasas coníferas en la transición a las tierras altas, que se utilizan como zona de pastoreo y aprovisionamiento de madera para leña y construcción.[24]

La población selvática, en cambio, tiene una dotación de 1455 has[25] en donde la producción de café, maíz y frijol es abundante, mucho mayor que la cantidad obtenida en la primera población. Del maíz y del frijol siempre hay excedente y se cosecha hasta tres veces al año, mientras que en la primera población casi nunca se obtienen los granos básicos suficientes para la subsistencia familiar de todo el año. En los tiempos

[24] Ruz, Mario Humberto, 1990: 74-75.
[25] "... por decreto publicado el 12 de noviembre de 1970 en el Diario Oficial de la Nación, aunque la ocupación es anterior en cuatro años" (*Ibid*).

de cosecha (una vez al año, el maíz; hasta dos, el frijol), las familias de San Mateo Veracruz la aprovechan para vender una parte de la producción, para comprar herramientas de trabajo, utensilios de cocina, medicamentos o ropa; lo que significa que en poco tiempo se encuentran ya comprando estos granos básicos hasta la llegada de la próxima cosecha (desde enero / febrero hasta septiembre, cuando inicia la cosecha de maíz).

Son estos los argumentos que los habitantes de ambas poblaciones han ventilado, entre ellos las personas y familias involucradas en las huidas. Pero existen otros aspectos culturales y económicos relacionados con estos cambios en las prácticas matrimoniales, que considero necesario abordar aunque lo haré sólo de manera somera en este artículo.

Si a partir del reparto agrario cardenista los mozos acasillados lograron —aunque no haya sido el caso de todos durante ese sexenio— liberarse del yugo de los hacendados por medio de la dotación de tierras en calidad de Ejido, situación que contrajo un cambio de categoría gigantesco al pasar la gente de mozo a ejidatario, también esta nueva personalidad jurídica sirvió no sólo para obtener la libertad, sino también para reordenar y reivindicar —aseguran algunos de los ancianos que todavía recuerdan aquel tiempo— las costumbres que los padres y abuelos han venido transmitiendo a través de la tradición oral.[26]

Dentro de este reordenamiento sociocultural en la vida comunitaria y en las relaciones interfamiliares, la comunidad acordó que el matrimonio debería volver a ser endógamo. Pero, ¿acaso fue así antes de vivir como mozos en las grandes haciendas? Desafortunadamente, las personas que todavía viven y recrean cómo fue la vida en las grandes haciendas, no saben cuándo comenzó el baldío ni dónde vivieron antes; menos sobre aspectos específicos de las instituciones sociales —como el caso que nos ocupa—. Sin embargo, aseguran que las personas mayores que les precedieron siempre dijeron que la gente en edad casadera debía siempre buscar mujer entre las familias con quienes comparten el mismo espacio territorial; con quienes conviven y obedecen las mismas costumbres

[26] Algunos ancianos han dicho que durante el tiempo del baldío, la costumbre para las ceremonias de matrimonio, de nacimiento y para el santo patrono de la finca, no se hacían como debían de ser porque había que endeudarse mucho en la tienda de raya y, además, el patrón no daba mucho tiempo para festejar.

pues, aún siendo hablantes del *tojol ab'al*, cada grupo tiene sus peculiaridades y sutilezas hasta en la confección de la ropa y el tono de la voz.

En el Ejido, con sus autoridades civiles, donde la Asamblea se establece como el órgano máximo para legitimar todo orden social acordado, se instituía para el matrimonio las formas del procedimiento, como las cantidades de los presentes y los componentes que éstos deberían contener. También estableció las sanciones correspondientes para los casos de transgresión a la forma acordada.

Esta forma de matrimonio que privilegia la endogamia consistió, al igual que en el tiempo de las haciendas, en cuatro momentos: primero, el apartado —desde la infancia—; después, la formalización del noviazgo —en la adolescencia—, cuando se hacía la primera ceremonia ritual y la presentación de regalos a los padres de la mujer, llamado *b'ajtan yiljel* (primera mirada) o *b'ajtan ch'o'tanel* (primer *ch'o'tanel*). Cabe mencionar que en esta ceremonia las dos familias involucradas comenzaban a usar los vocablos referenciales (*nana/tata*) para dar a conocer a los demás habitantes de la población el compromiso de parentesco por afinidad acordado. Después se negociaba la duración del noviazgo —que iba de dos a cuatro años—[27] y el tiempo para el tercer momento, el *xchab'il yiljel* (segunda mirada) o *ch'o'tanel*, con la entrega de otra cantidad de presentes. Finalmente, el matrimonio terminaba con el cuarto momento, el *ch'ak ab'al* (final de la palabra) en donde, con otra entrega de presentes, se hacía la entrega simbólica de la mujer a su nueva familia, como esposa y nuera. Era simbólica, pues todavía se quedaba una semana recogiendo sus pertenencias y luego, en una ceremonia sencilla en donde se consumía aguardiente y se hacía una comida, el dador, padres y padrinos de la mujer, conducían a la hija a la casa de los padres del esposo y la entregaban a su nueva familia y a su nueva vida de mujer casada.[28]

Así fueron las primeras décadas. Sin embargo, como toda cultura no es estática porque toda sociedad es cambiante, dinámica y sus prácticas están en constante reelaboración, para los años setenta, cuando la

[27] El tiempo de noviazgo dependía de la habilidad de convencimiento del anciano pedidor (representante de la familia del hombre) ante el anciano dador (en representación de la familia de la mujer).

[28] Para mavores detalles de este proceso, véase Gómez Hernández, Antonio, 1997.

Iglesia Católica reinicia su tarea evangelizadora, la forma de matrimonio se sintetiza al dar paulatinamente preferencia al casamiento eclesiástico, o *nupanel b'a eguelesya*.

El proceso previo a la formalización del noviazgo, es decir, el apartado, comenzó a competir con el permiso para enamorar. Algunas familias aún preferían el apartado negociando entre ellas quién debería ser la esposa del hijo y el esposo de la hija; otras, a sugerencia de los auxiliares locales para la evangelización, comenzaron a dar preferencia a la solicitud de permiso de enamoramiento, que consistía en que el hijo adolescente eligiera semi voluntariamente con quién casarse. Con esta nueva modalidad, el pedidor, el abuelo paterno, el padre y el muchacho iban a casa de la jovencita a pedir que les concedieran un tiempo para enamorar, y si la hija daba su palabra durante ese tiempo acordado, se procedía con una ceremonia formalizándose el noviazgo con duración de dos a cuatro años. Terminado el periodo, se llevaba a cabo el matrimonio por la iglesia, sacramento realizado por un cura.

Ya entrados los años ochenta, el permiso de enamoramiento prevaleció, pero también la endogamia femenina se tornó relativa. Para los jóvenes de otras poblaciones en busca de esposa, las ceremonias de matrimonio, bajo la forma eclesiástica, aún sintetizada en tan sólo dos ceremonias, eran muy costosas.[20] El costo en tiempo y traslado, económicamente es alto si se procede según la costumbre. Siendo el pretendiente de otra población, debe primero solicitar permiso a la comunidad para pedir el permiso de enamoramiento, y si es aceptado por la joven, deberá hacer el pago económico a la comunidad que le concede el derecho de llegar y estar en la población, y luego acatar las obligaciones que la costumbre establece: cumplir con las dos ceremonias —formalización de noviazgo y casamiento eclesiástico— y las visitas eventuales a los suegros. Además, los regalos y los días a invertir en ayudar en las labores agrícolas implican gastos en el traslado. Para evitar todo este requerimiento, y por no tener acceso fácil a los espacios de enamoramiento

[20] A fines del 2001, un joven del área selvática quien, respetando el tiempo de noviazgo, calcula un gasto de aproximadamente dieciocho mil pesos entre viajes desde su lugar de origen hasta el poblado de la novia, el ajuar para el matrimonio civil y entrega de la joven como esposa, la comida y bebida ofrecida a los invitados integrados tanto por parientes suyos como de sus suegros.

—río, calle, milpa, iglesia, fiestas familiares y comunales—, los fuereños comenzaron a valerse de medios que transgreden la costumbre, las formas establecidas, y buscaron el matrimonio a través del robo y, las mujeres, de la huida o fuga.

El hombre, con el simple hecho de ser de otra población, se convierte en ladrón,[30] y la acción de la mujer, al evitar las formas preestablecidas y legítimamente aceptadas (Apartado/enamoramiento, noviazgo y matrimonio), es calificada como huida o fuga.[31]

¿Qué representa para los padres de la mujer un noviazgo formal? Se ha dicho ya que en la sociedad tojolabal, llegar al matrimonio es alcanzar la edad adulta; es un paso importante para conseguir una categoría social distinta. Pero el camino sigue adelante, en la jerarquía imaginada, a través de la procreación. El no tener hijo(s), limita de algún modo la ascendencia jerárquica dentro del grupo. En este contexto, una pareja sin hijos puede tener muchos ahijados, para que después éstos tengan hijos que, según las costumbres locales, también se conviertan en nietos de los primeros. Sin embargo, no es lo mismo tener muchos ahijados y nietos que tener hijos propios, pues una pareja con hijos será en algún momento dadora de hijas y receptora de nueras, y serán llamados madre/padre o *naney/tatey* por el novio y/o esposo de la hija, y *naney/tatey* por la esposa del hijo.

En este mismo contexto, los únicos que son considerados nietos verdaderos son los de descendencia directa por línea masculina. Así, aunque reconozcan como nietos a muchos (los de línea femenina y los hijos de los ahijados), sólo con los de línea masculina se desarrollan derechos, obligaciones y solidaridades fuertes. Por tal, no tiene el mismo valor social ser llamado abuela/abuelo o *me'xep/tatawelo* por los hijos de los ahijados que por los hijos de los hijos. Muchas de estas cuestiones son valores sociales indispensables en la vida cotidiana y en el contexto local

[30] Es preciso aclarar que en la endogamia, el hombre de la misma población que se lleva por la fuerza a una mujer comprometida, o cuando ésta deja a su prometido yéndose con otro por medio de la huida o la fuga, también es considerado ladrón, o *elk'anum* en tojolabal.

[31] El vocablo en la lengua materna es *elel*, que denota la acción de salir, aunque en la presente nota se esté usando los conceptos huida, fuga, como equivalentes. El término *elel* se aplica sólo a la mujer, pues es ella quien debe de salir a escondidas de su familia, de su casa, en la noche, para irse con el hombre que ha preferido por esposo.

y, por qué no, en la cultura tojolabal. Las nuevas formas de matrimonio, entonces, implican ahorros en tiempo y dinero para el joven, y también mejoría en la vida de la mujer según los testimonios citados. Pero también son formas actuales de avanzar en la jerarquía social. Infringir las normas establecidas es, como entendemos hasta ahora, la alternativa y la vía rápida para llegar a ser adulto, a pesar de recibir los castigos corporales para legitimar la unión de la pareja, y pagar de un solo tajo la cantidad impuesta por la familia de la mujer. Además, estas formas rechazadas se empiezan a regular y aceptar como alternativas de matrimonio.

Bibliografía

G. Nutini, Hugo y Betty Bell
1989 "Parentesco ritual" en *Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural* (primera edición en inglés 1980), traducción de María de los Ángeles Vargas y Agustín Bárcena, FCE, México.

Gómez Hernández, Antonio y Mario Humberto Ruz (eds.)
1992 "Memoria baldía" en *Los tojolabales y las fincas: testimonios bilingües*, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

2002 *El ch'ak ab'al. Del baldío a la actualidad*, PROIMMSE, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Gutiérrez de Pineda, Virginia
1997 *La familia en Colombia. Trasfondo histórico*, Ministerio de Cultura (segunda edición), Editorial Universidad de Antioquía, Medellín, Colombia (primera edición 1963).

Ruz, Mario Humberto
1990 *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal* (primera edición 1982), Vol. II, Centro de Estudios Mayas, IIF, UNAM, México.

LAS MUJERES EN EL MOVIMIENTO AGRARIO DE CHIAPAS IMÁGENES Y ESTEREOTIPOS

Sonia Toledo Tello
Anna María Garza *

Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio dedicado al análisis de la construcción del movimiento de mujeres en Chiapas. Nuestro interés es situar la acción organizada de las mujeres en su contexto sociopolítico y cultural, y explorar las contribuciones de los principales agentes sociales y políticos en el proceso. Los primeros intentos de organización de mujeres se dieron en torno o fuertemente influidos por el movimiento campesino chiapaneco de las décadas de los setenta y ochenta. Sostenemos que fueron las organizaciones de la gente del campo -y los grupos, instituciones y partidos que con ellas se interrelacionaban- las que abrieron los espacios y proporcionaron la agenda básica de esas primeras reuniones. El proceso desencadenado por y alrededor de las organizaciones permitió a muchas mujeres distintas compartir experiencias, tender puentes de comunicación y acercar identidades. Años después formarían parte de un movimiento de mujeres que recogía y transformaba las experiencias de los movimientos agrarios y de otras gestadas durante su historia organizativa reciente (Garza, 2000).

En este texto presentamos algunas ideas en torno a las representaciones sobre las mujeres indígenas campesinas que, a nuestro juicio, dominaban el imaginario colectivo en el movimiento agrario durante los ochenta. El análisis de los procesos que intervienen en la construcción y reelaboración de estas nociones dominantes muestra tensiones y fracturas importantes. Estas tensiones no resueltas permiten entender las condiciones bajo las cuales se gestaron espacios específicos para mujeres. Hemos elegido tres escenarios donde destacamos representaciones sobre

* Investigadoras del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

campesinas e indígenas que tuvieron importancia dentro de las estrategias de lucha política del momento: la marcha indígena campesina a la ciudad de México en 1983, la organización de las localidades campesinas contra la represión, y un taller celebrado en 1986. Aunque las imágenes fueron construidas desde distintas perspectivas, se sustentaban y reproducían sobre la base de categorías y relaciones sociales ampliamente extendidas y naturalizadas.

Primer escenario: entre la marginación y la conciencia

Desde mediados de los setenta hasta la mitad de la década siguiente, en Chiapas, al igual que en el resto del país, los movimientos sociales del campo giraron en torno a la tierra, la obtención de créditos, apoyos para la comercialización, demandas laborales y contra el caciquismo y la represión; pero sin duda la tierra se constituyó en la demanda primordial, en el recurso económico y simbólico más preciado y violentamente disputado. Las mujeres participaron activamente en las organizaciones campesinas y aunque no enarbolaran demandas propias, ni formaran parte de instancias de dirección, las experiencias que vivieron iniciaron la formación política de muchas de las que hoy integran el movimiento de mujeres. La lucha agraria presente en distintas regiones de Chiapas fue modificando muy lentamente, y las más de las veces en forma contradictoria, las relaciones en las que se sustentaban prácticas, valores y percepciones de hombres y mujeres, especialmente aquellas vinculadas a su participación política.

Para principios de los ochenta, casi diez años de violentas disputas sin soluciones políticas de fondo habían acumulado demandas, agravios y rencores entre las partes en conflicto. Además, en esos años el gobernador Absalón Castellanos Domínguez iniciaba su mandato con una política abiertamente represiva. En este contexto las acciones campesinas se radicalizaron y se intensificaron las movilizaciones de protesta. Especial impacto político tuvo la marcha de 1983 a la ciudad de México que emprendieron alrededor de 600 representantes de localidades de Simojovel, Bochil, Jitotol, Las Margaritas, La Trinitaria, La Independen-

cia, Villa de Las Rosas y Venustiano Carranza, todos integrantes de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC). Durante los 27 días que duró la caminata los periódicos nacionales daban información sobre las demandas: tierra, crédito, condiciones de comercialización, trabajo, contra la represión y la violencia; pero particularmente destacaban la pobreza extrema del contingente, la desnutrición, la enfermedad. Aparecían fotografías de pies descalzos o botas de hule y huaraches rotos, y muy especialmente se representaba a las mujeres, siempre a la cabeza de la columna, portando la bandera nacional. El apoyo y simpatía popular por una marcha con un importante componente indígena y encabezada por mujeres pobres fue en gran medida responsable de su éxito. Pero aunque había pobreza y sufrimiento, no todos eran igualmente pobres ni estaban sujetos a la misma violencia extrema; no solamente iban indígenas, ni todos carecían de tierra, incluso algunos cañeros de Pujiltik apoyaban la movilización con camiones propios. Las demandas de estos hombres y mujeres no se limitaban a la tierra, para muchos los créditos y los canales de comercialización eran igualmente importantes. A pesar de la diversidad de los participantes, la marcha se caracterizó como una de indígenas sin tierra y fue llamada "Marcha de la Dignidad Indígena". La imagen de lo indígena y en particular de las mujeres pobres daba cobijo a una amplia gama de demandas, generadas en relaciones sociales diversas y daba fuerza y unidad a la organización.

La esencialización de lo indígena, de lo campesino y de la mujer fue políticamente muy redituable. Además de los logros concretos que a raíz de esta movilización obtuvieron los y las militantes de la CIOAC, ésta y otras protestas confirmaban la legitimidad de la lucha agraria y permitían construir en su torno todo un programa de transformación social. La aceptación de estas representaciones descansaba en una série de ideas muy generalizadas que funcionaban, y siguen funcionando, casi como si de consensos se tratara. Ciertamente detrás de estas nociones comunes había entonces, como ahora también las hay, muy diferentes concepciones sobre el origen y solución de las desigualdades. En la construcción de estos discursos e imágenes intervienen diversos elementos cuyo análisis sobrepasa las posibilidades de este trabajo; sin embargo, es importante

mencionar que están estrechamente vinculadas al nacionalismo posrevolucionario.[1] Las mujeres indígenas, llevando la bandera nacional y encarnando la pobreza y la marginación extremas, se convertían en un símbolo poderoso que albergaba paradójicamente las imágenes contrapuestas de la conciencia y la marginación.

En las crónicas periodísticas y los discursos de asesores y dirigentes se enfatizaba la conciencia de clase de las mujeres indígenas, entendida como el compromiso para luchar por la transformación de las relaciones de desigualdad económica. Se hacía hincapié en la gran entrega de las mujeres a la lucha campesina, prueba de ello —se decía— es que estaban dispuestas a seguir la caminata con el esfuerzo que implicaba cargar a los niños, mas los víveres y la ropa que proporcionaba solidariamente la gente que la marcha encontraba a su paso. Sin embargo ellas explicaban en otros términos su participación, y atender estos testimonios permite comprender mejor el espacio contradictorio que el movimiento campesino abrió para las mujeres. En palabras de Carmen:

> Hace siete años murió mi marido, quedé viuda y luchando. Estoy metida en la lucha por mis hijos y también por ellos participé en la marcha, voy a seguir hasta donde yo pueda (*Perfil de La Jornada*, 1984).

Como Carmen, fueron a la marcha viudas jóvenes, la mayoría proveniente de Simojovel, que "no tenían hombre que las representara". Marchaban convencidas de que su participación era necesaria por la falta de su marido. Todas las familias estaban obligadas a colaborar de igual manera en las acciones del movimiento, como en otros trabajos colectivos. A la marcha iban en general hombres representando a sus familias, pero las mujeres viudas con hijos pequeños no tenían más remedio que marchar para ganar el derecho a la tierra a favor de sus hijos. Si la organización tenía éxito, pensaba Rosa, sus hijos tendrían una parcela, y ella, aun siendo mujer sin derecho a la tierra, tendría mejores condiciones de vida:

[1] Acerca de la representaciones de lo indio y de lo campesino en la construcción del Estado nacional existe una abundante literatura, entre muchos otros Villoro (1984), y Palacios (1999). Aunque hay pocos intentos por explorar la imagen de los géneros en relación con el Estado, un trabajo reciente de Aída Hernández (2001) ofrece elementos importantes para animar la investigación en este sentido.

> Soy la más pobre, mis papás así vivieron, en la pobreza. Pero desgraciadamente Dios no me mandó como hombre, sino como mujer, por eso no tengo tierra, no tengo nada. Si fuera varón, pues todavía tengo derecho de un pedazo de tierra... Aunque me doy cuenta que estoy tan pobre, pero ¿qué más puedo hacer yo? A veces salgo a trabajar, pero muchas veces no me pagan bien, pero ¿qué puedo hacer yo? (Entrevista de 1984 en Toledo, 1986).

La experiencia, cuando menos en lo inmediato, fue vivida por las viudas como la confirmación de una doble desgracia: la de no tener hombre que las representara y la de tener la necesidad de cumplir con "la lucha". Algunas de ellas decían que si sus maridos estuvieran vivos, ellas no tendrían que sufrir el desgaste físico que implicaba el largo camino, el temor que les generaba salir a un lugar tan lejano, o la vergüenza de asumir actividades "de hombres". No iban en representación de las mujeres de su localidad y organización, más bien participaron en la marcha precisamente por estar en condiciones más desventajosas que aquellas que no marcharon. De hecho las mujeres que se quedaron en los poblados se referían a las viudas con profunda lástima y nunca se sintieron representadas por ellas.

La dinámica misma de la movilización expresaba la forma en que participaban las mujeres en las organizaciones. Al término de cada jornada los dirigentes de la organización y los asesores, todos varones, realizaban reuniones de evaluación. Muchas razones explican por qué el resto del contingente casi nunca participaba. Ciertamente el cansancio y la dificultad de mantener la atención durante las largas discusiones tanto en español como en tzotzil y tojolabal era una de las razones; también lo era la poca experiencia y la falta de seguridad para expresar las opiniones propias; pero sobre todo, en el caso de las mujeres, pesaba el reconocimiento tácito de que sus preocupaciones no tenían cabida en las reuniones.

Las organizaciones sociales reproducían las relaciones de desigualdad presentes en la sociedad y creaban formas propias de subordinación. La conducción política de las agrupaciones recaía en pequeños círculos de líderes y asesores con una amplia perspectiva, se presuponía, para la transformación social; tenían la capacidad, otorgada y legitimada, para

programar estrategias, para negociar y para representar a los pobres del campo. La estructura organizativa vertical y el proyecto político expresaba y reforzaba el liderazgo de quienes reunían estos atributos. Las mujeres —que tenían limitado manejo del español y bajos índices de escolaridad, que no participaban en asambleas, ni representaban a sus localidades— pocas posibilidades o interés tenían de incorporarse a las discusiones. Estas asimetrías, asumidas como naturales, se recreaban y tomaban formas propias en las organizaciones. Si el objetivo central era obtener tierras para "los más pobres", difícilmente podía haber reflexión sobre desigualdades no directamente derivadas de la falta de medios para producir. Así el movimiento agrario abría espacios para la participación de mujeres en su calidad de campesinas, pero no daba lugar para el cuestionamiento político de diferencias y desigualdades entre ellas y sus compañeros, así como no permitía tampoco el reconocimiento de otras asimetrías dentro de la agenda del proyecto organizativo. A pesar de todo, la experiencia misma de la marcha permitió a las participantes, y a muchos de sus compañeros que no conocían más allá de su cabecera municipal, intercambiar vivencias, compartir expectativas, temores y anhelos. Esto, que podría parecer una cuestión menor, implicó la ruptura de espacios y prácticas cotidianas y abonó el terreno para cambios culturales significativos. Pero además, comenzó a hacerse visible la participación de mujeres y a valorarse, con todo y sus contradicciones, los aportes que ellas ofrecían.

Segundo escenario: la defensa de la tierra

Si en la marcha de 1983 la imagen sobresaliente había sido la mujer consciente, en otros momentos la representación podía ser exactamente la contraria. En lugares como Simojovel los campesinos organizados tomaron tierras que durante muchos años habían pertenecido a propietarios privados. Desde el discurso campesino se trató de la recuperación de lo que era suyo; según los finqueros y autoridades, amparados por la legislación agraria nacional, era una invasión ilegal. La falta de soluciones negociadas para resolver el conflicto generó enfrentamientos álgidos

y la organización campesina de este municipio se centró entonces en la defensa de los predios. En este proceso, que duró cerca de diez años, la participación de las mujeres fue también significativa, pues ellas junto con los niños y los ancianos hicieron frente a guardias blancas y destacamentos de la policía que llegaban muchas veces encabezados por los propietarios para desalojar a los "invasores". La estrategia popular consistía en que los sectores considerados pasivos e indefensos detuvieran a los grupos armados bajo el supuesto de que no serían blanco de la represión directa. Los hombres, y particularmente los jóvenes, se escondían en el monte; a ellos había que proteger, pues conducían el movimiento. Esta forma de autodefensa —que podemos encontrar también en otros lugares y momentos— tenía sustento en una imagen muy extendida sobre "la naturaleza" no violenta de las mujeres y su incapacidad de liderazgo. Estas nociones eran compartidas por autoridades y grupos de poder local,[2] de modo que a veces la imagen era efectiva y los agresores se retiraban. Otras veces, y a pesar de la desigualdad que había entre los grupos de autodefensa y los destacamentos que llegaban a desalojar —en la cantidad y el tipo de armas, así como en la destreza para su manejo—, los saldos rojos no sólo eran para uno de los bandos. Los enfrentamientos evidenciaban que las mujeres no eran pasivas, débiles o incapaces; con piedras, palos, insultos y rezos en varias ocasiones lograron repeler a los policías, pistoleros y finqueros. Hubo también en estas confrontaciones, y no podemos desestimarlo, desalojos, violaciones, golpes, encarcelamientos y asesinatos.

La imagen de la mujer no violenta y débil se contraponía a su participación en las estrategias de autodefensa. Pero además el reverso de la moneda representaba el poder local. Los finqueros en la región de Simojovel y Huitiupán se habían mantenido como sector dominante hasta finales de la década de 1970 (Toledo, 1996). En las tomas y en la defensa de las tierras, los enfrentamientos físicos con los propietarios y grupos armados tenían una carga simbólica importante, e implicaron la ruptura de lealtades que habían subsistido en medio de sentimientos con-

[2] Muestra de la aceptación de estas ideas en los grupos dominantes es que las órdenes de aprehensión fueron giradas contra hombres aunque en las tomas de tierras participara toda la población.

tradictorios de odio, admiración, cariño, respeto, desengaño, amor.[3] Pero sobre todo significó hacerse de un poder que les daba la fuerza para encarar al finquero, a pesar de su género, de su clase, de ser indígenas. Su actitud, el porte de su cuerpo y sus palabras era todo un lenguaje contra hegemónico. Para los propietarios este lenguaje era una afrenta que se sumaba al agravio de la pérdida de sus tierras. Los que hasta hacía muy poco habían sido sumisos y leales, se volvían en su contra. La reacción de los finqueros era entonces sumamente violenta. Una violencia similar envuelve con frecuencia las relaciones entre los géneros en otros contextos, igual que se presenta en otras relaciones enmarcadas por el poder. La representación de una "naturaleza" no violenta se une muchas veces a la subordinación y funciona para quienes detentan el poder como justificación para ejercer el castigo.

La imagen de la mujer consciente y combativa que destacó la marcha de 1983 y la imagen de la mujer pacífica y vulnerable prevaleciente en la defensa de tierras, coexistían aun siendo opuestas. En realidad cada una de estas representaciones contenía elementos de la otra. Así se celebraba la conciencia de las mujeres en marcha precisamente por considerarse excepcional entre las más pobres y marginadas; por otro lado, se encargaba la defensa de la tierra y la organización a las más débiles, a las que se suponía estaban desprovistas de elementos para participar a la par de los hombres en las organizaciones. Los estereotipos que entraban en juego en las acciones políticas campesinas reflejaban de forma fragmentada a las mujeres y sus experiencias los contradecían; sin embargo, reproducían un sentido común muy arraigado que sigue en muchos sentidos vigente.

Igual que en la marcha de 1983 y que en las acciones de defensa de las tierras en Simojovel, muchas otras mujeres participaron activamente en las movilizaciones de las organizaciones campesinas cuando se les

[3] En la zona noroccidental de Chiapas el sistema de fincas reprodujo relaciones de tipo servil que subordinaban a los trabajadores a sus patrones. Las mujeres acasilladas incluso mantenían relaciones sexuales con los propietarios, de manera forzada o con un consentimiento forjado dentro de este marco de poder (Olivera, 1979). Algunos de los peones, capataces y vaqueros eran hijos del patrón. Estos vínculos y los de compadrazgo, generaron relaciones y sentimientos ambiguos que no se cancelaron completamente ni aun en los momentos más violentos de este conflicto.

requería; tomaron tierras, se integraron a marchas y plantones, enfrentaron fuerzas represivas y apoyaron en general las rutas de acción que sus organizaciones diseñaban. El juego lleno de tensiones y contradicciones entre las imágenes y las experiencias comenzó a hacer cada vez más visible la participación de las mujeres y sus limitaciones. Y fueron estas fracturas las que permitieron emprender nuevas formas organizativas que retomaban parcialmente y reformulaban, también de manera parcial, las representaciones dominantes sobre las mujeres indígenas.

Tercer escenario: haciendo conciencia

La dinámica del movimiento campesino chiapaneco se había engarzado con discursos y nociones provenientes de muchas fuentes y de muchos lugares. Los partidos políticos, la prensa, las iglesias, las instituciones llevaban y traían ideas diversas que entraban en diálogo con las percepciones y experiencias locales. Las organizaciones campesinas en Chiapas no se habían construido a partir de condiciones puramente locales, ni se encontraban aisladas del contexto político nacional. El reconocimiento de ello —que en el análisis de la política de otros sectores no requiere mayor explicación— frecuentemente conduce a pensar que las luchas campesinas, o al menos que algunas de las formas concretas que tomaron, fueron producto de la manipulación.

Si la explicación fácil de las luchas agrarias suele recorrer este camino, argumentos similares se refuerzan para desestimar la legitimidad de la organización de las mujeres indígenas y campesinas. La influencia sobre el ambiente político nacional que empezaron a ejercer las organizaciones de mujeres y grupos feministas del Distrito Federal y del extranjero ciertamente estimularon en Chiapas las reuniones. Y ciertamente fueron las asesoras de las organizaciones y militantes de los partidos, las agentes de pastoral y las profesionistas de diversas instituciones quienes se dieron a la tarea de promover encuentros de indígenas y de campesinas. No obstante, deducir que las mujeres se dejaron arrastrar por la energía externa o descartar la existencia de su acción organizada, argumentando que las asesoras escuchan solamente su propia voz, no permite explorar las especificidades de las organizaciones locales, sus lógicas y contradic-

ciones y sus aportes al juego político. Es nuestra intención, entonces, romper con la visión que atribuye solamente a "fuerzas externas" la capacidad creativa y la de generar cambios, mientras se hace de los sectores populares receptores pasivos de ideas ajenas. No por ello renunciamos a una revisión crítica del proceso, ni negamos la interinfluencia mutua.

Las primeras reuniones se organizaron con el doble objeto de reconocer y valorar la participación política de las mujeres y el de proporcionarles información y elementos de análisis para ampliar su actuación dentro de las organizaciones. La intención de reconocer el valor de su participación no canceló las nociones que veían a las campesinas encerradas en los límites de pequeñas localidades y obstruidas por el atraso y la ignorancia. Persistió también la convicción de que la etnicidad agravaba su condición campesina: tradiciones ancestrales y lealtades locales les dificultaban sumarse concientemente a las luchas que emprendía su organización. De hecho en un inicio se buscaba explícitamente ayudar a las mujeres campesinas a analizar su realidad: que conocieran de las clases sociales, del despojo de tierras, de la explotación mediante el trabajo; que reflexionaran sobre las maneras en que los poderosos ocultaban sus intereses y de los mecanismos diversos de represión y sus consecuencias. Este análisis, se pensaba, llevaría a una participación política más "consciente" que contribuiría a que los campesinos tuvieran éxito en sus luchas.

En contraposición a la imagen de la campesina se forjaba tácitamente el modelo de la asesora como mujer conocedora y consciente, cuestiones que le otorgaban la capacidad de dirigir la concientización.[4] Sin embargo, la tarea misma se sostenía también sobre la naturalización de la esencia femenina de las asesoras. Era natural que quienes se ocuparan del trabajo político con las indígenas y campesinas fueran también mujeres; la noción común era que de la biología, del "sexo", se derivaban "los problemas de la mujer". Entre personas del mismo sexo podría haber mayor confianza y más comunicación. Varios años después, cuando los

[4] Ahora la lectura de Chandra Mojanty (1991) nos permite percatarnos del peligro que conlleva el perder de vista las relaciones de poder en que está inmerso el discurso feminista [o sus antecedentes, podríamos nosotras añadir]. A partir de la crítica de esta autora podemos entender las implicaciones de concebir que las mujeres indígenas y campesinas debían cambiar con nuestra ayuda para poder transformar la realidad.

talleres y cursos aislados desembocaron en distintas organizaciones, la tensión entre unidad y diferencia continuó marcando las dinámicas colectivas, simultáneamente permitiendo alianzas enriquecedoras y dificultando el desarrollo de algunos procesos.

Pero más que una naturaleza compartida, fue la dinámica de los primeros encuentros la que permitió el intercambio de experiencias y opiniones y creó puentes de entendimiento y negociaciones. Los talleres y cursos comenzaron a recorrer rutas no previstas por las asesoras y lentamente se adentraron en la exploración de las experiencias cotidianas de las indígenas con la diferencia y la desigualdad. Al contrario de la agenda política de las organizaciones campesinas mixtas, en los pequeños grupos de mujeres los problemas cotidianos se abordaron como centrales: las limitaciones que la responsabilidad exclusiva sobre las tareas domésticas y la crianza de los hijos imponían sobre la participación de las mujeres; el control de padres, abuelos, hermanos; la desvalorización de su trabajo y de sus capacidades; la falta de atención a sus necesidades, la enfermedad, el cuerpo; las maneras en que se socializaba diferencialmente a niños y niñas y la participación activa de las mujeres en la reproducción de una ideología que se revertía en su contra; la falta de seguridad, los miedos. Estos problemas se construyeron como asuntos políticos fundamentales y a partir de ellos surgiría una nueva versión de "conciencia", que reformulaba parcialmente las representaciones políticas de las mujeres surgidas en relación con las luchas por la tierra.

Los inicios de la organización de mujeres fueron difíciles y vacilantes, hubo que enfrentar dudas e inercias ya establecidas. Defender estos espacios frente a quienes consideraban que los intereses de las mujeres podrían dividir el movimiento, no fue fácil. Algunos varones, líderes de las organizaciones, por ejemplo, presentes en las reuniones, traducían, vigilaban la orientación de las intervenciones, corregían. En las primeras reuniones se requería, no obstante, del apoyo de traductores entre las asesoras y las indígenas que en general no hablaban español. Las pocas mujeres bilingües no tenían este tipo de experiencia. Pronto surgirían traductoras, facilitadoras y coordinadoras. Pero especialmente fatigoso fue abrir caminos entre la percepción generalizada de que la desigualdad entre hombres y mujeres era asunto secundario. Dirigentes y militantes,

hombres y mujeres, oscilaron entre los chismes, burlas, críticas, sospechas y el simple "olvido". Algunas mujeres comenzaron a reunirse enfrentando, a veces, la oposición rotunda de algunos familiares y normalmente la falta de apoyo ante las necesidades de las participantes en particular y ante los requerimientos colectivos de las incipientes organizaciones. Aunque en ocasiones también se diera lo contrario: mujeres obligadas a asistir a reuniones donde serían "concientizadas" aun en contra de su voluntad. Las primeras reuniones desembocaron, no obstante, en pequeños grupos a nivel local y microregional, incluso, comenzaron algunos encuentros estatales, regionales y nacionales.

Una de las primeras experiencias de este tipo fue el llamado "Primer Encuentro de Mujeres Indígenas Campesinas de Chiapas" y se llevó a cabo en 1986. Fue el resultado de la conjunción entre la militancia y el interés de la investigación académica, y en él participamos directamente las autoras de este artículo junto con otras académicas y activistas.[5] En otro lugar nos preocupamos por explorar las bases que permitían en aquel entonces la vinculación entre investigación y movimiento campesino.[6] En este momento nos interesa discutir más bien el funcionamiento concreto de las representaciones sobre las mujeres del campo en este escenario particular. Baste para entrar en materia una pequeña introducción.

Igual que quienes trabajaban con grupos populares desde la militancia, algunos académicos recurrían a la investigación participativa y a la investigación-acción para involucrar a la población no especialista en la sistematización de sus experiencias y en la generación de conocimiento, haciéndola sujeto de su propio estudio. Se apoyaban en las perspectivas de cultura popular para explicar por qué la respuesta de los subalternos frente a su situación no era normalmente la acción transformadora.[7] Pretendían, entonces, que el proceso de reflexión contribuyera a liberar a las mujeres indígenas y campesinas de una "falsa

[5] Participaron además María Fernanda Paz, entonces investigadora del Centro de Estudios Indígenas de la UNACH; Walda Barrios, fundadora del Taller Antzetik de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH; María Eugenia Santana, de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), cercana también a la pastoral cristiana.

[6] Garza y Toledo, en prensa.

[7] Cfr. García Canclini, 1982.

conciencia" que les impedía ver las condiciones de explotación y opresión en las que vivían. La reflexión les ayudaría a desarrollar sus potencialidades y a transformar su realidad. La investigación participativa y sus variantes proporcionaban herramientas muy adecuadas para el "intelectual comprometido", términos fundados en la categoría gramsciana de "intelectual orgánico". La convicción de que el trabajo académico debía dirigirse a la transformación de la realidad estaba en ese tiempo muy extendida y hasta cierto punto legitimada.[8]

En el taller que nos ocupa teníamos la intención de abrir la investigación para convertirla en un proceso de reflexión colectiva, combinando técnicas de educación popular con aquellas de la investigación tradicional. Así lo indicamos en el informe con el que concluimos este trabajo:

> Concebimos la investigación como un momento necesario para transformar la realidad y esto sólo es posible con la participación consciente de quienes cotidianamente la construyen (Informe, 1986, Ms.)

Así, después de discutir en un seminario lo que considerábamos los orígenes y causas de "la condición de la mujer indígena", nos reunimos durante una semana con veinte campesinas indígenas procedentes de los lugares donde desarrollábamos nuestros proyectos de investigación. De Simojovel y Margaritas —lugares donde rancheros y finqueros habían dominado la zona y eran centro de movimientos campesinos muy activos (*Cfr.* Toledo, 1996)— llegaban mujeres formadas entre enfrentamientos y tomas de tierra. Las mujeres de Huixtán, organizadas también y cercanas a lo que poco después sería el PRD, eran procedentes de un ejido formado durante la época cardenista; mientras que las de Chenalhó eran parteras de la Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas (OMIECH), recién independizada de las instituciones oficiales. De la selva de Las Margaritas llegaron colonas de ejidos formados en los setenta y

[8] Entre los principios del Centro de Estudios Indígenas de la UNACH, por ejemplo, se encuentra como uno de sus objetivos centrales "dar prioridad a los estudios de carácter participativo –haciendo así a la comunidad relatora y crítica de su trayectoria histórica y situación actual- y revertir al grupo la información que de él emanó, en el idioma materno y en un lenguaje accesible." (*Anuario* Vol. I, 1986: 7).

principios de los ochenta por migrantes tzotziles y tzeltales procedentes de Los Altos. Asistieron también pastoras de San Juan Chamula y finalmente de la colonia La Hormiga, formada por expulsados y migrantes de municipios aledaños a San Cristóbal, dos mujeres con una rica experiencia como promotoras en proyectos de salud. Las dos últimas, además, fungían como traductoras y facilitadoras en las dinámicas colectivas de las sesiones. Una de ellas, Juana María Ruiz, era desde entonces auxiliar de investigación bilingüe en el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. El grupo era muy heterogéneo, pues entre las participantes había católicas, evangélicas y tradicionalistas; tenían edades distintas; contaban con diferentes experiencias de trabajo y con perspectivas políticas también diferenciadas.

El movimiento agrario había forjado su unidad en torno a la tierra y la lucha de clases; en este nuevo escenario se exploraban los hilos que podían vincular las vidas de las mujeres y proporcionar un basamento común para su acción organizada. A la clase social, añadíamos la "etnia" y el "sexo"[9] para representar las especificidades de estas mujeres. Aún poco desarrollada, esta imagen tomó forma y se fortaleció vinculándose a la idea de los derechos en encuentros, talleres, foros y en las dinámicas de las organizaciones de mujeres.

A diferencia de algunas corrientes del feminismo que consideraban que las condiciones de las mujeres provenían de un patriarcado universal, nosotras partíamos de la estructura de clases para enmarcar las problemáticas de las mujeres. Lo mismo se hacía desde el activismo político y religioso. Coincidíamos, por ejemplo, con el grupo de promoción popular Mujeres para el Diálogo, así lo muestran los objetivos para su Primer Encuentro Nacional de Mujeres de Sectores Populares:

> [...] lograr una mayor organización y nivel de conciencia de las mujeres campesinas, indígenas, obreras y de colonias populares. Concretamente tratábamos de situar la lucha de liberación de la mujer en el contexto global de la lucha popular a partir de las experiencias de las mismas mujeres (Folleto Ms, 1980).

[9] Incluíamos la etnia y el sexo como realidades empíricas más que como categorías de análisis.

Objetivos similares se perseguían en la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) durante su reunión de 1986 (Folleto, Ms) y en los encuentros de las Mujeres Católicas del Sureste que comenzaron a organizarse también a partir de ese año (Folleto Ms, 1986 y ss.).

Dedicamos entonces algunas sesiones al intercambio de experiencias derivadas, desde nuestra perspectiva, de su ubicación en la estructura de clases. Para la reflexión recogíamos una amplia experiencia práctica y académica, pero al hacerlo reproducíamos también imágenes recreadas desde la Iglesia católica, las organizaciones sociales, los partidos políticos, las instituciones oficiales y los primeros organismos no gubernamentales. Presentábamos a una sociedad fragmentada de manera bipolar: indios-mestizos y peones-finqueros; sus atribuciones eran igualmente estáticas y esencialistas: explotados-oprimidos y explotadores-opresores; potencialmente revolucionarios los primeros y de naturaleza reaccionaria los segundos.

Pero otros dos ejes, pensábamos, debían guiar la reflexión: el sexo y la etnia. Mucho menos desarrollados teóricamente, incluíamos la cultura y el cuerpo a manera de elementos añadidos a sujetos definidos fundamentalmente por el lugar que ocupan en la estructura de producción. Concebíamos la opresión hacia las mujeres, o cuando menos sus consecuencias más aciagas, como una agravante de la condición de clase.[10] Sin embargo, mucho más que la confirmación de la pobreza y la explotación surgió de la reunión. Además de temas como el trabajo en beneficio de los propietarios, del precio bajo de sus productos, de la mala calidad de la tierra, del precio de los fertilizantes, discutimos el trabajo doméstico con la intención de revalorarlo.

La discusión sobre el cuerpo y la reproducción fue tal vez la más enriquecedora del encuentro y la que más movió algunas de nuestras ideas estereotipadas sobre las campesinas indígenas. Dos asuntos son particularmente notorios. Uno fue la discusión entre dos mujeres tzotziles, Anselma procedente de Simojovel y María de la zona alta de Huixtán.

[10] Considerábamos que la opresión hacia las mujeres se originaba en el control que sobre su capacidad reproductiva ejercían los varones. En el seno de un sistema que había arrancado con el despojo y se había organizado en torno a la explotación de las mayorías en beneficio de unos cuantos, la opresión era útil a los grupos dominantes y a los gobiernos que los representaban pues permitía maximizar ganancias y controlar mejor la disidencia.

Ambas participaban en movimientos políticos, pero sus visiones eran radicalmente diferentes en relación con la participación política de las mujeres y la reproducción. María, involucrada en una cooperativa de consumo, consideraba que tener demasiados hijos limitaba la acción política de las mujeres, las desgastaba física y emocionalmente y las sujetaba a muchas formas de violencia doméstica. Anselma rebatía desde su posición como líder del movimiento agrario y agente pastoral católica. Sostenía que una de las principales contribuciones políticas de las mujeres era la concepción y crianza de hijos que se convertirían en luchadores sociales. "El gobierno está interesado en acabar con los campesinos", nos decía, "por eso quiere que las mujeres ya no tengan hijos". Anselma, sin embargo, había dejado a su marido. Era la única salida que había encontrado para poder tener una participación política activa.

La relevancia política de este asunto iría en aumento hasta convertirse en los años que siguieron en un complejo nudo de intereses en pugna, lleno de contradicciones, ambigüedades y lugares obscuros. Nosotras en el papel de dirigir y estimular la discusión, ante lo espinoso del tema, optamos por evadirlo. El temor —y muchas voces nos lo advertían— de poner en riesgo la incipiente unión entre mujeres, nos llevó a intervenir para frenar la discusión, tácitamente apoyando la visión de Anselma. Nos basamos en la convicción de que las indígenas eran simplemente conservadoras en su concepción de la reproducción y del cuerpo. Las instituciones de salud, los programas de planificación familiar en el campo y especialmente la Iglesia, así nos lo informaban.

Durante el mismo taller surgieron cosas que cuestionaron, sin embargo, esta noción. Discutíamos la imagen que las mujeres tenían de sí mismas y habíamos preparado dos dinámicas alternas para ello, una previendo que se definieran a partir de su trabajo; otra si se inclinaban por el cuerpo. Cuando las participantes dijeron que las mujeres dan familia y que eran diferentes de los hombres por su cuerpo, trabajamos a partir de una silueta humana con la intención de que sobre ella se dibujara lo que para ellas era significativo. Las mujeres consideraron que la pura silueta "es como un animal, le falta mucho [para ser mujer]". Dibujaron ojos, cejas, pestañas, boca, dientes, dedos y uñas de manos y pies, además de los senos, órganos reproductivos y zona púbica y dijeron que se requería:

> Cabeza para pensar; ojos para mirar; orejas para oír; boca para hablar; manos para tortear; cabello para que una mujer se vea bonita; pies para caminar y para ir a trabajar; *chak´* [término genérico para la zona púbica] para vivir, para hacer pipí y popó. Sirve para el hombre para que podamos embarazarnos y tener hijos [...]
> Se necesita ropa para taparnos y vernos bonitas; aretes y collares para adornar; chal para cargar su niño; zapatos para no pisar espinas o vidrios, para que no entren microbios (Informe, Ms. 1986).

Incluso, decidieron las indígenas, para ser mujer debía ser bautizada y así se hizo. De acuerdo con las indígenas, entonces, ellas eran mucho más que capacidad reproductiva. Pero nosotras todavía requeríamos mucho más tiempo y trabajo antes de que comenzáramos a considerarlo como una posibilidad seria. Por lo pronto la idea de que las mujeres estábamos ineludiblemente vinculadas a la biología siguió marcando nuestro imaginario.[11]

En el marco de esta discusión las indígenas nos sorprendieron. Supusieron que otra silueta, pensada para seguir con el tema de la reproducción, representaba el cuerpo masculino. Durante la preparación del taller habíamos considerado la posibilidad de trabajar el tema, pero lo habíamos descartado, seguras de que las indígenas —por su conservadurismo— no sólo lo rechazarían, sino que se sentirían agredidas. Nada de eso sucedía y la idea de que las mujeres indígenas y campesinas son necesariamente conservadoras con relación a la reproducción, ponía en evidencia nuestros prejuicios y la fragilidad de los estereotipos. Aprovechamos la oportunidad para seguir la misma dinámica que usamos en relación con el cuerpo femenino. Dijeron de los hombres:

> Tienen cabeza para pensar cómo buscar el dinero para comer; ojos para mirar; nariz; boca y dientes para hablar y comer; sombrero para taparse del sol y no quemarse; orejas para oír; manos y pies con sus dedos y uñas para trabajar, para caminar, para ir a buscar trabajo; reloj para mirar a qué hora entran a trabajar y a qué hora salen; un poco de

[11] Después Silvia Yanagisako y Jane Collier (1994), con su fuerte cuestionamiento a la tendencia del feminismo a considerar que el género se construye en todas las culturas y todos los tiempos sobre la base de la reproducción, nos obligarían a repensar cómo se construyen las diferencias entre hombres y mujeres en diferentes culturas, tiempos y coyunturas.

> pelo en el cuerpo y en la cara; chichis de adorno, como muestra; ombligo, es la tripa grande, sirve para cagar, ahí tenemos la *alteración*; pene para acompañar a su mujer, para tener niños (Informe, Ms. 1986).

Y el hombre también requirió de ropa y del bautizo. La figura masculina era diferente en su cuerpo para poder "acompañar a su mujer"; pero particularmente se resaltaba su disposición para el trabajo. Sus brazos, manos, piernas y pies aparecen como instrumentos, dedicados a cultivar tierras propias y ajenas, o a otro tipo de labores asalariadas. Habíamos dedicado algún tiempo en el taller para hablar del trabajo diferenciado según la clase social, y entre hombres y mujeres, pero más que cualquier discusión, era la figura masculina la que concentraba las ideas principales sobre ello, y en los conceptos de trabajo se simbolizaba muchas de las diferencias entre los géneros. Ya Mercedes Olivera, en un artículo precursor (1979), había comenzado a discutir las relaciones de desigualdad que se establecían entre hombres y mujeres acasillados de Simojovel. Versaba no sólo sobre la explotación, sino sobre la opresión que subordinaba a las mujeres indígenas a los varones de su propio grupo y más violentamente aún al propietario de las tierras. En el taller confirmábamos que las mujeres no entendían sus actividades domésticas como trabajo y que concebían sus labores agrícolas como ayuda. Para ellas el cabello, el vestido y los adornos refrendaban su imagen femenina. Usaban ropa, aretes, collares y listones para "verse bonitas" y "chal para cargar al niño". En cambio los salarios correspondían a los varones, aun si ellas participaban en los trabajos asalariados. Eran los hombres quienes necesitaban reloj y sombrero, ellos eran responsables de "pensar cómo buscar el dinero para comer".

Desestructurar algunos de los conceptos fuertemente arraigados en culturas subordinadas era la motivación central del taller. Detrás figuraba una mujer atrapada por las lealtades que la ideología dominante reservaba a las de su clase, su "sexo" y su cultura. Paradójicamente estas mismas mujeres eran el centro de atención por poseer "el potencial revolucionario" capaz de transformar en muchos sentidos a nuestro país. Las académicas y militantes-asesoras, desprovistas de este potencial, pero poseedoras del conocimiento, recogíamos, sistematizábamos y seleccio-

nábamos las imágenes que creíamos mejor representaban la dominación, la desigualdad y la lucha de las campesinas como mujeres y como indígenas.

Considerábamos, siguiendo a García Canclini (*Op. cit.*) y a otros autores de su misma línea, que las indígenas vivían y elaboraban la desigualdad a la que estaban sujetas sin cuestionar normalmente las bases de las asimetrías. Nuestro interés por concientizar nos acercaba más que nuestro autor a la equivalencia entre cultura y falsa conciencia. Así el espacio para valorar la diferencia cultural era estrecho. El taller, sin embargo, se organizó tomando en cuenta especificidades que en la práctica percibíamos. Quisimos dar espacio a los intereses de las indígenas y buscamos dinámicas que tomaran en cuenta los diferentes ritmos de trabajo; intentamos respetar los gustos alimenticios y buscamos formas de diversión que las incluyeran. Muy lejos estábamos de celebrar la diferencia cultural o de discutir sobre su legitimidad. Esta discusión y la nueva imagen, construida sobre el poder que da la diferencia, adquirirían centralidad política hasta fines de siglo XX, en el escenario político que el EZLN creó al enarbolar el reconocimiento de la diferencia cultural como una de sus demandas fundamentales.

En el contexto del movimiento campesino se recogieron y recrearon imágenes para representar a las mujeres. Estos estereotipos, aun cuando reflejaban muy parcialmente a las campesinas, hacían referencia a las relaciones sociales complejas donde se producían y en las cuales operaban. Utilizadas como recursos de negociación, en ciertas coyunturas fueron políticamente muy redituables. Los distintos escenarios que aquí hemos presentado muestran que estas imágenes son polifacéticas y contradictorias. Aunque hayan tenido una gran eficacia en el movimiento agrario, al mismo tiempo refrendaban relaciones de subordinación entre géneros, clases y culturas: dirigentes y bases de la misma organización, campesinas y grupos de poder y entre asesoras e indígenas.

El análisis de las tensiones presentes en el juego de imágenes ayuda a reconocer que el camino que recorren los movimientos sociales y específicamente el de mujeres no es unilineal y progresivo. Las organizaciones campesinas y los pequeños grupos de mujeres reproducían las relaciones de desigualdad que atravesaban distintos ámbitos de la socie-

dad y creaban formas propias de subordinación. A pesar de ello se fueron generando espacios que permitieron la participación política y la organización de las mujeres, así como la construcción de nuevas representaciones.

Bibliografía

García Canclini, Néstor
1982 *Las culturas populares en el capitalismo*. Editorial Nueva Imagen. México.

Garza Caligaris, Anna María
2000 "El movimiento de mujeres en Chiapas. Haciendo historia" en *Anuario de Estudios Indígenas*, VIII. Instituto de Estudios Indígenas, UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Garza Caligaris, Anna María y Sonia Toledo
"Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta" en Maya Lorena Pérez (editora) en *Tejiendo Historias. Chiapas en la mirada de las mujeres*. INAH (en prensa).

Hernández, Rosalva Aída
2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS, México.

La Jornada
1984 "Chiapas 84: La guerra de acá" en *Perfil de La Jornada*, 20 de octubre (15-18).

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)

Olivera, Mercedes
1979 "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas" en *Cuadernos Agrarios*, 9. México.

Palacios, Guillermo
1999 "Lectura, identidad campesina y nación: el proyecto sociocultural de El Maestro Rural en inicios de los años treinta" en: Zárate Hernández, José Eduardo (Editor), *Bajo el signo del estado*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México. pp. 35-53

Ruz, Mario
1986 "Introducción" en *Anuario I*, Centro de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Toledo Tello, Sonia
1996 *Historia del movimiento indígena en Simojovel: 1975-1985*. Instituto de Estudios Indígenas, UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Toledo Tello, Sonia
1986 "El papel de la cultura en el proceso de subordinación de las mujeres indígenas de Chiapas" en *Anuario I* del Centro de Estudios Indígenas, UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Villoro, Luis
(1950) 1984. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de la Casa Chata Núm. 9, CIESAS, México.

Yanagisako, Sylvia y Jane Collier.
1994 "Gender and kinship reconsidered: toward a unified analysis" en Robert Borofsky (Ed), *Assessing cultural anthropology*. Hawaii Pacific University (190-203).

Folletos y Memorias

Cuaderno Campesino, núm. 4: La mujer campesina (s/d) ms.

Mujeres para el Diálogo. 1986.

Mujeres de México y el proceso popular. Primer Encuentro Nacional de Mujeres de Sectores Populares. México. Ms

Coordinadora Nacional Plan de Ayala. 1986. La mujer campesina. Conclusiones de la mesa de mujeres del II Congreso Nacional de la CNPA. Ms.

Coordinadora Católica del Sureste. 1986. Memorias de los "Encuentros de mujeres campesinas del sur". Ms.

Colectivo. 1986. Memorias del "Primer Encuentro de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chiapas". Ms.

LAS MUJERES Y EL LEVANTAMIENTO DEL EJERCITO ZAPATISTA DE CHIAPAS

Karen Kampwirth

En al madrugada del primero de enero de 1994, un año nuevo y una nueva era política nacieron en el sur de México. En las primeras horas de año nuevo, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) tomó siete ciudades en uno de los rincones más pobres y más reprimidos de México: el estado de Chiapas. La ciudad más importante tomada por los rebeldes fue San Cristóbal de Las Casas, la capital del indígena; un pueblo de la etapa colonial todavía caracterizado por políticas coloniales.

Fue una mujer, la mayor Ana María, quien dirigió la toma de San Cristóbal junto con otras mujeres, con la esperanza de que esta vez las políticas no fueran exclusivamente por y para los hombres. El subcomandante Marcos, portavoz de los rebeldes, describió la toma:

> Sólo los hombres y mujeres indígenas que comanda, son testigos del momento en que la Mayor, mujer indígena tzotzil y rebelde, recoge la bandera nacional y la entrega a los jefes de la rebelión, los llamados Comité Clandestino Revolucionario Indígena; por radio, la Mayor comunica "Recuperamos la Bandera. 10-23 en espera". Las 02000, hora suroriental del 1 de enero de 1994.... Diez años esperó ella para decir esas siete palabras. Llegó a las montañas de la Selva Lacandona en diciembre de 1994, con menos de veinte años de edad y toda la historia de humillaciones a los indígenas en el cuerpo. En diciembre de 1984, esta mujer morena dice "¡Ya basta! Pero lo dice tan quedo que sólo ella se escucha. En enero de 1994, esta mujer y varias decenas de miles de indígenas ya no dicen sino gritan "¡Ya basta!, lo dicen tan fuerte que todo el mundo los oye" (Marcos, 1996[b]).

La rebelión zapatista fue muchas cosas. Concentrándose en su contenido político y cultural, algunos han llamado al movimiento zapatista una "rebelión indígena" (Soriano, 1994: 17; Morquecho, 1994: 148; Lloyd y Pérez, 1995: 7), una "intimada americana" (Jaimes Guerrero, 1995: 189), y un movimiento por una "democracia constitucional y una reforma social" (Castañeda, 1985: 85; Fox, 1994: 17). Alternativamente, con relación a lo económico, ha guiado a otros a llamar al movimiento una "rebelión campesina" (Collier, 1994: 7), y una "rebelión en contra de una nueva estrategia global de acumulación" (Harvey, 1994: 35).

Todas estas conceptualizaciones muestran algunos aspectos de la rebelión zapatista. Durante el transcurso de cerca de diez años de organización en la Selva Lacandona, los zapatistas movilizaron una amplia coalición detrás de su grueso cuerpo de pensamiento político. Conceptualizaciones que describen algunos elementos del movimiento. Entonces, mi meta aquí no es problematizar estas caracterizaciones, sino agregar la mía: la rebelión zapatista es también una rebelión de mujeres. Ellas que están integradas a las fuerzas zapatistas, constituyen cerca de un tercio de los combatientes y la mitad de la base de apoyo del EZLN (Marcos, 1995; Olivera, 1996: 49; Ross, 1995: 288; Stephen, 1994: 2).

En este ensayo, consideraré las razones de los altos niveles de participación femenina en la rebelión zapatista, haciendo ocasionales referencias comparativas a los casos de Nicaragua y El Salvador. Países que también han experimentado levantamientos guerrilleros significativos en las décadas recientes, han tenido porcentajes similares de mujeres combatientes. Entonces, a la luz de la historia reciente en la vecina América Central, el hecho de que un tercio de los combatientes zapatistas sean mujeres podría parecer no tan sorprendente; el porcentaje de mujeres combatientes era casi el mismo en los tres casos. Pero deberíamos estar sorprendidos por el número de mujeres zapatistas, porque si hay algo que caracterice a estos grupos indígenas, de donde vienen la mayoría de los zapatistas, es que las mujeres dentro de esos grupos normalmente viven vidas extremadamente restrictivas (ver Eber, 1995; Falquet, 1995; Olivera, 1996, 1994; Rovira, 1997, 1995).

Hay muchos indicadores de que las mujeres ocupan una posición de segunda dentro de sus comunidades. Como ejemplo, muchas veces ellas

deben esperar hasta que el hombre termine de comer para que ellas empiecen a hacerlo, y como las condiciones de escasez que prevalecen en estas comunidades son altos, el resultado final es que las mujeres comen mucho menos que los hombres. Cuando las invitan a las juntas, y a veces ni lo hacen, las mujeres se sientan separadas de los hombres. En julio de 1994, asistí a una junta en el pueblo de Morelia, un pueblo indígena en el centro del territorio zapatista, en donde los líderes (hombres) de la comunidad se equivocaron al pensar que como visitantes queríamos encontrarnos con la comunidad, significando que sólo estábamos interesados en hablar con los hombres. Cuando la confusión fue aclarada, las mujeres fueron invitadas (con el altavoz del pueblo) y llegaron cientos de ellas, con sus niños pequeños.

Probablemente el mecanismo más importante por el cual las mujeres indígenas son controladas, es criándolas monolingües (en un idioma indígena) y que al mismo tiempo sus hermanos tengan acceso a la escuela para aprender a leer y escribir en español. Las limitaciones en educación formal de las mujeres indígenas, en comparación con los hombres, significa pocas oportunidades de sostenerse por ellas mismas en una sociedad en donde el español es el lenguaje del dinero. Algunas mujeres indígenas terminan yendo a la escuela por lo menos unos años, pero generalmente son aquellas quienes, por cualquier razón, son particularmente rebeldes desde edad temprana. La historia de Juan, una indígena tzotzil quien fue la segunda de seis hijos pero la primera mujer, es terriblemente común. Ella me dijo que su niñez fue

> Muy difícil, casi no tuve infancia, casi no teníamos dinero. No querían que yo estudiara porque tenía que ayudar mi madre en la casa porque era la mayorcita de las mujeres. Y mi papá me dijo que no, porque tú eres mujer. Cuando era chiquita lo aceptaba pero después mi ilusión era llegar a ser estrella porque vi la televisión en la casa de una tía. Pregunté, para ser estrella, ¿qué se debe hacer? Me dijo, estudia.

Entonces Juana le pidió a su padre que reconsiderara la regla de que las mujeres no estudian, y él cedió, pero impuso estrictas condiciones:

> "Vas a la escuela pero vas a tener que cargar leña, agua, y si no, vas a la escuela sin comer como castigo". Iba por leña a las 5:00 de la mañana... Muchas veces apenas llegaba y desayuné y llegué tarde a la escuela. [Por llegar tarde] me castigaba por hincarme en las rodillas o me picaba las manos en el pizarrón, bien fuerte. Terminé mi primaria a los 15 años con muchos sacrificios. A pesar de todo saqué muy buenas calificaciones (entrevista, 19 de julio de 1997).

Este tipo de historias, de rencillas familiares por las más mínimas oportunidades, fueron contadas una y otra vez por las activistas indígenas que entrevisté en Chiapas. Mientras que niños y niñas son ciertamente tratados de una manera desigual en Nicaragua y El Salvador, las mujeres que entrevisté en estos países no mencionaron historias que negaran las oportunidades de educación, al menos no al mismo grado. Pero aun para las mujeres de Centro América, quienes hablaban la lengua nacional con fluidez, y no se les negó el acceso a al escuela, unirse a las organizaciones guerrilleras significó confrontar barreras de género. Si las mujeres de Nicaragua y El Salvador tuvieron que dar pasos descomunalmente grandes para cruzar estas barreras y unirse a las guerrillas, entonces las mujeres de Chiapas tuvieron que dar zancadas gigantes para librar sus fronteras.

La significativa presencia de mujeres dentro de la coalición zapatista nos dice que las relaciones de género estaban en transición en años anteriores a la rebelión. Si ése no hubiera sido el caso, de aquellas mujeres indígenas que se volvieron combatientes, no hubieran estado dispuestas a la movilización hacia roles no-tradicionales. Desde el principio, la rebelión zapatista pudo haber sido llamada un levantamiento de mujeres.

Antes de la Rebelión

El estado de Chiapas, al sur de México, sitio de la rebelión zapatista, es muy pobre y muy rico. Un indicador de la extrema pobreza de la mayoría de los residentes de Chiapas, es la desnutrición. Casi el 67% de la población del estado ha sido identificada como desnutrida, y cerca de la mitad de esas personas (33% de la población del estado) están "severamente desnutridos". El índice de mortalidad en Chiapas es mucho más

bajo que el del país: en Chiapas, 22.3 personas de 100,000 mueren cada año como resultado de deficiencias nutricionales, mientras que en todo México, el promedio anual es de 10.5 de cada 100,000 que mueren por tales deficiencias (Hidalgo y Monroy, 1994: 23).

Estas cifras no representan completamente la pobreza de la población indígena de Chiapas, son un promedio de las terribles condiciones bajo las cuales viven la mayoría de los indígenas, comparándolo con las mejores condiciones que caracterizan la vida de la mayoría de los mestizos. No es de sorprender que los registros oficiales no distingan entre la gente indígena y los mestizos. Pero las distinciones regionales proveen más indicadores de las desigualdades. En el municipio de San Cristóbal, donde viven la mayoría de los mestizos de la parte Este del estado, 17.3% de las casas no tienen electricidad y 31.1% no tienen agua potable. En contraste, los tres municipios más importantes al Este de San Cristóbal (que ahora están en el centro de la rebelión), el acceso a los servicios básicos es mucho menos común. En Altamirano el 74.2% no tiene electricidad, y el 64.3% no tiene agua potable. En Las Margaritas, 67.1% no tiene electricidad mientras que el 76.9% no tiene agua potable. En Ocosingo las cifras son similares: 67.9% sin electricidad; 57.4% sin agua (Hidalgo y Monroy, 1994: 22).

Pero la pobreza de los residentes indígenas de Chiapas no se debe a al falta de recursos naturales. En algunos aspectos, Chiapas es uno de los estados más ricos de México. Aunque éste es relativamente chico, con solamente 3% de la población de México, es una importante fuente de materias primas. Chiapas provee el 54% del poder hidroeléctrico del país, 13% del gas, y el 4% del petróleo. En un país donde el maíz es el alimento primario, este estado tiene un importante papel, pues suministra a México el 13% de su maíz (Collier, 1994: 16).

La cuestión reproductiva provee otros parámetros de subordinación tradicional en las mujeres indígenas. Dentro de estas comunidades, los anticonceptivos son con frecuencia desconocidos. En un estudio, el 28% de mujeres tseltales y 52% de mujeres tzotziles no conocían ningún método anticonceptivo (Bellato citado por Barrios y Pons, 1995: 27). Y el uso de los anticonceptivos es aún menor (el mismo estudio encontró que 75.7% de mujeres tseltales y 88% de mujeres tsotsiles nunca los han

usado). El bajo uso de anticonceptivos y matrimonios a edad temprana para hombres y mujeres (Barrios y Pons, 1995: 27), significa que los índices de natalidad son altos. Sin embargo, esto tal vez esté cambiando: un doctor me dijo que casi el 60% de las mujeres indígena ahora usan anticonceptivos, aunque el uso de éstos todavía es bajo entre las de mayor edad (entrevista, febrero 1995).

Las presiones para el matrimonio temprano tienen un importante impacto en la vida de las mujeres, en formas que van más allá de los índices de natalidad, ya que a los jóvenes no se les conceden los privilegios de la edad adulta hasta que se casan. Ellos son orillados a agarrar y forzar a las mujeres para casarse. También los padres algunas veces resuelven problemas disciplinarios o económicos vendiendo a sus hijas, casándolas con alguien o dándolas como servidumbre (Garza Caligaris *et. al.*, 1994: 7, 32, 38). Pero el casamiento, aun con todas estas limitaciones, es a menudo la mejor opción de las mujeres. Si una mujer tuviera un hijo fuera del matrimonio, sería considerada igual que una viuda y sólo podría casarse con un viudo, generalmente un hombre más grande que ella, quien está interesado en casarse para que alguien le cocine, limpie y cuide a sus hijos (Olivera, 1994: 63).

El lenguaje es otro factor que aísla a las mujeres. Siete diferentes lenguas indígenas y el español se hablan dentro del estado de Chiapas, dificultando la organización entre comunidades para los hombres como para mujeres. Pero el hecho de organizarse para las mujeres es aún más difícil que para los hombres, ya que ellas tienen menos posibilidades de poder hablar español que los hombres. El alfabetismo es también un problema serio en Chiapas, un estado donde el 33.12% de la población es analfabeta, comparado con el promedio nacional de 12.44%. No es de extrañarse que haya más mujeres analfabetas que hombres: 37% de las mujeres no puede leer, comparando con el 22.4% de los hombres. En los municipios predominantemente indígenas de Altamirano, Las Margaritas y Ocosingo, el analfabetismo en mujeres adultas es aún más alto que el promedio: 64.11%, 59.5% y 60.5%, respectivamente (Hidalgo y Monroy, 1994:2).

Por mucho tiempo, probablemente cientos de años, la mayoría de las mujeres indígenas en Chiapas ha vivido bajo estas condiciones: fuer-

temente controladas por sus padres y esposos, a menudo desnutridas, y siempre en peligro de muerte por complicaciones menores de parto. Pero aun antes de que los zapatistas se levantaran oficialmente en enero de 1994, habían otros retos hacia estas condiciones. Así como México ha cambiado en la generación pasada, así ha cambiado el estado de Chiapas; estos cambios tuvieron un efecto significativo en las relaciones de género en las comunidades indígenas.

Relaciones de género en transición: cambios estructurales

Como ya he sugerido, una de las raíces de la rebelión zapatista fue la frustración sobre la desigualdad económica y la represión política bajo las cuales viven la mayoría de los indígenas de Chiapas (Benjamin, 1996: 234-35). Pero como en Nicaragua y El Salvador, la desigualdad y la violencia política no fueron suficientes, por sí solas, para encender la rebelión.

Muchos cambios ocurrieron en Chiapas al principio de la década de los 70 que empujaron a al gente a buscar nuevas soluciones a problemas viejos. Estos cambios incluyeron el incremento de la independencia de las organizaciones campesinas, colonización de la selva, el aumento de nuevas industrias (como transporte y turismo) y, más recientemente, cambios en la economía política internacional, incluyendo el TLC (Tratado de Libre Comercio) que ha puesto fin legal a la reforma agraria (Collier, 1994).

Los cambios materiales fueron cruciales para entender las raíces de la rebelión. Pero para un entendimiento completo de estas condiciones materiales que llevaron a la rebelión zapatista, tenemos que considerar las diferentes maneras en que los cambios económicos fueron experimentados por hombres y mujeres. Para comprender por qué un 30% de los combatientes zapatistas son mujeres, es importante entender el impacto de las relaciones de género que tuvieron a causa de los cambios estructurales en años anteriores a la rebelión.

En respuesta a las demandas de tierra, el gobierno federal de México empezó desde 1950 en adelante, a apoyar la colonización de la selva, que cubre la tercera parte del Este de Chiapas. En la década de los 80, aproximadamente 150,000 migrantes se habían establecido en la Selva

aproximadamente 150,000 migrantes se habían establecido en la Selva Lacandona (Benjamin, 1995: 205). Fue a la sombra de la selva en donde hombres y mujeres de diferentes pueblos, grupos lingüísticos, y religiones, se juntaron. Ahí todos se dieron cuenta que estaban unidos por los mismos motivos. La selva se convertiría en el lugar de nacimiento de la rebelión zapatista.

Mujeres y hombres experimentaron de diferentes maneras el cambio a la selva. Mientras que muchas mujeres tuvieron que ser forzadas a unirse a sus maridos en la migración hacia la selva, el efecto a largo plazo era romper con algunos de los lazos tradicionales que habían constreñido la autonomía de las mujeres (Garza *et. al.*, 1993; Rovira, 1995: 16-20; Townsend *et. al.*, 1994: 21). Por el aislamiento lingüístico que las mujeres han sufrido, más que los hombres desde antes de que se cambiaran a la selva, el cambio tuvo aún más impacto en su habilidad para comunicarse con otros. Como crecieron en Los Altos, a muchas mujeres no se les permitió ir a la escuela, por ende, eran analfabetas y monolingües.

Pero en la selva, el aislamiento lingüístico del mundo hispano-hablante, y de los que hablaban otras lenguas indígenas, terminó por necesidad. Miembros de grupos indígenas que habían vivido en comunidades separadas cuando estaban en Los Altos, formaron comunidades mixtas en la selva. Algunas veces, gente de diferentes grupos étnicos se casaron. En esos casos, "se comunicaron entre sí en la lengua del marido, por ello muchas mujeres se convirtieron en bilingües, pues estaban 'socialmente' obligadas a ello" (Rovira, 1995: 17).

La subordinación de las mujeres se reflejaba en la habilidad de los hombres para imponer su lengua; en lugar de hablar en la lengua de la esposa o en alguna combinación de las dos. Pero la subordinación algunas veces tiene consecuencias no intencionadas. En estos casos, significaba que las mujeres podían desarrollar sus habilidades lingüísticas que fueron cruciales para la supervivencia de las nuevas comunidades, y del ejército guerrillero que se formaría en la selva.

Mientras que los migrantes indígenas a la selva fueron transformados por su experiencia, también lo fueron muchos quienes vinieron de otros estados de la república mexicana, incluyendo aquellos estados del norte (Leyva y Ascencio, 1996: 52-52). Aquellos migrantes externos de

Chiapas, y especialmente sus niños, serían los creadores de un "sentimiento de comunidad" en la selva; esto contrastaba fuertemente con las comunidades que dejaron (Leyva y Ascencio, 1996: 154). Así, un idioma indígena —el tseltal— era la lengua común, no el español, aunque éste también se hablaba. El sentimiento de comunidad sería un sentimiento indígena, pero en forma incluyente, más que excluyente.

Esta identidad se reflejaría con el tiempo en el sentimiento indígena incluyente zapatista, y se reflejó miles de veces en la experiencia de la gente como Carolina, quien nació en la selva, de madre originaria de Tabasco, y de un padre de Tila (Chiapas). Mientras ellos hablaban español en su casa, su hija se volvería activista en un grupo autónomo de mujeres indígenas, tal vez como resultado de su formación temprana en la comunidad de la selva.

> Desde chica no pude estudiar bien; terminé mi primaria. No había escuela secundaria en la comunidad. Teníamos que ir hasta Ocosingo para estudiar la secundaria [y era demasiado caro]... Hablo tseltal, español y tzotzil. Aprendí idiomas en la comunidad, el tseltal cuando tenía 14 años, de vecinos. Aquí [en San Cristóbal] aprendí el tzotzil (entrevista, 8 de julio de 1997).

En la selva y en San Cristóbal, Carolina participaba en organizaciones de mujeres indígenas, aunque ella no fue criada como indígena. Esto es lo que quiero decir cuando hablo de un sentimiento de comunidad que es al mismo tiempo indígena e incluyente: incluía a todos los que se identificaban con la lucha indígena, que se convertiría en la lucha contra un gobierno con una larga historia de promover una relación clientelar, desigual y violenta con las comunidades indígenas de México, al mismo tiempo que no les proveía de los más mínimos servicios. Contando en que estas comunidades se convertirían en votos para el partido en el poder.

Al tiempo en que muchos migraron a la selva en busca de tierra, otros residentes de Los Altos se quedaron en sus comunidades, siendo éstas activas económicamente. Mientras que algunos campesinos continuaron intentando sobrevivir en las tierras altamente pobladas y montañosas, otros se iniciaron en nuevas ocupaciones. Estos nuevos trabajos

(especialmente en la industria petrolera, el transporte y el turismo) los pusieron en contacto con gente fuera de sus pueblos de nacimiento.

La transformación de empleo en Los Altos ha tenido implicaciones para las relaciones de género. El aumento de la importancia del dinero en la economía de esta región (opuesta a la producción para el autoconsumo) y las ventajas relativas de los hombres sobre las mujeres para ganar dinero (algunas profesiones lucrativas, como el transporte, están culturalmente prohibidas para las mujeres), significó que la interdependencia económica tradicional de hombres y mujeres se transformara en una situación en que las mujeres son "dependientes económicamente de los hombres más que los hombres de las mujeres, y aún más dependientes ahora que en el pasado" (Flood, 1994: 156; ver también Eber, 1995: 69-79, 241-242).

Pero mientras las mujeres eran más dependientes de los hombres que éstos de ellas, en el sentido en que las mujeres tenían mucho menos posibilidades de ganar efectivo, no significaba necesariamente que fueran más dependientes en otros sentidos. La aparición de dos nuevas oportunidades más lucrativas para los hombres, los servicios de transporte y la industria del petróleo, significó para los hombres dejar a sus mujeres en sus comunidades por largos periodos de tiempo, obligando a estas a adquirir nuevas habilidades y confianza. Mientras que la costumbre de dejar a las mujeres a cargo de la casa y de la milpa ha existido por siglos en el Chiapas indígena, desde que los dueños de plantaciones contrataban trabajadores por temporada, esta práctica se extendió más con el crecimiento del transporte y del petróleo.

El aumento de la monetarización en el mercado también empujó a muchas mujeres indígenas al mercado laboral. Las actividades monetarias tomaron varias formas. La mayoría de las mujeres indígenas que entraron al mercado lo hicieron como productoras o vendedoras en las ciudades predominantemente ladinas, vendiendo desde tejidos, comida, hasta juncia que se usa en ceremonias religiosas. Otra opción, para las mujeres jóvenes que recibieron alguna educación formal, era buscar trabajo como maestras bilingües. Una tercera opción era trabajar como sirvientas en alguna casa ladina en la ciudad.

Pero estas estrategias tenían un precio. Las mujeres que se aventuraron a salir de los confines de sus pueblos, aunque fuera para juntar el

dinero necesario para sobrevivir en esos pueblos eran generalmente excluidas. Una estrategia que era asumida para conservar la manera antigua de vivir, tenía un efecto opuesto. En algunos casos aislados, las mujeres eran asesinadas por sus propios parientes por salir de los límites de los roles tradicionales, al incorporarse a un movimiento de cooperativas (Nash, 1993: 127-29-141). En muchos casos, la solución final de la exclusión generada por su independencia económica, era buscar mayor independencia "cambiándose permanentemente a San Cristóbal, Tuxtla, o a uno de los muchos nuevos pueblos evangélicos" (Flor, 1994: 165).

Estas mujeres, equipadas con una nueva independencia y nuevas habilidades —pero también con nuevos problemas— se volvieron materia dispuesta para la movilización directa del EZLN, o indirectamente en un movimiento social simpatizante con este grupo. La comandante Susana, una indígena tzotzil, contó cómo su experiencia de sirvienta en San Cristóbal, la llevó a unirse al Ejército Zapatista.

> [E]stá duro el trabajar. Llegué a pensar de que así, ¿por qué estoy sufriendo fuera? ¿y por qué no estoy en mi casa? Regresé a mi comunidad y comenté a todas mis compañeras de que nos maltratan, que no debe ser. La patrona me golpeaba. Pos sentí más y conocí la organización del Ejercito Zapatista. Sentí más adentro, profundamente, y yo creo que no está bueno que nos traten mal (citado en Rojas, 1995: 60).

Susana primero movilizó a las mujeres de su comunidad y después se incorporó al EZLN. Así, la injusticia que ella experimentó como sirvienta en San Cristóbal, y el valor para dejar su comunidad, que también obtuvo con la experiencia, fue transmitida a todo el estado, aun a mujeres quienes no habían salido de sus pueblos natales.

Todos los cambios anteriores de estas condiciones materiales, transformaron las vidas de muchas mujeres indígenas, debido a que les abrieron posibilidades de comparación. Esta oportunidad permitió que algunas mujeres indígenas que permanecían aisladas geográficamente y lingüísticamente, se unieran a un movimiento como el del EZLN.

Muchos y diferentes acontecimientos en los últimos cuarenta y tantos años, crearon las oportunidades para que ellas compararan. Estos acontecimientos incluyeron el cambio de la región Los Altos hacia la selva, la

adquisición de nuevas habilidades lingüísticas, y la experiencia de ser vendedora, maestra bilingüe o sirvienta. La comparación les permitió a algunas mujeres reconocer el patrón de desigualdad social en Chiapas, una toma de conciencia radicalizante.

Relaciones de género en transición: organización

La rebelión zapatista surgió de las condiciones materiales de desigualdad que hasta ahora he mencionado, en combinación con oportunidades particulares de organización y cohesión. Las oportunidades surgieron porque el estado mexicano tradicionalmente ha gobernado por medio de una movilización controlada; movilización que, en el pasado, ha sido en ocasiones correspondida con reformas agrarias u otra forma de donativo gubernamental. Esta inclusión controlada distingue a las políticas mexicanas de la exclusión violenta que caracterizaba las políticas en países centroamericanos, que también vivieron recientemente el levantamiento de movimientos guerrilleros. Pero de algún modo, Chiapas tiene más en común con Centroamérica que con la ciudad de México. Fue la combinación de la oportunidad del potencial organizativo con las significativas limitaciones en la reforma legal, lo que dio origen al EZLN.

Hasta este punto, no debería sorprender que la extrema desigualdad social y la violencia gubernamental, se combinaran con nuevos organismos para crear una organización guerrillera como el EZLN. Después de todo, ésa es básicamente la historia de guerra de guerrillas en Nicaragua y El Salvador. Vista desde la perspectiva del norte y centro de México, Chiapas se parece muchísimo a Centroamérica, pero de cerca, nadie pensaría que Chiapas es hermano gemelo de Nicaragua o El Salvador.

En Nicaragua y El Salvador, los intentos para organizarse pacíficamente han sido por lo general reprimidos con violencia por generaciones, provocando con esto las rebeliones armadas. Pero en Chiapas no fue así; aunque el largo brazo del partido oficial (Partido Revolucionario Institucional o PRI) no siempre era generoso con los recursos que repartía en el estado periférico de Chiapas, no cabe duda de que este estado es parte integrante de México. Fue el cierre de anteriores oportunidades

organizativas (Harvey, 1994: 28) —que es diferente a al ausencia total de éstas— combinado con la apertura de nuevas, difícilmente controladas por el PRI, lo que dio fundamento a la rebelión armada. Esto fue particularmente cierto en la periferia de la periferia: es decir, en la selva lacandona de la parte oriental de Chiapas.

Los primeros grupos que trataron de organizar a los recién llegados a la selva, fueron de tipo religioso. En los años 40, misioneros protestantes ligados al Instituto Lingüístico de Verano (*Summer Institute of Linguistics*) intentaron organizar, con el apoyo del gobierno, a los colonos, para fomentar así el individualismo y reducir el papel de las prácticas religiosas y culturales tradicionales. Y, al menos cuantitativamente, tuvieron un éxito considerable: en 1960 menos del 5% de los residentes de la selva, se identificaban como protestantes, mientras que en 1990 el porcentaje subió a 25 (Harvey, 1994: 29).

Pero con el propósito de delinear las raíces del zapatismo, la organización religiosa más importante fue la Iglesia influenciada por la teología de la liberación, bajo la Diócesis de San Cristóbal y del obispo Samuel Ruiz. Esto no significaba que la Iglesia tuviera la intención de crear un movimiento guerrillero, digo simplemente que el apoyo de la Iglesia por el respeto de los derechos humanos básicos, tuvo el efecto (en un estado donde los derechos humanos básicos eran a menudo ignorados) de preparar a algunas personas indígenas para su futura movilización en el Ejército Zapatista. Al comienzo de los años 60, los misioneros católicos empezaron a trabajar en la región Selva y Los Altos; tres décadas después, más de siete mil trabajadores legos indígenas organizaron en sus comunidades pequeños grupos (Eber, 1995: 223). Y, a diferencia del grupo protestante, ellos fomentaron activamente la formación de cooperativas y la restauración de prácticas tradicionales.

Un punto clave fue el Congreso Indígena que se llevó a cabo en San Cristóbal en 1974, organizado por el Obispo Samuel Ruiz. Irónicamente, representantes del gobierno estatal le habían pedido al Obispo Ruiz que organizara la conferencia (financiado por el gobierno) y él consintió con la condición de que fuera un evento serio, por y para la gente indígena. Esta conferencia fue muy importante porque "fue la primera reunión oficial que no convocó el gobierno para decirles a los indígenas lo que debe-

rían hacer" (Collier, 1994: 62). Muchos de los líderes y de las organizaciones que eventualmente apoyarían el levantamiento armado en la mitad de los años 90, se iniciaron en aquella conferencia patrocinada por la Iglesia a mediados de los años 70.

Aunque este congreso se realizó en el centro de Los Altos de Chiapas (en la ciudad de San Cristóbal), y la organización llegó a todo el estado, fue en la Selva Lacandona donde la Iglesia, inducida por la teología de la liberación, tuvo más influencia. La Iglesia terminó de llenar un vacío organizativo en esta región, que no existía en Los Altos, donde el gobierno nacional tenía una fuerte presencia a través de un conjunto de agencias (Harvey, 1994: 30; Guillén, 1997: 23).

Desde mediados de los años 60, las mujeres eran un blanco de movilización para los teólogos de la liberación. Este esfuerzo de movilización holística incluía la lectura de la Biblia; enseñar a leer y escribir (en español y lenguas indígenas); la promoción de los derechos humanos; servicios de salud; milpas y molinos comunales; proyectos de crianza de pollos, hortalizas; y cooperativas de artesanías. Todos estos proyectos eran parte de un proceso que clamaba la "dignidad" de cada mujer, palabra usada frecuentemente. La hermana Caridad explicó el proceso:

> Cada equipo pastoral tiene un grupo de mujeres asesoras... En cada comunidad promovemos grupos de mujeres desde la palabra de Dios porque es un pueblo eminentemente religioso... La palabra de Dios al base tiene una igualdad. Pablo dice no hay mujer, no hay hombre, no hay griego, etcétera. La mujer tiene que entender que por dignidad es igual que el hombre. Si en la casa no les dejan salir solos... allí la palabra de Dios dice algo. Va cambiando la mentalidad... la contribución del trabajo de la Iglesia es que la mujer crezca en conciencia y en compromiso político.. Todas las mujeres que participan en la Iglesia participan en otros organismo también. Yo creo que todas. Lo que ayuda a la Iglesia es que por la igualdad tenemos derecho a participar y también por la palabra de Dios nos urge a cambiar el mundo.

Cuando le pregunté que cómo iban a hacer esto, ella contestó: "Pues no sé, es el pueblo que tiene que hacerlo. Hoy el pueblo es un sujeto. Van buscando las autonomías, puede ser un paso. No sé lo que venga después. Y creo que el trabajo mío es acompañar y ayudar y iluminar. Es

muy lento este trabajo pero no hay prisa" (entrevista, 17 de diciembre de 1995).

Las palabras de la hermana Caridad reflejan un proceso común en las comunidades católicas. Este proceso empieza reevaluando la experiencia diaria a través de la luz de la Biblia ("si en la casa no les dejan salir solos, allí la palabra de Dios dice algo"). Después hay que aplicar estas nuevas ideas al mundo real ("todas las mujeres que participan en la Iglesia participan en otros organismos también").

No creo que la hermana Caridad haya sobrevalorado el impacto de este trabajo. Muchas otras mujeres que trabajan con mujeres indígenas, que no están afiliadas a la Iglesia, también mencionan el trabajo previo de ésta como crucial para preparar a las mujeres para la movilización en otros movimientos sociales. Por ejemplo, una trabajadora social llamada Claudia me dijo que tuvo más éxito organizando proyectos de salud con mujeres indígenas si previamente éstas habían sido catequistas en la Iglesia popular. "Había años en que la parroquia acompañaba; decía que las mujeres y los hombres eran iguales. La verdad es que el factor de la Diócesis era muy importante para que los hombres se dieran cuenta que las mujeres son iguales" (entrevista, 15 de diciembre de 1995).

Tal vez como resultado del papel crucial que la Iglesia jugó preparando el escenario para la futura movilización, las relaciones entre feministas seculares y trabajadores de la Iglesia son muy cercanas. Pero hay algunas diferencias significativas. Un observador sugirió, "el trabajo de la Iglesia con mujeres es muy progresista a nivel de la participación social pero al nivel de lo que tienen que ver con el cuerpo, con el aborto y los anticonceptivos, ya no" (entrevista, enero de 1995). Sin embargo, en cuanto a cuestionar las sólidas estructuras sociales, y alentar a las mujeres a organizarse para transformar estas estructuras, la Iglesia católica jugó un papel desintencionado en la preparación de las mujeres que se integrarían como zapatistas.

Pero a pesar de la gran importancia de la Iglesia, no podía cubrir todas las necesidades de todos los recién llegados a la selva. Fundamentalmente, la filiación religiosa de los residentes de la selva era demasiado plural como para ser movilizados por cualquier teología de la liberación. Un grupo que pretendiera atraer a todos los residentes de la selva, debía

apelar a valores seculares como el pluralismo y la democracia. En 1978, un grupo llamado Política Popular empezó a hacer dichas apelaciones (Collier, 1994: 64-65). Este grupo era de tipo maoísta dirigido por refugiados del movimiento estudiantil, que dicho movimiento había terminado con la masacre de éstos por el gobierno en la plaza de Tlatelolco en la ciudad de México en 1968.

Política Popular era maoísta en el sentido de buscar gente para organizar (campesinos) promover el liderazgo popular. Pero no actuaba con la tradición maoísta de buscar el poder a punta de pistola. De hecho, otros organizadores que estaban en la selva criticaron algunas veces a este grupo por su deseo de negociar y comprometerse con el gobierno.

Los fuereños seculares de Política Popular entraron en una sociedad que estaba organizada por activistas radicales católicos, y como ya mencioné, por un número de organizaciones campesinas (Benjamin, 1996: 235-45). En el transcurso de una década, estas corrientes organizacionales fluyeron en paralelo, pero eventualmente, muchas se toparon con limitaciones para la organización pacífica como la crisis, la eliminación de apoyo gubernamental a campesinos agricultores, el fin de la reforma agraria y la continua violencia y corrupción gubernamental. Todo contribuyó a la creencia de que una reforma, dentro del marco político legal, era simplemente imposible (Collier, 1994: 78; Harvey, 1994: 30 30-35; Leyva y Ascencio, 1996: 148-73). El proceso que había empezado pacíficamente en el Congreso de 1974, se transformó en una rebelión armada a mediados de los años 90.

¿Y dónde quedan las mujeres indígenas en este cambio de estrategia? De la misma manera en que se ignoró la diferencia del impacto de la iglesia radical en hombres y mujeres, ha hecho falta considerar el diferente impacto que las organizaciones seculares causaron en hombres y mujeres. Cuando los observadores escriben sobre cómo los campesinos indígenas se organizaron entre los años 70 hasta mediados de los 90, yo asumo que esto realmente significó "hombres campesinos", ya que la vida indígena de Chiapas tiende a ser estrictamente segregada por sexo. Pero esto no significa que las mujeres estaban desorganizadas en la ola secular organizativa que culminó con el levantamiento zapatista, sólo denota que tenía diferentes organizaciones.

Empezando 1986, los primeros grupos de mujeres, que estaban dedicados al estudio de la mujer y a discusiones sobre la violencia contra estas, comenzaron a organizarse en San Cristóbal.

Estos grupos estaban compuestos principalmente por universitarios quienes hacían el trabajo intelectual, como maestras. La mayoría de las participantes eran mestizas y oriundas de otros estados. Los grupos siempre eran pequeños y a menudo no duraban mucho.

El primer grupo, el Comité Impulsor de Mujeres, se dividiría rápidamente por estar en desacuerdo sobre si el grupo debiese ser sólo para mujeres o mixto. El nuevo grupo mixto que resultó de esta bipartición fue conocido como Antzetik (mujeres en tseltal); que hasta al menos en el año 2000 todavía se dedicaba a estudios sobre cuestiones de género. Estos grupos por sí solos no tuvieron mucho impacto en la vida de Chiapas, y sus nombres nunca fueron reconocidos, pero sí tuvieron un gran impacto en muchas de las líderes del movimiento de los años 90 que fueron politizadas a través de estos pequeños grupos.

Dichos grupos prepararon el terreno para los acontecimientos de 1989. Ese año fue crítico para las organizaciones de mujeres, ya que se formó una coalición en respuesta a una ola de violaciones en San Cristóbal. Las razones del alza en el índice de violaciones pudo estar relacionado conque San Cristóbal es una ciudad que atrae un número significativo de fuereños (turistas del resto de México y de otros países, junto con migrantes indígenas de Los Altos de Chiapas).

La alta incidencia de violaciones definitivamente tiene que ver con la tradición de impunidad, para aquellos que están relacionados con el partido en el poder. Por ejemplo, un hombre quien se creía haber violado a 50 mujeres extranjeras, fue puesto en libertad por sus relaciones con el PRI. Otros acusados de violación, miembros de una organización progubernamental (la Confederación de Trabajadores de México o CTM), también fueron liberados. En un tercer caso, una víctima de violación tenía el carnet de identificación del violador, pero a pesar de eso, el hombre fue liberado. No sólo se enjuiciaron a los acusados, sino que también las víctimas visiblemente lastimadas, fueron victimizadas doblemente por la policía: se burlaron de ellas, preguntándoles si les gustó, y las desacreditaron al argumentar que de todos modos no eran vírgenes antes de

las violaciones. Lo peor fue un reporte de ocho violaciones en una semana en una sola colonia de San Cristóbal. María Patricia, quien respondió activamente a estos hechos, habló de la violencia del contexto político de ese tiempo.

> Hace finales de 88 [el gobernador] Absalón Castellanos arrasó a una comunidad; desaparecieron gentes cerca de Palenque... En 88 nos enteramos de la cuestión de violencia contra los indígenas muy selectivos. Empieza más represión con Patrocinio [González]. Empezó a golpear dirigentes: era más fuerte y más selectivo. Nace Fray Bartolomé. En 89 hubo una serie de violaciones incluso a la luz del día. Lo escandaloso es que todos los violadores salieron libres.

En respuesta, se convocó a una manifestación para el día de las Madres (10 de mayo) en el parque central de esa ciudad colonial.

La manifestación reunió entre cien y trescientas mujeres quienes nunca habían trabajado juntas, incluía mujeres de la Iglesia, amas de casa, estudiantes universitarias y mujeres indígenas. De esta manifestación surgió el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, originalmente para tratar problemas de violencia sexual, y eventualmente ampliar su programa para incluir violencia doméstica. Después de la protesta del 10 de mayo, un grupo de mujeres solicitó una reunión con el gobernador, Patrocinio González. Ellas estuvieron un tanto sorprendidas con los resultados de la reunión donde, según María Patricia, confrontaron al gobernador con una serie de problemas de la ciudad, falta de seguridad, etcétera. También planteamos propuestas: crear una agencia especial de delitos sexuales como había en el DF. Él dijo que sí pero no por ser muy feminista... Después nos voltearon toda la responsabilidad pero fue un logro. Pensaba que no íbamos a aceptar... pero no nos dieron ni una hoja de papel. Yo tenía que ir al Ministerio Público y forzar un espacio. Eran groseros, me dijeron siéntese y no había donde sentarse... No me prestaron la llave para ir al baño. Las compañeras trajeron sillas, un librero. Hicimos una marcha hasta Tuxtla para que nos dieran una máquina de escribir (entrevista, 12 de julio de 1997).

El Grupo de Mujeres de San Cristóbal ganó terreno en poco tiempo. Pero como los grupos de estudio de años anteriores, se dividió poco después de su creación. Lina dijo que los desacuerdos la llevaron a ella y a otras mujeres a dejar éste grupo para formar el Colectivo de Mujeres Autónomas en Lucha, La Ciclamina o COMAL.

Por alguna razón se vuelve a dividir. Algunas mujeres, que se abre, que se habla por la maternidad libre y voluntaria, legalización del aborto, tema de mujeres lesbianas, eso entre algunas cosas. Hubo consenso que no, sólo iba a tratar violencia: violencia doméstica y violación... Volvemos a reunirnos las mismas rebeldes de antes porque ya nos tenían muy señaladas. Formamos un grupo que se llamó... Colectivo de Mujeres Autónomas en Lucha (COMAL). Y venía lo de autónomas porque otros grupos siempre estaban vinculados al gobierno o a la Iglesia (entrevista, 27 de junio de 1997).

Como en Nicaragua y El Salvador, la autonomía se estaba convirtiendo en algo importante dentro del movimiento de mujeres en Chiapas. Pero esto fue muy diferente en estos países, primeramente porque el partido oficial en México, el PRI, estaba mucho más dispuesto a intentar acuerdos que el régimen de Somoza o que el gobierno militar de El Salvador. En estos lugares, los grupos de mujeres no tenían que hablar de cuánta autonomía había que buscar en los viejos regímenes, pues se oponían claramente a ellos. Donde autonomía era un punto de discusión en Centroamérica, ésta estaba relacionada a los movimientos guerrilleros (y los partidos políticos en que se convertirían). Por supuesto, esto todavía no era un tema de discusión, por lo menos no públicamente, en Chiapas a finales de los 80. Otra diferencia crucial con Nicaragua, y en menor grado con El Salvador, fue el peso de la Iglesia Católica en la sociedad civil en Chiapas. Las dificultades para conseguir la autonomía en las dos direcciones —del PRI y de la Iglesia— serían claras cuando, para sorpresa de muchos, el aborto se legalizó en Chiapas.

En 1990 el gobernador de Chiapas, Patrocinio González, unilateralmente despenalizó el aborto, diciendo que esta acción era en respuesta a las peticiones del Grupo de Mujeres de San Cristóbal. María Patricia explicó cómo respondieron a esto.

> Les decimos no es cierto enfrente de los periodistas. Y es un pecado mortal desmentir al gobernador enfrente de los periodistas. [Dijimos que no pudimos haber sido nosotras] porque recuperamos el genérico femenino [pero]... el código dice "el que aborte" y con eso nos callamos. Claro que eso nos costó... Habían manifestaciones terribles. 17000 firmas en contra del aborto en esos días. Todo el discurso nos barró. Se rompió el grupo, el grupo se dividió. La mayoría de la gente el 10 de mayo era de la CEBs [Comunidades Eclesiásticas de Base]. En dos meses no me vendía nada en el mercado (entrevista, 12 de julio de 1997).

Pero si González no estaba respondiendo a las demandas de las organizaciones de mujeres, con relación a la despenalización del aborto, entonces, ¿a qué estaba respondiendo? Quizás la audiencia a la que quería llegar era probablemente a la de la Iglesia Católica, que al promover los derechos humanos en las comunidades indígenas, era una amenaza real para el partido en el poder. Muchos activistas en el creciente movimiento vieron la acción del gobernador como un intento por separar a las feministas seculares de sus nuevas aliadas religiosas, y para presionar a la Iglesia a fin de que detuviera su trabajo organizativo con la gente indígena, a cambio de repenalizar el aborto, y romper el movimiento mismo, en el cual la mayoría de los activistas eran católicos.

Natalia, quien trabajaba con grupos de campesinos indígenas en el tiempo en que González despenalizó el aborto, sugirió otra teoría, que el blanco central de la ley no era la Iglesia tanto como las mujeres indígenas. "El código penal [había permitido] el aborto por razones económicas, razones de planificación familiar, [y] razones de malformación genética. Era evidente que el razón de planificación familiar era para las zonas indígenas" (entrevista, 13 de junio de 1997).

Para ser elegible al aborto, por razones de planificación familiar, la mujer embarazada tenía que probar que tenía demasiados niños, digamos cinco o seis. La teoría de Natalia, que la despenalización del aborto por parte de la administración de González era un intento por controlar a las comunidades indígenas, no excluye la primera teoría: el propósito del cambio legal para dividir a quienes promovieran los derechos humanos dentro de esas comunidades. Natalia observó que "también dentro del propio movimiento nos dividimos por las presiones de la Iglesia, porque

muchas trabajamos en las comunidades" (entrevista, 13 de junio de 1997; sobre la despenalización y repenalización del aborto, ver Rodríguez, 1994: 135-37).

Más o menos al mismo tiempo que las mujeres urbanas se estaban organizando en grupos no gubernamentales, las mujeres rurales estaban formando cooperativas económicas en respuesta a la monetarización de la economía rural antes mencionada La clase más amplia de cooperativas económicas eran los colectivos artesanales que empezaron a formarse a principios de los años 50. Construidas en las habilidades tradicionales de las mujeres indígenas —el tejido y bordado de ropa— las cooperativas permitieron que miles de mujeres ganaran pequeñas cantidades de dinero, sin tener que dejar sus pueblos.

Las cooperativas artesanales eran promovidas fuertemente por el gobierno, en especial a través del Instituto Nacional Indigenista (INI), el cual empezó a organizar a las mujeres en estas cooperativas desde los 50 (Eber y Rosenbaum, 1993: 166). Personal del INI iba por todo el estado fundando cooperativas, incluyendo a la Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI) en 1990 y J'pas Joloviletik (Mujeres que Tejen en tzotzil) que fue fundada en 1970 con el apoyo de extranjeros y ladinos que no estaban afiliados al INI, o a ninguna agencia gubernamental. A mediados de los 90, 2,320 mujeres pertenecían a estas tres cooperativas, junto con muchas otras que estaban integradas en otros grupos estatales.

De alguna manera, el incremento de organizaciones autónomas de mujeres campesinas es paralelo al incremento de asociaciones autónomas de hombres campesinos. Como muchas de las organizaciones campesinas de carácter gubernamental se formaron originalmente por iniciativa del partido oficial, muchas de las organizaciones de mujeres campesinas se formaron también instituciones gubernamentales, volviéndose autónomas más tarde (Olivera, 1994: 66). Muchas activistas indígenas se movilizaron primero por medio de varios programas indígenas en los 80, pero se desilusionaron al ver la indiferencia del gobierno hacia esta gente y, en algunos casos, por el patente fraude gubernamental (ver Eber, 1995: 237-39; Freyermuth y Fernández, 1995; Hernández, 1995; Olivera, 1994: 65-70).

De una manera rara y no intencionada, fue el PRI el responsable directo de la creación de la mayoría de las organizaciones que formarían parte del movimiento zapatista después de 1994. Por supuesto, la intención del partido en el poder no era patrocinar grupos de oposición, sino crear grupos que fueran fieles; la misma estrategia clientelar que había garantizado eficientemente al PRI casi siete décadas sin interrupción de estar en el poder. Mientras alguien podría decir que el régimen de Somoza y el militar salvadoreño también crearon grupos de oposición por medio de sus políticas excluyentes, la promoción organizativa de la sociedad civil fue mucho más directa en el caso del PRI. En tanto casi ninguna de las 137 activistas del movimiento de mujeres que entrevisté en Nicaragua y El Salvador, habían tenido que ver con los viejos regímenes de sus países, la mayoría de las mujeres activistas en Chiapas sí habían sido parte de una u otra manera de las organizaciones patrocinadas por el PRI.

Además de las mujeres que hicieron política a través de colectivos económicos patrocinados por el gobierno, miles estaban relacionadas con pequeños grupos que estaban afiliadas a organizaciones campesinas autónomas. Por ejemplo, la primera experiencia política de Carolina ocurrió en la Selva Lacandona cuando tenía 16 años. "Estuve un año en ARIC Independiente [Unión de Uniones], les enseñé hacer pan. 250 mujeres fueron organizadas, lo que quisimos, 5 pesos por persona para comprar los materiales. Fue un buen trabajo que Dios nos dio. Se vendía mucho allí en la misma selva" (entrevista, 8 de julio de 1997).

Los recursos generados por estos grupos de mujeres dentro del movimiento campesino, fueron importantes porque a las integrantes les permitieron obtener alguna independencia. En el caso de Carolina, le permitió cambiarse a la ciudad de San Cristóbal para continuar su educación. Además, estos grupos les dio la oportunidad de aprender a organizarse.

Un último cambio en la composición organizativa de Chiapas, que ayudó indirectamente a preparar el terreno para la rebelión, fue la llegada de los refugiados guatemaltecos a los campamentos. Nunca he encontrado ninguna evidencia de la acusación inicial del gobierno de que el EZLN era dirigido por guatemaltecos (o de que hay uno solo de ellos dentro de las filas de los zapatistas); sin embargo, por la mera presencia de más de

100,000 refugiados de una guerrilla de treinta y tantos años, es lógico pensar que haya tenido un impacto en muchos de los residentes de Chiapas. Claramente la experiencia guatemalteca, en la cual cerca de 110,000 personas (principalmente indígenas) fueron asesinadas, es algo que ningún grupo de oposición quisiera repetir. Pero las lecciones se obtienen de derrotas como de victorias.

Además, la historia de refugiados guatemaltecos no es para nada una de derrota. Más de un observador me comentó que las mujeres guatemaltecas refugiadas están entre las mujeres mejor organizadas en el estado de Chiapas. Muchas mujeres que entrevisté que trabajaban con mujeres indígenas de Chiapas en los 90, habían trabajado con refugiados guatemaltecos durante los 80. Éstas activistas algunas veces contaron las historias de esas mujeres bien organizadas en los campos de refugiados, para motivar a las mujeres indígenas de Chiapas en los 90 que habían trabajado con refugiados guatemaltecos durante los 80. Estas activistas algunas veces contaron las historias de esas mujeres bien organizadas en los campos de refugiados para motivar a las mujeres indígenas de Chiapas a organizarse y mejorar sus vidas. Ese contacto indirecto quizás haya ayudado a muchas mujeres que después se volverían zapatistas, a desarrollar una visión internacional de su situación y de cómo cambiarla, aunque nunca conocieran personalmente a ninguno de los refugiados.

Desde la generación anterior, los cambios tuvieron un efecto acumulativo para romper el aislamiento físico e intelectual que había caracterizado la vida de la mayoría de las mujeres indígenas. Esos cambios significaron que muchas mujeres estaban dispuestas a la movilización, ya como combatientes zapatistas o, más a menudo, como miembros de las bases de apoyo. La presencia de tantas mujeres dentro de la organización zapatista, ayudó a poner la cuestión de género en la agenda zapatista desde el primer día. Esto no significa que el ejército zapatista sea un ejército feminista, pero sí que el surgimiento del zapatismo tuviera efectos irreversibles en las mujeres indígenas y en sus organizaciones.

Conclusión

Por sí solo, un cambio en las relaciones de género no creó al EZLN. Pero, como he mostrado en este ensayo, fue una de las causas. Dejar fuera de la explicación este factor de la rebelión, resultaría una visión incompleta del cambio político en el Sur de México. Es posible que la rebelión zapatista hubiera ocurrido de todos modos aun sin un cambio previo en las relaciones de género. Al mismo tiempo, es posible que la rebelión hubiera ocurrido sin los esfuerzos previos de movilización de la Iglesia, el cierre de la reforma agraria de la administración de Salinas, o sin cualquiera de los otros factores que he mencionado en este ensayo.

Pero tal vez no. Quizás la combinación específica de estos factores (incluyendo los cambios en los roles de la mujer) fue la única que pudo engendrar la rebelión. Después de todo, levantamientos significativos como el del EZLN son un poco raros; pero está claro que ninguno de los factores, aislados, pudo haber sido suficiente para causar una rebelión, mucho menos de esta clase.

El EZLN ha sido llamado un movimiento de "reformistas armados" (Castañeda, 1995), porque busca democratizar el Estado, no derrocarlo. Es un movimiento que puso la igualdad de la mujer en su programa revolucionario desde el primer día de la rebelión pública, un movimiento que, por lo menos al nivel de discurso, es altamente inclusivo. Refiriéndose al 505 aniversario de la conquista española, Marcos dijo:

> Este 12 de octubre, los indígenas ya no somos los únicos indígenas. Comparten con nosotros su miseria y dolor, hombres y mujeres de diferentes razas y colores, pero idéntica nacionalidad; los trabajadores del campo y de la ciudad arroyados al desempleo, las mujeres violadas y maltratadas por poderosos influyentes, los jóvenes asesinados por militares impunes, los niños obligados a ingresar a la pesadilla neoliberal desde pequeños, los ancianos desechados como basura, los estudiantes perseguidos y golpeados por policías con puestos académicos, los homosexuales y lesbianas acosados por ser "diferentes"... Si hoy todos somos indios para la mente racista del Poder, todos debemos ser indios (Marcos, 1997; ver también CCRI, 1996; EZLN, 1995: 67-69; Marcos, 1996[b]).

En muchas maneras, los primeros años del EZLN difieren grandemente de los primeros años del FSLN de Nicaragua o del FMLN de El Salvador. Lisa, una activista en el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), uno de los brazos no armados del EZLN, comparó al EZLN con los movimientos guerrilleros anteriores en Latinoamérica.

> Esta lucha tiene una trascendencia diferente que las otras luchas que se ha dado porque es muy completa desde el inicio. Yo creo que ha aprendido de todos los procesos anteriores y los superó. Obviamente como mujer me interesa mucho que se retomen las luchas de las mujeres. [En las reuniones del FZLN] empezamos a hablar de que no se puede ser zapatista y opresor. Y que es incongruente ser revolucionario e impedir la liberación de las mujeres (entrevista, 26 de junio de 1997).

Bibliografía

Barrios Ruiz, Walda y Leticia Pons Bonals
1995 *Sexualidad y Religión en los Altos de Chiapas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez.

Benjamin, Thomas
1996 A Rich Land, A Poor People: Politics and Society in Modern Chiapas, Albuquerque: University of New Mexico Press.

CCRI (Comité Clandestino Revolucionario Indígena)
1996 "Llama el EZLN a crear un frente político nacional" en *La Jornada*, enero 2.

Castañeda, Jorge G.
1995 *The Mexican Shock*, New York: The New Press.

Collier, George
1994 *Basta! Land and the Zapatista Rebellion in Chiapas*, San Francisco: Food First Books.

Eber, Christine
1995 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, University of Texas Press, Austin.

Eber, Christine y Branda Rosenbaum
1993 "That we may serve beneath your hands and feet: Women Weavers in Highland Chiapas, Mexico", in *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle-American* ARTESANS, June Nash (ed). State University of New York Press, Albany.

EZLN
1995 "Llamado del EZLN al diálogo nacional", en *Chiapas, ¿y las mujeres que?*, tomo II, Rosa Rojas (ed), La Correa Feminista, Ciudad de México, pp. 67-70.

Falquet, France
1995 "La Violencia Cultural del Sistema Educativo: Las mujeres indígenas víctimas de la Escuela" en *Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya*, documento 044-V-95.

Flood, Merielle K.
1994 "Changing Gender Relations in Zinacantán, México" en *Research in Economic Anthropology*, Vol. 15. pp. 145-173.

Fox, Jonathan
1994 "The Challenge of Democracy: Rebellion as Catalyst" en *Akwe: Kon: A Journal of Indigenous Issues*, Vol. XI, núm. 2, pp. 13-19, summer.

Freyermuth Enciso, Graciela and Mariana Fernández Guerrero
1995 "Migration, Organization and Identiy: The Case of a Women's Group from San Cristóbal de las Casas" in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 20, núm. 4. pp. 970-995, summer.

Foweraker, Joe
1993 *Popular Mobilization in México: The Teachers' Movement*, 1977-87, Cambridge University Press, Cambridge.

Garza Caligaris, Anna María
1991 "Sobre Mujeres Indígenas y su Historia" en *Anuario CEI III*, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 31-42.

Garza Caligaris, Anna María y Bárbara Cadenas Gordillo
1994 "Derechos Reproductivos en Los Altos de Chiapas" en *Anuario IV*, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Grupo de Mujeres de San Cristóbal, Organización de Médicos Indígenas del Estado de Chiapas, Comisión de Mujeres de CONPAZ
1994 "Memorias del encuentro-taller: 'Los Derechos de las Mujeres en Nuestras Costumbres y Tradiciones'", mayo 19 y 20.

Guillén, Diana
1997 "Mediaciones y rupturas: el orden político en Chiapas", presentado en la conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA), Guadalajara, México, abril 17-19.

Harvey, Neil
1994 *Rebellion in Chiapas: Rural reforms, Campesino Radicalism, and the Limits to Salinismo. Transformation of Rural Mexico Series*, núm. 5, Center for U.S. Mexican Studies, San Diego.

Hernández Castillo, Rosalva Aída
1995 "De la Comunidad a la Convención Estatal de Mujeres: las Campesinas Chiapanecas y sus Demandas de Género" en *La Explosión de Comunidades en Chiapas Copenhague*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (comp).

Hidalgo, Onécimo y Mario B. Monroy
1994 "El Estado de Chiapas en Cifras" en *Pensar Chiapas. Repensar México: Reflexiones de las ONGs Mexicanas Sobre El Conflicto*, Mario B. Monroy (comp), México.

INEGI (Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática)
1992 *Estados Unidos Mexicanos: Perfil Sociodemográfico, XI Censo General de Población y Vivienda. 1990*, Aguascalientes.

Jaimes Guerrero, M.A.
1995 "An Indigenous American Intifada" en *First World, Ha Ha Ha: The Zapatista Challenge*, Elaine Katzanberger (comp), City Lights Books, San Francisco.

Kampwirth, Karen
1996 "Confronting Adversity With Experience: The Development of Feminism in Nicaragua" in Social Politics, Summer/Fall.

1996 "Creating Space in Chiapas: An Analysis of the Strategies of the zapatista Army and the Rebel Government in Transition" in *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 15, núm. 2, pp. 261-267, may.

1995 "Feminism, Anti-feminism, and Electoral Politics in Post-War Nicaragua and El Salvador", prepared for the annual meeting of the American Political Science Association (APSA) in Chicago IL, september.

Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio Franco
1996 *Lacandonia al Filo del Agua*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

Lloyd, Jane-Dale y Laura Pérez Rosales (comps)
1995 Paisajes Rebeldes: Una larga noche de rebelión indígena, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

Marcos
1994 "The First Zapatista Uprising: An Extract of a Letter from Subcommander Marcos" en *Akwe: kon: A Journal of Indigenous Issues*, Vol. XI, núm. 2, verano.

1995 "To the men and women who, in different languages and by different paths, believe in a more human future and struggle to achieve it today", manuscrito no publicado, marzo 17.

1996[a] "La historia sin las zapatistas estaría mal hecha: Marcos" en *Libertad*, publicación de la Comisión Nacional por la Democracia en México, núm. 2, marzo.

1996[b] "Llama el EZLN a un encuentro intercontinental antiliberalismo" en *La Jornada*, enero 30.

1997 "No desaparecerá por decreto la rebeldía indígena: Marcos al CNI" en *La Jornada*, octubre 13.

Morquecho, Gaspar
1994 "Sin Paz ni Democracia" en *A Propósito de la Insurgencia en Chiapas*, Soriano Hernández, Silvia (comp), Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística de Chiapas.

Nash, June
1993 "Maya Household Production in the World Market: The Potrees of Amatenango del Valle, Chiapas, México" in *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle-American Artesans*, June Nash (comp), State University of New York Press, Albany.

Olivera, Mercedes
1996 "El Ejército Zapatista y la Emancipación de las Mujeres Chiapanecas" en *Montañas con recuerdos de mujer: Una mirada feminista a la participación de las mujeres en los conflictos armados en Centroamérica y Chiapas*, Mujeres por la Dignidad y la Vida (eds), Algier's Impresores, San Salvador, El Salvador, pp. 47-57.

Olivera, Mercedes
1994 "Aguascalientes y el Movimiento Social de las mujeres Chiapanecas" en *A Propósito de la Insurgencia en Chiapas*, Soriano Hernández, Silvia (comp), Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística de Chiapas.

Preston, Julia
1996 "Zapatista Tour Offers Mud, Swat and Radical Chic: La Realidad Journal" in *The New York Times*, pp. A5, agosto 13.

Rodríguez, Candelaria
1994 "Se repenaliza en Chiapas el Aborto" en *Chiapas, ¿y las mujeres que?*, Rosa Rojas (comp), Ediciones la Correa Feminista, México DF. pp. 135-138.

Rojas, Rosa (comp)
1994 *Chiapas, ¿y las mujeres que?*, tomo II, Ediciones La Correa Feminista, México.

1995 *Chiapas, ¿y las mujeres que?*, tomo II, Ediciones La Correa Feminista, México.

Rosenbaum, Brenda
1993 *With our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Mayan Community*, Institute for Mesoamerican Studies, Albany NY.

Ross, John
1995 *Rebellion from the Roots: Indian Uprising in the Roots: Indian Uprising in Chiapas*, Cammon Courage Press, Monroe.

Rovira, Guiomar
1995 "Mujeres Indígenas: protagonistas de la historia" en *La Guillotina*, agosto-septiembre.

1997 *Mujeres de Maíz*, Ediciones Era, México.

Ruiz Ortiz, Juana María
1991 "El Mandato de la Mujer" en *Anuario CEI II 1989-1990*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 65-71.

Stephen, Lynn
1994 "Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas" en documento no publicado, noviembre 11.

Soriano Hernández, Silvia
1994 "Del Ejército de la Virgen al Ejército Zapatista" en *A Propósito de la Insurgencia en Chiapas*, Soriano Hernández, Silvia (comp), Asociación para el Desarrollo de la Investigación Científica y Humanística de Chiapas.

Toledo Tello, Sonia
1986 "El Papel de la Cultura en el Proceso de Subordinación de las Mujeres Indígenas de Chiapas" en *Anuario IEI*, Vol. I, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, pp. 73-87.

Townsend, Janet, Úrsula Arrevillaga Matías, Socorro Cancino Córdova, Silvana Pachecho Bonfil y Elia Pérez Nasser
1994 *Voces Femeninas de la Selva*, Colegio de Postgraduados, Centro de Estudios del Desarrollo Rural, México.

Wickham-Crowley, Timothy P.
1992 *Guerrillas and Revolution in Latin America: A Comparative Study of Insurgents and Regimes Since 1956*, Princeton University Press, Princeton.

EL PROBLEMA AGRARIO EN CHIAPAS DURANTE EL PRIMER AÑO DEL NUEVO MILENIO

*Daniel Villafuerte Solís**

La tierra en Chiapas es un tema que plantea retos intelectuales de grandes proporciones, en tanto que constituye el vértice de problemas asociados con los ámbitos políticos y religiosos, con las expectativas de reproducción económica, social y cultural de una población campesina cada vez más numerosa. La tierra está íntimamente ligada con el problema del desarrollo de la sociedad rural y con el modelo económico que se ha mantenido sin cambios sustantivos en las últimas dos décadas.

El propósito fundamental de este artículo, es plantear algunas ideas en torno a la dimensión del problema en la administración del gobierno, encabezado por Pablo Salazar Mendiguchía. También nos proponemos señalar la posición del nuevo gobierno frente a la cuestión agraria, y un posible escenario al no haber una política de desarrollo que genere la distensión en el medio rural y permita sentar las bases de un modelo de desarrollo basado en las potencialidades de Chiapas, donde los actores económicos, sociales y políticos cumplan la parte que les corresponde.

La herencia del nuevo gobierno

En las tres últimas décadas, la tenencia de la tierra se modificó sustancialmente a favor de la propiedad social. Así, con base en estadísticas oficiales, el 56.2% de la tierra en Chiapas se encuentra en manos de ejidos y comunidades; esto sin contar con algunos terrenos nacionales no regularizados y tierras que todavía se encuentran en litigio. En términos reales, podemos afirmar que alrededor del 60% de la tierra está en

* Centro de Estudios Superiores México-Centroamérica
UNICACH

manos del sector social. Sin embargo, un análisis más detallado revela que existe una creciente situación de fraccionamiento y minifundización, no sólo en el ámbito del sector social, sino también en el privado. Con esto, tenemos que el 63.4% de los ejidatarios (52,914) en la entidad, poseen menos de 10 hectáreas y, de éstos, 38.1% (20,162) poseen menos de cinco hectáreas. El fraccionamiento es una realidad: del universo de sujetos con derecho a tierra parcelada, 45% tiene una parcela, 20.2% posee dos, 11.3% cuenta con tres y el 25% con más de tres. El promedio de este último estrato es de 6.3 parcelas por ejidatario (ver Procuraduría Agraria, marzo de 2000), parcelas que en regiones como en Los Altos, suman una o dos hectáreas.

El proceso de minifundización también está presente en el sector privado. Por ejemplo, en 1970, cuando todavía podíamos ver en el V Censo Agrícola-Ganadero y Ejidal, propiedades de más de 5 mil hectáreas, se reportaba la existencia de 6,765 predios de hasta 5 hectáreas, 25.9% de éstos hasta de 1 hectárea. 20 años después, en 1991, el VII Censo Agrícola-Ganadero reportó la existencia de 153,739 predios (unidades de producción rural según la denominación del censo), con una superficie de 369,511 hectáreas y para 1998, el número total de propiedades menores de 5 hectáreas se calculaba en 200,258, con una superficie total de 545,451 hectáreas, esto por la adición de 175,939 hectáreas compradas a particulares y transferidas a grupos campesinos[1] (véase Villafuerte, *et. al.* 1999).

Parte del problema de fraccionamiento de la tierra radica en el crecimiento de la población, que en las últimas tres décadas, pasó de aproximadamente un millón 570 mil a casi cuatro millones —3 millones 920 mil 515 habitantes, según el Censo de Población y Vivienda del año 2000—. Más del 60% de la población sigue viviendo en el medio rural, sin que las condiciones de la producción hayan variado significativamente. El escaso desarrollo del sector agropecuario puede observarse en la proposición de mano de obra no remunerada: en el año de 1990, el 79.2% de la fuerza

[1] Parte del conflicto que enfrenta el nuevo gobierno es la regularización de esta superficie entregada a grupos campesinos afiliados a distintas organizaciones, quienes reclaman que la tierra adquirida cambie de estatus, de copropiedad a ejidal.

laboral empleada en las unidades de producción individual no tenía remuneración; y de la mano de obra remunerada, el 83.3% era de carácter eventual, lo cual evidencia un problema estructural de subempleo. Al comenzar el siglo XXI, el 47.2% de la población ocupada se encontraba en el sector primario, lo que se traduce en una enorme presión que genera fuertes tensiones entre la población rural por la disputa de tierras.

Cuadro 1. Población ocupada por grupos de ingresos, total y en el sector primario (año 2000).

POBLACIÓN Y RANGO DE INGRESO	TOTAL	%	PRIMARIO	%
Población ocupada	1,206,621	100.000	570,169	100.00
No recibe ingresos	271,026	22.46	231,812	40.65
Hasta 50% de un salario mínimo	125,878	10.43	73,255	12.84
Más del 50% y menos de un S.M.	273,646	22.67	178,812	31.36
De 1 a 2 salarios mínimos	245,187	20.32	54,850	9.61
Más de 2 y menos de 3 S.M.	79,434	6.58	7,412	1.30
De 3 a 5 salarios mínimos	85,523	7.08	4,426	0.77
Más de 5 y hasta 10 salarios mínimos	50,262	4.16	2,272	0.40
Más de 10 salarios mínimos	16,653	1.38	2,075	0.36
No especificado	59,012	4.89	15,255	2.67

Fuente: *INEGI, 2001*

Como se puede observar en al Cuadro 1, poco más de 570 mil personas ocupadas en las actividades agropecuarias, silvícolas y pesqueras, 40.6% no recibieron ingresos, y 43.2% obtuvieron menos de un salario mínimo, lo que indica que el 83.8% de la población ocupada se encontraba en condiciones de extrema pobreza. A esto hay que agregar 54,850 personas que ingresaron entre uno y dos salarios mínimos, que representan el 9.6% de la población ocupada, lo que revela una situación dramática, pues resulta que 93.5% de la población ocupada en el campo se encuentra en condiciones de pobreza.

El problema de la pobreza en Chiapas constituye un elemento clave en la inestabilidad política. El presidente del Banco Mundial, James Wolfensohn, declaró en fechas recientes, en el marco de la conferencia internacional sobre la lucha contra la pobreza en Asia y el Pacífico, que "a menos que se resuelva el desafío de la pobreza, no habrá paz en el planeta en los próximos 25 años". En la misma reunión, Tadao Chino, presidente del Banco de Desarrollo Asiático, señaló: "La creciente insatisfacción, como la desigualdad, amenaza la cohesión social y política y proyecta dudas sobre la moralidad de reformas económicas, liberalización y globalización" (véase *La Jornada*, 6 de febrero de 2001).

En este contexto, el nuevo gobierno hereda un enorme conflicto económico y sociopolítico: el problema indígena y la persistencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), los conflictos agrarios, el recrudecimiento de la violencia derivada de disputas territoriales y religiosas, la crisis rural, la crisis fiscal y una economía estancada. A esto se suma la enorme cantidad de peticiones de organizaciones sociales y campesinas que apoyaron al candidato de la Alianza, y ahora exigen al nuevo gobierno la solución de viejas y nuevas demandas.

En el ámbito agrario, tres conflictos merecen mención especial; las invasiones en la zona de influencia del EZLN, la disputa por los Chimalapas y la desocupación de los núcleos de población asentados en la reserva de la biosfera Montes Azules. En el primer caso, se trata de la invasión de alrededor de 80 mil hectáreas pertenecientes a unos 700 propietarios de los municipios de Ocosingo, Las Margaritas y Altamirano, por bases de apoyo del EZLN durante 1994 y 1995. En el segundo, es una vieja disputa entre comuneros de Oaxaca y ejidatarios de Chiapas, por más de 120 mil hectáreas ubicadas en la zona de los Chimalapas, donde se mantiene una fuerte tensión.[2] El tercero, es la existencia de 17 asentamientos irregulares en la reserva ecológica de Montes Azules, algunos de ellos ya reubicados.

Si bien es cierto que estos son los problemas más álgidos, existe una serie de conflictos latentes que forman parte de una herencia de varios

[2] Para profundizar en el tema, véase Lisbona, Miguel "Génesis de un conflicto agrario y límites en el noroeste de Chiapas: La Selva Chimalapa".

sexenios atrás. Ejemplo de ello son las irregularidades por posesión de tierras comunales en Nicolás Ruiz, Venustiano Carranza, San Juan Chamula y en las reservas de La Sepultura y La Encrucijada. Además, según la Procuraduría Agraria, hasta marzo de 2000, había 14,047 conflictos agrarios. En la herencia también se encuentra un fideicomiso de 197 millones de pesos para solventar los conflictos. Sin embargo, como veremos, este recurso es insuficiente para resolver las demandas de las organizaciones campesinas que todavía mantienen la idea de que hay tierra por repartir, a pesar de que el reparto agrario ya ha terminado y los acuerdos agrarios firmados por diversas organizaciones prácticamente han concluido.

En efecto, según la información de la Secretaría de la Reforma Agraria, la firma y ejecución de los acuerdos agrarios significó la atención de 61 organizaciones campesinas y 120 grupos independientes. Esto se concretó en la adquisición de 245 mil hectáreas, que comprende la compra de 2,754 predios que beneficiaron a 60 mil familias (véase SDA, Avance de los Acuerdos Agrarios, agosto de 2000). Es decir, tenemos un promedio de 4 hectáreas por familia, lo que evidentemente no asegura la reproducción familiar y tampoco resuelve el problema del desarrollo rural.

Un dato adicional es que la mayor parte de los predios adquiridos se concentraron en cuatro regiones, de un total de nueve en que está dividido el estado de Chiapas. En orden de importancia sen encuentra la región 1 Centro, con 24.97% de los predios; le sigue la región VI Selva, con 21.54%; en menor proporción está la región III Fronteriza con 14.65% y, finalmente, la región IV Frailesca con 12.94%; en conjunto las cuatro regiones concentran el 71.4% de los predios adquiridos.

Cuadro 2. Avance de los acuerdos agrarios. Superficie y número de beneficiados según organización seleccionada (cifras al 31 de agosto de 2000).

ORGANIZACIONES CAMPESINAS	SUPERFICIE (HECTÁREAS)		BENEFICIADOS EN CONSTANCIA
	Acordada	Entregada	
CNC	26,355.51	23,872.83	11,329
CIOAC	15,887.99	10,259.55	3,737
SOCAMA	15,480.33	15,446.78	3,510
OCEZ-CNPA	13,641.51	10,998.29	2,980
ORCAO	6,403.00	3,149.13	1,896
OPEZ-BFP	7,763.04	4,596.56	1,550
OPEZ	7,233.51	3,908.45	1,648
CEC	8,927.00	6,580.42	2,805
ARIC	7,157.55	5,622.90	1,797
ALINCA	6,207.34	5,880.22	2,431
XI-NICH	5,834.95	5,133.03	1,439
Subtotal	120,891.73	95,448.16	35,122
% total	48.27	48.74	49.26
Total	250,397.24	195,807.91	71,289

Fuente: *Secretaría de Desarrollo Agrario (SDA), 2000*

Como se puede observar en el Cuadro 2, 11 organizaciones, que representan el 18% de las organizaciones consideradas en las compras de tierras, se beneficiaron con casi el 50% de la tierra acordada y entregada, lo que evidencia una fuerte polarización, pues más del 80% de éstas, incluyendo 120 grupos independientes, se beneficiaron sólo con la mitad de las tierras adquiridas.

Contradicciones entre el nuevo gobierno y las organizaciones

Cuando todo parecía que la reivindicación por la tierra era asunto del pasado, el día 10 de abril de 2001, en el marco de la celebración del

82 aniversario luctuoso de Zapata, las organizaciones que todavía se resisten a renunciar a la exigencia de tierras, bajo el riesgo de perder sus bases de apoyo, señalan que el problema agrario todavía no está resuelto en Chiapas. En particular, el Congreso Permanente de Organizaciones Sociales y Económicas de Chiapas (CPOSECH), que en otro momento apoyó la campaña del entonces candidato al gobierno del estado, Pablo Salazar Mendiguchía, conminó al gobierno del estado a que cumpla su palabra de solución a los problemas agrarios, de entregar la tierra a quien la trabaja y que reoriente la política de atención con los que menos tienen. Esta organización tiene en posesión 60 predios irregulares, los cuales no están dentro de los acuerdos agrarios, pero exigieron que éstos sean entregados a los campesinos solicitantes de tierras. Además, plantearon que existen 250 campesinos presos de diversas organizaciones por motivos agrarios y existe la amenaza, por parte del procurador estatal de justicia, Mariano Herrán Salvati, de liberar más de 800 órdenes de aprehensión.

Cada quien a su manera, y dependiendo de las necesidades sentidas de sus mismas bases de apoyo, diversas organizaciones se manifestaron en distintos puntos de la entidad chiapaneca. Organizaciones oficialistas, independientes y quienes apoyaron la campaña de Pablo Salazar al gobierno del estado, se expresaron en varios sentidos: unas exigiendo la libertad de presos políticos, y otras pidiendo la legalización de predios invadidos. Algunas, que en su momento reivindicaron la tierra, pusieron el acento en créditos, servicios sociales, vivienda, justicia, planes de desarrollo y educación. La principal demanda de la marcha convocada por la CNC fue que el congreso local quitara las manos de las decisiones en el interior de la organización.[3]

Esto en clara alusión al conflicto que se suscitó por la disputa en torno a la dirigencia de esta organización, donde, por un lado, el congreso del estado apoyó al diputado Ramiro Micelli Maza, de filiación prísta y crítico de Pablo Salazar, y por otro lado, Julián Nazar Morales, dirigente de la organización Sociedad Campesino-Magisterial (SOCAMA), quien el 2 de abril tomó por asalto las oficinas de la CNC proclamándose nuevo secretario general de este organismo. Micelli Maza, junto con sus seguidores interpusieron una demanda ante la Procuraduría General de Justicia del Estado (PGJE) en contra de Nazar Morales por el delito de allanamiento de la CNC. Finalmente, Nazar Morales ganó la batalla y se convirtió en diputado local plurinominal y líder de la bancada prísta en el congreso local.

Por su parte, una de las organizaciones de tradición agrarista, la OCEZ-CNPA, se manifestó bloqueando carreteras, mas no pedían tierras, sino que señalaban:

> hoy luchamos ante la nueva adversidad en que nos encontramos miles de familias que emigran hacia los Estados Unidos en busca de una oportunidad que se nos niega en nuestro propio país; la cerrazón política, la persecución y represión por motivos políticos vuelven a caracterizarnos, aún cuando se jactan de cambios políticos obligados por esta vieja situación política, representada por demagogia, salimos nuevamente a manifestarnos para exigir créditos, servicios sociales, vivienda, justicia, planes reales de desarrollo, no al desmantelamiento y la quiebra generalizada del campo (*Cuarto Poder*, 11 de abril, 2001: 12).

En ese mismo tenor, la Central Campesina Unitaria de Trabajadores (CUT), el Movimiento de Organizaciones Campesinas y Regionales (MOCRI-CNPA) y la Alianza de Liberación Campesina de Ixtapa (ALCI), se manifestaron en la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez, para exigir la liberación de los presos políticos de esta última organización.[4] No hubo, sin embargo, claras alusiones a las reivindicaciones agrarias.

En medio de la serie de protestas de diversas organizaciones campesinas, el delegado especial de la Secretaría de la Reforma Agraria, Luis Pérez Mota, a la sazón titular de la Secretaría de Desarrollo Agrario del gobierno de Chiapas, señaló que desde que asumieron el presidente Vicente Fox y el gobernador Pablo Salazar Mendiguchía sus cargos, se han constituido 313 nuevos ejidos, que representan 15 por ciento más de la estructura agraria social que existe en el estado (*Cuarto Poder*, 11 de abril de 2001: 12).

Uno de los saldos políticos de la Alianza por Chiapas, que llevó al poder a Pablo Salazar, es la serie de contradicciones que se observan entre las organizaciones y, entre el gobierno y las organizaciones. Por una parte, las organizaciones que no apoyaron la campaña de Salazar recla-

[4] El portavoz del CUT, Andrés Mijangos Pérez, pidió la liberación de Mario Álvarez Rodríguez, acusado de despojo de tierras; y denunció que existen órdenes de aprehensión en contra de Eclicerio Pinto y Eduardo Alvaro, miembros de esta organización.

man ser tomadas en cuenta, tal es el caso de la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos-Democrática (CIOAC-D), declarando como víctima de la marginación del nuevo gobierno y, para que sus peticiones sean atendidas, el gobierno del estado ha planteado que deben aglutinarse en el Congreso Permanente de Organizaciones Sociales y Económicas de Chiapas (CPOSECH). Sin embargo, por otra parte, esta última organización que apoyó la campaña de Salazar, plantea que sus reclamos todavía no han sido atendidos y se queja de las amenazas de que son objeto por parte del gobierno.

Los reclamos de las organizaciones ante el nuevo gobierno han subido de tono, sobre todo porque éstas no han encontrado una solución a sus demandas. Y es que las expectativas de las organizaciones no se han cumplido. El día 20 de marzo de 2001, cuatro organizaciones: Organización Campesina Emiliano Zapata-Casa del Pueblo (OCEZ-CP), Comité de Campesinos Pobres (CCP), Organización Campesina Lucha Popular (OCLP) y el Grupo Promotor del Magisterio Democrático, realizaron un plantón frente al Palacio de Gobierno para exigir la entrega de tierras a campesinos, pavimentación de vialidades, apoyos para las mujeres de PROGRESA, proyectos productivos y el desmantelamiento de Alianza San Bartolomé de los Llanos, presuntos paramilitares.

Al calor de las contradicciones entre el gobierno y las organizaciones, se reactivaron viejos problemas. El caso de Venustiano Carranza es uno de ellos, al convertirse en uno de los focos de mayor tensión. Hay que recordar que esto ocurre después de un largo ciclo, que se inicia el 28 de agosto de 1965, con la publicación en el *Diario Oficial de la Federación* del reconocimiento de bienes comunales por 52,152 hectáreas, y se cierra al término de la administración del gobernador Absalón Castellanos Domínguez, a finales de 1988.[5] A partir del conflicto neozapatista, el problema a tomado otras dimensiones. Ahora la lucha no está centrada entre caciques y campesinos, sino entre campesinos; la vieja disputa entre los comuneros de la Casa del Pueblo, formada en 1974, para defender

[5] Una explicación detallada y sustentada en datos históricos del viejo y complejo problema de Carranza, se encuentra en la obra *Los llanos en llamas: San Bartolomé de los Llanos*, Chiapas de Renard, Cristina, 1998, Universidad Autónoma Chapingo-Claves Latinoamericanas, México.

las tierras comunales, y los de la Alianza San Bartolomé, integrada por diversos grupos que reclamaban la división de las tierras comunales, comienza a reactivarse en un contexto de polarización de fuerzas sociales en Chiapas.

En efecto, el 19 de abril de 2001, ocho campesinos afiliados a la organización Alianza San Bartolomé, de la comunidad de Canalucun, perteneciente al poblado Paraíso del Grijalva, en el municipio de Venustiano Carranza, fueron asesinados en una emboscada. Aunque el nuevo gobierno restó importancia al hecho, el problema no deja de tener tintes políticos. También es cierto que se marca en un contexto de fuertes tensiones en el campo, propiciadas por una crisis de precios de los productos agrícolas, principalmente el café, de falta de créditos y de un programa de reactivación económica y abatimiento de los niveles de pobreza.

Los sucesos de Carranza, tornándose más graves desde que Pablo Salazar tomó posesión como gobernador, reactivaron una serie de conflictos que comenzaron esporádicamente en el mes de enero. Así, en distintos puntos de la geografía chiapaneca, se fueron registrando las invasiones de tierra que, de alguna manera, indican que el problema agrario se mantiene como una realidad que se niega a desaparecer, y que más temprano que tarde, de no implementarse medidas que propicien el desarrollo económico dentro y fuera del ámbito agropecuario, tenderá a crearse una situación de fuerte inestabilidad en el campo. Veamos algunos ejemplos de lo ocurrido durante el primer año del nuevo gobierno, que de alguna manera apoyan la hipótesis propuesta:

Una de las primeras invasiones, al comenzar el nuevo gobierno, ocurrió en la región Frailesca. En efecto, el 26 de enero se registra una invasión a la finca cafetalera Monte Bonito propiedad de José González, ubicado en el municipio de Villa Corzo.

En la región centro también aparecen los conflictos: el 16 de abril, 400 campesinos pertenecientes a la OCEZ invaden los predios El Desengaño, San José, El Cascajal y El Relleno, ubicados en el municipio de Venustiano Carranza. Los cuatro predios suman 2 mil hectáreas y forman parte de las tierras que reclamaban los campesinos de esa organización.

La región Costa no escapa de los problemas agrarios. Así, el 25 de mayo, en el municipio de Huehuetán, un grupo de 40 campesinos invade la finca Las Chispas, propiedad de Pablo Hoffman. Asimismo, se registran tensiones por la disputa de 205 hectáreas entre miembros de la Organización Proletaria Emiliano Zapata-Bloque del Poder Popular (OPEZ-BPP) y la OPEZ estatal. El predio se ubica en el Poblado Ricardo Flores Magón, en el municipio de Acapetahua, y ambos grupos se dicen legítimos propietarios. En los primeros días de junio, la Procuraduría General de Justicia del estado desalojó a campesinos y detuvo a 69 personas, incluyendo a líderes que invadieron los predios Las Chispas, en el municipio de Huehuetán, Flor de Azalea, en el municipio de Tapachula y Cozalapa, en el municipio de Suchiate. El 24 de octubre, en comunicado de prensa número 2217, el gobierno del estado informa del desalojo del predio La Gloria, en el municipio de Tonalá; el saldo fue la detención de 40 personas por elementos de la policía judicial.

En la región Norte, el 15 de febrero, un grupo de 60 campesinos invade la finca Banana-plus, ubicada en el municipio de Pichucalco, que cuenta con 548 hectáreas. El 17 de abril, 138 familias, declaradas bases de apoyo para el EZLN, retornaron a la localidad de Guaquitepec y recuperaron 341 hectáreas de las fracciones Pamalá y La Capilla, municipio de Chilón. A principios del mes de junio, campesinos de Huitiupán ocupan cinco mil hectáreas y reclaman apoyo del gobierno del estado para recuperarlas. Estas tierras fueron adquiridas por la Comisión Federal de Electricidad para la construcción de la presa hidroeléctrica Itzantún, pero la suspensión de la obra dio lugar a que los campesinos ocuparan las tierras y ahora reclaman sean legalizadas en su beneficio, ya que, de acuerdo con Beltrán García Méndez, coordinador de la organización Lumantik, no permitirán que el gobierno federal reactive el proyecto, pues implicaría el desalojo de los campesinos que ya ocupan esas tierras.

En la Sierra de Chiapas también se registran tensiones por disputas agrarias. A finales de mayo de 2001, un grupo de pobladores del municipio serrano de Bejucal de Ocampo invadió 285 hectáreas de la comunidad El Cercadillo, ejido que pertenece al municipio de Amatenango de la Frontera. Se trata de un viejo problema no resuelto en donde se yuxtaponen dos resoluciones presidenciales sobre el mismo predio, uno de 1928

y otro de 1930. Este incidente amenaza con generar enfrentamientos, ya que el municipio de Amatenango de la Frontera, además de este conflicto, tiene problemas limítrofes con otros dos municipios en las comunidades de La Pureza y Nueva Jerusalén.

En la Selva se recrudecen los enfrentamientos: el 9 de febrero, la Unión de Propietarios Rurales Doctor Belisario Domínguez demanda que dentro de las negociaciones con el EZLN sean tomados en cuenta. El dirigente de esta organización, Jorge Constantino Kanter, señala que tienen ranchos en la zona de conflicto y a la fecha no se los devuelven. Indicó que el problema rebasa las 80 mil hectáreas de propiedad y un buen número de tierras ejidales de campesinos que no han podido retornar a sus comunidades. El 7 de marzo, indígenas tseltales del ejido El Jardín, invaden una superficie de aproximadamente 70 hectáreas del Área de Protección de Flora y Fauna de Nahá, perteneciente a la comunidad lacandona. El 4 de mayo, campesinos tseltales de las comunidades de Cuauhtémoc y Peña Limonar, municipio de Ocosingo, se enfrentaron a machetazos, con un saldo de tres heridos.[6] El día 2 de junio, en el municipio de Palenque, se realizó un desalojo en los predios ganaderos El Mango, Santa Ana, San José Tepehuaje, La Rivera, Serengueti, Santa Rosa y El Pentágono. El 31 de agosto, un grupo de 260 hombres de filiación zapatista desalojó a 33 campesinos de la ARIC Independiente y Democrática del predio denominado San Juan, ubicado en el municipio de Ocosingo; el saldo fue de tres personas heridas. Las 48 hectáreas en disputa fueron adjudicadas a miembros de la ARIC en 1997, vía fideicomiso.

A un lado de Las Cañadas, en los alrededores de la reserva de la biosfera Montes Azules, se mantiene el conflicto entre la comunidad lacandona y las comunidades indígenas tseltales, tzotziles y tojolabales asentados en la citada reserva. Se trata de viejas y nuevas invasiones de tierras, éstas últimas a raíz del surgimiento del conflicto neozapatista, en la zona de la reserva considerada área de la comunidad lacandona. El nivel de confrontación ha sido tal, que el día 12 de septiembre de 2001,

[6] En Ocosingo han ocurrido incidentes, como la detención de Antonio Sánchez Gómez, indigente de la ARIC-independiente y democrática, por miembros del EZLN. Como represalia la ARIC detuvo a Alonso Gómez Sántiz, miembro del EZLN. La liberación de ambos se produjo después de un acuerdo de no-agresión entre la ARIC-ID y el EZLN (véase *Cuarto Poder*, 19 de julio de 2001: 54).

se realizó una reunión de alto nivel, encabezada por el gobernador Pablo Salazar, en la cual participaron funcionarios federales y estatales, así como autoridades de las comunidades, donde se acordó la instalación de la mesa agrario-ambiental para la atención de la Selva Lacandona (*Vanguardia del Sureste*, 13 de septiembre de 2001).

Horas antes de realizarse esta reunión en el Palacio de Gobierno, las declaraciones de la comunidad lacandona habían subido de tono. Margarito Chan Kayun, uno de los dirigentes lacandones, declaró que se encuentran invadidas 100 mil hectáreas, por lo que emplazarían al gobierno del estado para que ordene un desalojo, o de lo contrario, tomarían justicia por sus propias manos (*Cuarto Poder*, 13 de septiembre de 2001).

En la citada reunión, el gobernador del estado manifestó que se haría un diagnóstico amplio que permitiera conocer caso por caso los problemas de invasiones, a fin de actuar apegado a derecho en cada situación. También señaló que la Procuraduría General de Justicia del Estado, recibirá las denuncias en casos de invasiones para dar paso a la acción de la justicia (*Vanguardia del Sureste*, 13 de septiembre de 2001). No obstante, las comunidades asentadas en la reserva de la biosfera han advertido que no aceptarán ningún desalojo o acción que los prive de sus derechos agrarios y han manifestado su preocupación por el compromiso del gobernador Pablo Salazar con la comunidad lacandona, para reactivar las denuncias penales en contra de los habitantes de las 21 poblaciones localizadas en la zona natural protegida (*La Jornada*, 1 de octubre de 2001).

Los líderes de las poblaciones asentadas en la reserva manifiestan la necesidad de regularizar la tenencia de la tierra o su reubicación, junto con un programa de manejo y aprovechamiento sustentable de la selva. Señalan que, "quienes piden el desalojo violento y la reactivación de las órdenes de aprehensión son grandes corporaciones multinacionales interesadas en saquear los secretos de la selva Lacandona para patentarlos; empresas interesadas en construir gigantescas hidroeléctricas en los caudalosos ríos de la selva y empresas de ecoturismo" (*La Jornada*, 1 de octubre de 2001).

En la región Fronteriza, limítrofe a la zona de la Selva, las contradicciones han subido de tono. Al interior de la CIOAC se han profundizado las tensiones, ya desde antes de la existencia del nuevo gobierno se había dividido en dos fracciones: una que se reivindica como democrática y otra llamada oficial. Ésta última ha sido acusada de propiciar expulsiones de campesinos de la zona Las Margaritas. Así, por ejemplo, el 21 de marzo de 2001, indígenas pertenecientes a la Unión de Pueblos Mayas Tojolabales solicitaron al gobierno municipal la presencia de policías y Seguridad Pública en virtud de que habitantes de la comunidad de Zaragoza, del ejido Nuevo México, están amenazados de expulsión por parte de la CIOAC-oficial.

Muy cerca de Las Margaritas, en el municipio de La Trinitaria, también se han registrado tensiones entre miembros de distintas organizaciones. A mediados de septiembre de 2001, 14 familias indígenas afiliadas a la CIOAC-Independiente, fueron expulsadas del poblado Nuevo Chapultepec por miembros de la OPEZ, debido a que se negaron a formar parte de esta última agrupación. Según versión de Reynol Hernández Pérez, representante de los afectados, "los caciques de la OPEZ, armados con palos y machetes, llegaron a las viviendas de 10 familias, luego destruyeron sus casas" (*Cuarto Poder*, 18 de septiembre de 2001). Esta es la segunda expulsión que realizan los miembros de la OPEZ, la primera se llevó a cabo el 15 de julio, cuando cuatro familias de la comunidad Nueva Libertad, del mismo municipio, fueron echados por hombres armados.

En la región Los Altos, renacen los conflictos por límites de tierras. El 6 de septiembre se reactiva este conflicto entre comuneros de Chenalhó y Chalchihuitán. El ayuntamiento de Chenalhó inició acta administrativa por la posible comisión de delitos de las autoridades comunitarias de Chalchihuitán.

Los ejemplos muestran cómo se van extendiendo los conflictos en torno a la tierra, y adquieren matices según los casos y regiones, pero de cualquier manera ilustran muy bien la complejidad del problema y alertan sobre la necesidad de replantear el esquema de desarrollo del campo y la economía del estado.

Sin lugar a dudas, el mayor enfrentamiento que se ha dado entre el gobierno y las organizaciones campesinas, ha sido el protagonizado por las bases y la dirigencia de una fracción del MOCRI. Las movilizaciones de esta organización se han mantenido a lo largo del año 2001, e incluso a ésta se han unido la OCEZ-Carranza, Mosca, Triple S del Bosque, Casa del Pueblo de Carranza y Coordinadora de Resistencia Civil de Los Altos. Cabe señalar que las movilizaciones lideradas por MOCRI-CNPA y la ALCI, si bien reclaman atención a los problemas agrarios, su principal motivación es de carácter político, donde se reivindica la participación en alcaldías, como se ha observado de manera más clara en el caso de ésta última. El movimiento de estas organizaciones se ha venido radicalizando a lo largo del año 2001, sobre todo porque no han encontrado respuesta a su principal demanda por porte del nuevo gobierno: la liberación de sus dirigentes presos (véase *Cuarto Poder*, 7 de septiembre de 2001).

El momento de mayor tensión entre el MOCRI-CNPA y el gobierno del estado, ocurrió el 27 de julio cuando la Policía Judicial del estado realizó un operativo para rescatar a seis funcionarios de la Secretaría de Desarrollo Social, quienes se encontraban retenidos por miembros de esta organización en el Barrio San José, de la región Marqués de Comillas. De acuerdo al reportaje del periodista del diario *La Jornada*, Hermann Bellinghausen, "en el *operativo*, verdadera cacería, participaron 16 vehículos policíacos y cinco helicópteros" (*La Jornada*, 3 de agosto de 2001). En dicho operativo fueron detenidos seis campesinos de las bases de apoyo del EZLN, por lo que se deslindan de las acciones realizadas por el MOCRI-CNPA:

> Nosotros, los zapatistas de Marqués de Comillas, por Pico de Oro, en especial en el Ejido Barrio San José, no tenemos que ver con las acciones que estuvieron haciendo los del MOCRI-CNPA, y no porque estemos en contra de luchas por las demandas, pero que se haga por mandato del pueblo: no manipular, como han hecho unos dirigentes de esa organización (*La Jornada*, 3 de agosto de 2001).

Por su parte, el gobernador del estado, en una entrevista realizada por el diario La Jornada, señaló que "tanto el desalojo de Ixtapa como el difícil *operativo* para rescatar a los rehenes de una casa de seguridad en la

comunidad de San José han sido las decisiones más dolorosas de estos meses" (*La Jornada*, 3 de agosto de 2001). En un amplio documento denominado *Informe Jiménez Pablo. La frontera entre la lucha social y la delincuencia*, sin firma pero con autoría fácilmente identificable por el contenido y las referencias muy claras a la oposición MOCRI-gobierno del estado, se indica:

> la actitud de la fracción del Movimiento Regional Independiente (MOCRI-CNPA), encabezada por los hermanos Jiménez Pablo, fue de confrontación desde los primeros meses del nuevo gobierno, aun cuando este gobierno ha promovido una relación abierta, horizontal y respetuosa con las organizaciones sociales con presencia en la entidad.

El documento señalado, hace una extensa cronología de hechos, en los que la fracción MOCRI-CNPA va endureciendo sus posiciones ante la negativa del gobierno del estado a concederles 687 lotes de tierra de 8 por 20 metros para vivienda. El problema comienza el 28 de enero de 2001 con la invasión de los predios urbanos El Manguito y Los Capulines, propiedad del gobierno del estado, ubicados en Tuxtla Gutiérrez. La oferta del gobierno fue la reubicación en lotes de 6 por 15 metros a 223 familias que se les comprobó que no tenían propiedades, sin embargo, fue rechazada por considerarla insuficiente. La segunda oferta consistió en lotes de 8 por 15 metros a 320 familias, además de un paquete de materiales de construcción. La oferta fue rechazada por considerar que los lotes estaban mal ubicados y no cumplían con las medidas que la organización solicitaba. La presión de la organización para que el gobierno concediera su petición fue subiendo; de manifestaciones públicas, bloqueos de carreteras y toma de presidencias municipales, se llegó al secuestro de seis funcionarios el día 21 de julio, cuando se encontraban en la casa ejidal de Zamora Pico de Oro, Marqués de Comillas. El desenlace fue el rescate de los funcionarios mediante un operativo realizado el 27 de julio, con un saldo de 11 militantes del MOCRI consignados e internados en el penal de Cerro Hueco.

Los militantes del MOCRI siguen manifestándose, incluso han realizado una marcha a la ciudad de México para pedirle al Secretario de Gobernación su intervención para la solución de sus problemas, inclu-

yendo la liberación de sus presos. Como parte de las reacciones ante las movilizaciones de esta agrupación, el secretario general de la CIOAC ha declarado que

> el problema agrario de México no es necesariamente de aplicación de la ley sino que debe interpretarla y aplicarla, pero se requiere sensibilidad para resolver muchos asuntos por la vía de la conciliación... Y en ese sentido han existido excesos de parte del actual gobierno y de los operadores de Pablo contra varias organizaciones como el Movimiento Campesino Regional Independiente Coordinadora Nacional Plan de Ayala (MOCRI-CNPA) (*Cuarto Poder*, 15 de octubre de 2001).

La posición del nuevo gobierno ante el problema agrario

Meses antes de que Pablo Salazar Mendiguchía asumiera la gobernatura de Chiapas, prácticamente estuvieron ausentes las propuestas en torno al reparto agrario. Este hecho parecía marcar el fin de los reclamos de reparto agrario frente al reconocimiento de facto de la inexistencia de una base sólida, que permita el reclamo de más tierras para el sector social. Esto se puede ver, incluso, en las organizaciones simpatizantes al movimiento zapatista, en el área de influencia de la Selva Lacandona, como es el caso de la COAO, la ARIC Independiente y Democrática, la ORCAO y la ARIC-Unión de Uniones, las cuales generaron, en octubre de 2000, una propuesta para la creación de la Comisión Estatal para el Desarrollo Sustentable y la Reconciliación, con el propósito de

> atender los problemas de la pobreza, injusticia y división interna, combatiendo de raíz sus causas a partir de generar condiciones para un tipo de desarrollo que contribuya a la sustentabilidad, la integralidad, la distribución justa de la riqueza y beneficios a la producción, la reconstrucción del tejido social, la aplicación de la justicia honesta y la participación de comunidades y organizaciones (COAO-ARIC ID-ORCAO-ARIC UU, 2000).

Cabe destacar, que en esta propuesta no existe mención alguna al problema de la tierra y a la posibilidad de continuar con el reparto agrario, a través de la compra de tierras.

Sin embargo, en el foro convocado por la Acción Ciudadana por la Democracia y por la Vida, celebrado en San Cristóbal de Las Casas, los días 2 y 3 de octubre de 1999, se propuso: "Unir fuerzas para exigir que se realice el reparto agrario; que sean tierras de buena calidad y suficientes" (documento fotocopiado, s/p. s/f). En otro documento, "Los pueblos de Chiapas construyendo alternativas al neoliberalismo" resultado del Encuentro Estatal de Organizaciones Sociales, realizado del 10 al 12 de octubre de 2000 en San Cristóbal de Las Casas, se indica: "Defender el derecho a la tierra. Que siga el reparto agrario" (documento fotocopiado s/f, p. 8).

Salvo estas excepciones, todo parecía indicar que las invasiones de tierras que proliferaron desde el 1 de enero de 1994, y que dieron lugar a la creación del programa de compra de tierras en 1995, había dejado sin sustento a las organizaciones agrarias para mantener la bandera de la tierra como un reclamo permanente. Además, en la región de la Selva, el gobierno aplicó una política de contención del conflicto agrario mediante inversiones en proyectos productivos en regiones específicas, como fue el caso de la región Marqués de Comillas, en la Selva Lacandona. En este sentido, es interesante observar cómo a partir de 1995, se implementaron las empresas sociales como una medida para evitar que el conflicto se extendiera más allá de la región de Las Cañadas. Llama la atención, por ejemplo, que el MOCRI y la CNPA fueron las organizaciones más beneficiadas con los créditos de FONAES, al recibir 40.7% de los recursos otorgados para el apoyo a proyectos ganaderos durante el periodo 1995-1999.

Cuadro 3. Región Marqués de Comillas. Inversión de FONAES en proyectos de ganadería bovina.

AÑO	ORGANIZACIÓN CAMPESINA	INVERSIÓN EN PESOS	NÚM. DE SOCIOS
1995	Aso. Agrícola Local Salomón González Blanco	1,015,145.5	36
1995	Grupos de trabajo independiente	765,663.3	49
1995	MOCRI-CNPA	1,948,619.5	113
1995	Unión de Ejidos Julio Sabines	2,725,385	127
1996	Grupo de trabajo independiente	557,585	16
1998	MOCRI-CNPA	3,252,702.7	106
1999	Coordinación Nacional Campesina	204,960	14
1999	Consejo Consultivo para el Desarrollo Sustentable de la Selva Marqués de Comillas	1,731,809.8	49
1999	Grupo de trabajo independiente	209,039.5	15
Total		12,760,239	526

Fuente: oficina Regional de FONAES-Selva, Palenque, Chiapas, 2000. Tomado de De Luna, 2000

Lo mismo se observa en los apoyos a proyectos para la producción de chile jalapeño, uno de los cultivos de mayor importancia en la región. En efecto, como puede verse en el Cuadro 4, de los dos millones 264 mil pesos otorgados para los proyectos mencionados durante el periodo 1996-1998, el MOCRI-CNPA concentró el 76% de los recursos.

Cuadro 4. Región Marqués de Comillas. Inversión de FONAES en proyectos de chile jalapeño.

AÑO	LOCALIDAD	ORGANIZACIÓN	SOCIOS	RECURSOS ENTREGADOS (PESOS)
1996	Quetzalcóatl	MOCRI-CNPA	70	152,250.00
1996	Quiringüicharo	MOCRI-CNPA	50	231,657.80
1997	Flor de cacao	MOCRI-CNPA	134	572,180.00
1997	Quetzalcóatl 2ª sección	MOCRI-CNPA	17	72,590.00
1997	Roberto Barrios	MOCRI-CNPA	25	106,570.00
1997	El Porvenir	MOCRI-CNPA	47	200,690.00
1997	Nuevo Paraíso	MOCRI-CNPA	17	72,590.00
1997	Río Salinas	MOCRI-CNPA	24	102,480.00
1997	San José	MOCRI-CNPA	29	123,830.00
1997	Tierra y Libertad	MOCRI-CNPA	21	89,670.00
1998	Zamora Pico de Oro	U. de E. Julio Sabines	39	152,596.24
1998	Belisario Domínguez	U. de E. Julio Sabines	26	57,039.94
1998	San Isidro	U. de E. Julio Sabines	21	75,721.11
1998	Boca Chapul	U. de E. Julio Sabines	26	101,730.82
1998	Adolfo López Mateos	U. de E. Julio Sabines	18	39,489.19
1998	Galicia	U. de E. Julio Sabines	26	112,906.14
Total			590	2,264,171.24

Fuente: Oficina Regional de PROGRESA-Selva, Palenque, Chiapas, 2000. Tomado de De Luna, 2000

Por otra parte, y como medida complementaria a los proyectos productivos, a partir de 1999, Marqués de Comillas fue incluida en las acciones del PROGRESA, con una cobertura de 3,019 familias y un monto promedio de 510 pesos para cada una, es decir, una aportación de 1,539,690 pesos mensuales, o una cifra anualizada de 18,476,280, monto que supera en mucho a lo invertido por FONAES en proyectos de ganadería, entre 1995 y 1999, y en la producción de chile jalapeño durante el periodo 1996-1998, lo cual muestra el carácter predominantemente asistencial de la política gubernamental.

Cuadro 5. Región Marqués de Comillas. Distribución de familias beneficiadas con el PROGRESA.

MÓDULO	NÚMERO DE EJIDOS	NÚMERO DE FAMILIAS
Benemérito de las Américas	2	928
Nuevo Chihuahua	6	583
Nuevo Orizaba	7	494
Zamora Pico de Oro	8	728
Boca Chapul	9	286
Total	32	3,019

Fuente: Oficina Regional de PROGRESA-Selva, Palenque, Chiapas, 2000. Tomado de De Luna 2000

Aunado a esto, los nuevos funcionarios encargados de dar seguimiento a los acuerdos agrarios, en su fase de regularización de la propiedad fideicomitida y constitución de nuevos ejidos para pasar a la fase de reactivación económica en los núcleos agrarios, en su momento fueron actores de primer orden en las invasiones de tierras suscitadas a raíz del levantamiento armado del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, el 1 de enero de 1994. Esto le da una nueva dimensión política al problema de la tierra en Chiapas, una tregua al gobierno de Salazar mientras se plantea una alternativa más consistente que la creación de fideicomisos.

En los primeros 100 días del nuevo gobierno, prácticamente estuvieron ausentes las invasiones de tierras. Se dieron, ciertamente, algunos pronunciamientos en el sentido de continuar la regularización de las tierras, pero en general, todavía no afloraban los conflictos. Esta ausencia de conflictos agrarios también pudo ser favorecida por el masivo éxodo de campesinos, ante la grave crisis que enfrentan los productores de café. De acuerdo con las declaraciones del titular del Consejo Estatal del Café, cada semana salen de las regiones Sierra y Soconusco, alrededor de 500 campesinos rumbo a Estados Unidos en busca de empleo, de tal forma que en los últimos meses han tenido que emigrar 20 mil campesinos hacia el vecino país del norte (*La Jornada*, 19 de enero de 2001).

En su informe de los primeros 100 días de gobierno, Pablo Salazar fijó la postura oficial en torno al problema agrario: "Hemos dicho que el gobierno garantizará todas las formas de propiedad de la tierra: la ejidal, la comunal y la privada. Es un compromiso que parte del respeto a la legalidad. En este sentido, instalamos el "*Comité de Reacción Inmediata contra las Invasiones*", integrada por la Secretaría de Gobierno, la Procuraduría General de Justicia, la Secretaría de Seguridad y la Secretaría de Desarrollo Rural" (*Cien días de gobierno*, 21 de marzo de 2001).

Días después, el gobernador Pablo Salazar reconoció, por primera vez, que el EZLN mantiene 275 predios invadidos en los municipios de Ocosingo, Las Margaritas y Altamirano; también indicó que 669 grupos y organizaciones distintas al EZLN, han solicitado la compra de 71 mil hectáreas, que corresponden a 276 predios, de los cuales 22% ya se encuentran invadidos. También aceptó que "diariamente llegan a la Secretaría de Desarrollo Rural nuevas solicitudes de tierra" (*La Jornada*, 15 de abril de 2001).

Pablo Salazar señaló que "no va a permitir más invasiones. Con invasiones no se resuelven los problemas de Chiapas". Estas declaraciones fueron ratificadas por Julio Cesar Padilla, subprocurador de justicia de la zona norte, al señalar: "aunque se digan luchadores sociales o líderes que quieren apoyar al campesino, la procuraduría de justicia no tolerará más invasiones" (*La Jornada*, 15 de abril de 2001). El propio subsecretario de Desarrollo Agrario, Jorge Arturo Luna Lujano, ha declarado que no se permitirán más invasiones en el campo chiapaneco, toda vez que va en contra de los intereses de los propios campesinos (Gobierno del Estado, comunicado de prensa 729, abril 28 de 2001).

En una larga entrevista realizada por Marco Lara, reportero de *El Universal*, Pablo Salazar señaló:

> La caracterización de los finqueros de los años cincuenta, sesenta ya no es la misma. Más del 80% de la propiedad del estado es social. *Desgraciadamente, la lucha por la tierra ha llegado a tal nivel de degradación, que hoy son grupos de campesinos invadiéndole a otro grupo de campesinos; es una lucha de pobres contra pobres*. En el centro de todo está el crecimiento de la población, que es mayor que nuestra capacidad de respuesta y que se traduce en una enorme presión sobre la

> tierra, lo cual ha costado muchos muertos. Debemos crear alternativas laborales, por que *ya no hay tierra que repartir*. Si alguien me sostiene que hay latifundios, estoy dispuesto a verificarlo, a hacer un censo y a repartir la tierra" (véase *Cuarto Poder*, 7 de mayo de 2001: 14, las cursivas son nuestras).

En otros ámbitos de la política hacia el campo, el 22 de marzo de 2001, en el marco de la Reunión para el Desarrollo de Chiapas, los gobiernos estatal y federal declararon desaparecido el Programa de Desarrollo Regional de Las Cañadas.[7] En esta reunión participaron José Sarukán, comisionado para el Desarrollo Social y Humano de la Presidencia de la República, cinco secretarios de estado, el gobernador de Chiapas y los miembros del área social del gobierno. Se anunció el inicio de un programa estatal que partiría de la Selva Lacandona hacia el resto de la entidad; sin embargo no hubo mucha claridad sobre las características del nuevo programa, aunque se indicó que se pondrán en funcionamiento los programas Plan Puebla Panamá, Marcha hacia el Sur, Local de Desarrollo y los Ejes de Política Social del gobierno federal.

El Programa Cañadas fue altamente polémico, pero no olvidemos que su origen se da en el contexto del levantamiento armado del EZLN, y esto lo convierte en un programa de respuesta al descontento social. Velasco señala que

> la llamada ARIC Independiente y Democrática mantiene una posición en extremo crítica hacia el programa [lo acusa de realizar labores de contrainsurgencia] y, sin embargo, participa de manera regular en la discusión y en la toma de decisiones de varios consejos Consultivos y se ha beneficiado de la asignación de recursos, sobre todo para proyectos productivos. En otras palabras, incluso los actores políticos que desacreditan a CAÑADAS como un espacio legítimo de discusión y reso-

[7] Previo a esta reunión, Santiago Lorenzo Jiménez, vocero de la COAO, indicó que "el programa Cañadas tuvo fines de contrainsurgencia, desestabilización y control social en las comunidades. El programa sólo benefició a las comunidades ligadas al Partido Revolucionario Institucional, que están en contra del alzamiento del EZLN. Fue un programa asistencial y clientelar con el propósito de controlar a personas y convertirlos en más dependientes del gobierno y fomentar el paternalismo, al comprar líderes que estuvieron a favor del anterior sistema priísta que gobernó el país. El nuevo gobierno tiene que construir un nuevo mecanismo que sea un órgano público descentralizado, participativo, y que atienda los problemas de pobreza, injusticia, marginación y la división interna provocada por el anterior sistema de gobierno" (véase *Cuarto Poder*, 8 de marzo de 2001: 13).

> lución de problemas, participan y obtienen beneficios sin cargar con ninguna responsabilidad para con el propio programa" (Velasco, 2002: 190).

A partir de estos antecedentes es comprensible que Pablo Salazar, con una clara legitimación de amplios sectores de la población, cuyo discurso de campaña estuvo salpicado de fuertes críticas a las políticas implementadas durante el gobierno interino de Roberto Albores Guillén, haya tildado de contrainsurgente el Programa Cañadas y haya abogado por su desaparición. El problema de ahora es que ofrece el nuevo gobierno para mantener programas que tengan otros fines y que se inscriban en una lógica de desarrollo y promuevan la participación de las comunidades. De hecho, CAÑADAS promovía la participación de las comunidades, pero se le acusa de su orientación hacia grupos progubernamentales.

De acuerdo con las declaraciones de los funcionarios federales, en los primeros tres años de existencia, a dicho programa se le destinó más de 350 millones de pesos. Ahora no se sabe el monto de los recursos que se destinarán al nuevo programa, aunque Pablo Salazar indicó que

> el nuevo modelo debe diseñarse a partir de consensos desde las comunidades y con la participación de todos los actores sociales y políticos de cada región. La aplicación del nuevo modelo de desarrollo en el estado de Chiapas tendrá una etapa inicial en la región de la selva, y de ahí se extenderá al resto de la entidad: será evaluado y auditado constantemente por agentes externos al gobierno federal y estatal y se crearán comisiones que se encarguen de integrar la propuesta con las correcciones del gabinete social" (véase *La Jornada*, 23 de marzo de 2001).

Cuadro 6. Centros de Atención Social (CAS) en 1998

MUNICIPIO	LOCALIDADES	HABITANTES
Ocosingo	348	90,782
Las Margaritas	178	36,786
La Independencia	85	22,703
Altamirano	73	12,542
Total	**684**	**162,813**

Fuente: Coordinación del Programa Cañadas. Avance de la estrategia del desarrollo integral de Las Cañadas 1995-1998, citado por Velasco, 2002.

Cuadro 7. Inversión del Programa Cañadas 1995-1998 (pesos corrientes).

Inversión total	253,923,086.00	**100.00**
Caminos rurales	106,359,568.00	41.88
Electrificación convencional y no convencional	45,522,288.00	17.92
Proyectos productivos y abasto	32,794635.00	12.91
Agua potable	23,506,243.00	9.25
Vivienda digna	19,979,451.00	7.86
Subtotal	228,162,185.00	89.85

Fuente: Programa de Fondos Regionales Compensatorios. Libro Blanco, Mimeo. Tomado de Velasco, 2002

Sin embargo, las directrices de la nueva política social del gobierno federal, ya están dadas. En principio, todo parece indicar que los polémicos Centros de Atención Social (CAS) no desaparecen, se reorientarán e incluirán en los apoyos a mayor número de comunidades y municipios. Los Centros de Desarrollo Indígena (CDI) de la llamada región de conflicto, creados recientemente por el gobierno federal en los lugares que ocu-

paba el ejército, se continuarán en el núcleo en donde se implementarán las políticas sociales. Por lo pronto, se ha anunciado que la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), invertirá 70 millones de pesos para obras y servicios en los Centros de Río Euseba y Guadalupe Tepeyac.

La nueva política social para Chiapas, empezando por la región de Las Cañadas, ya tiene nombre. Se trata de la estrategia Contigo, donde además de los tres niveles de gobierno, se pretende que participen la iniciativa privada, universidades, organizaciones de la sociedad civil y de asistencia privada. Una estrategia tipo teletón para sacar de la pobreza los indígenas. En este sentido, Carlos Montemayor, encargado del CDI en Río Euseba, ha señalado que "SEDESOL no tiene los recursos suficientes para completar y lograr el progreso de las comunidades al 100 por ciento, además de que estamos conscientes que no somos los únicos interesados en el desarrollo social y humano" (*Cuarto Poder*, 10 de mayo de 2001: 14).

La estrategia Contigo tiene cuatro líneas: "manos a la obra", centrado en la atención a las micro regiones de alta marginación; "construimos la paz", con énfasis en la zona de Las Cañadas; "ganamos todos", con la que se llevará a cabo el mecanismo de reembolso del IVA y, finalmente, "cuentas claras", con la que se pretende realizar la rendición de cuentas. Una especie de tómbola donde todos salen felices por los premios otorgados según sea la suerte de su situación socioeconómica y política. Los primeros en llegar a los CDI, será el personal de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes y de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, quienes, respectivamente, se encargarán de abrir caminos y establecer viveros maderables.

Como se puede observar, todo se mueve para que no cambie nada. Hasta ahora, tanto el gobierno como las organizaciones no han dado señales de un cambio de actitud. El gobierno mantiene la misma política social, compensatoria, a la política económica que impacta negativamente a amplios sectores de la sociedad, especialmente a los grupos más vulnerables, que abarcan las tres cuartas partes de la población de la entidad.

Por su parte, las organizaciones campesinas, pero también las empresariales, mantienen la misma actitud, la misma cultura de pedir y esperar a que el gobierno resuelva el problema del subdesarrollo. Los actores

económicos son, al mismo tiempo, actores políticos, y este doble papel hace que los problemas económicos aparezcan como problemas políticos y viceversa. La clase empresarial chiapaneca está fuera de las posibilidades de convertirse en el principal actor económico para impulsar el desarrollo de Chiapas. Tampoco están presentes los campesinos medios y ricos que bien podrían aportar su experiencia y recursos productivos para un gran proyecto agropecuario. Por su parte, los campesinos pobres mantienen la cultura de pedir, aun cuando sus organizaciones han declarado que ya no quieren más paternalismo.

Reflexiones finales

Un balance realizado por la CIOAC, en su XXIX pleno estatal, celebrado el 6 de mayo en Tuxtla Gutiérrez, señaló la existencia de crisis y problemas diversos en los primeros cuatro meses del nuevo gobierno. Miguel González Hernández, dirigente estatal de este organismo, reconoce que

> el actual gobierno integra en su gabinete a hombres y mujeres, luchadores sociales, pero también están hombres que hicieron mucho daño al pueblo chiapaneco cuando formaron parte del gobierno anterior, partícipe de un régimen autoritario, represor y sanguinario para el pueblo, que siempre clama justicia, democracia, libertad y paz en el estado (véase *Cuarto Poder*, 6 de mayo de 2001: 10).

Por lo que advirtió, que si el gobierno no satisface sus demandas relacionadas con la tierra, regularización de la misma y proyectos productivos, volverán a retomar la lucha conjunta, presionándolo con mítines, marchas, plantones y bloqueos de carreteras.

La CIOAC, quizá por su doble posición como parte del nuevo gobierno y como organización agraria, ha sostenido una posición de bajo perfil en las reivindicaciones agrarias. Sin embargo, ha reclamado al gobierno 125 mil hectáreas para 166 grupos, exigencia que no ha sido atendida por el argumento de que no hay tierras ni dinero. La organización, a través de su vocero oficial, ha desmentido estos argumentos y señala que

después del proceso electoral del 7 de octubre de 2001, plantearía acciones para alcanzar sus propósitos, pues la organización no acostumbra movilizarse en tiempos electorales para no opacar el escenario de participación ciudadana (véase *Cuarto Poder*, 10 de septiembre de 2001).

Las tensiones en el interior de las comunidades son muy profundas, al grado de generar hechos de sangre como los ocurridos en el municipio de Venustiano Carranza. La crisis económica, la pobreza y la falta de opciones de empleo, aunado a viejas prácticas políticas, están generando fuertes tensiones en el campo. Hasta el momento, los campesinos sólo tienen dos vías para la supervivencia: mantenerse en el campo pidiendo distintos apoyos del gobierno y presionando para tener una parcela, o la emigración hacia el norte del país y a Estados Unidos.

Cotidianamente ocurren disputas en torno a la tierra, y aunque muchos de ellos no son objeto de noticia, como lo fue el caso de la masacre de Carranza, cuando se les pregunta a los campesinos sobre la situación del campo, expresan que ésta es muy delicada en varios puntos de la geografía chiapaneca. En comunidades donde existen divisiones muy fuertes, como en Las Margaritas, hasta el reparto de los apoyos gubernamentales tiene que ser muy cuidadoso.

Otro sector de la población campesina, que cada día crece silenciosamente, no se lanza a las calles para pedir tierras al gobierno, se lanza a una aventura, quizá sin retorno. Se trata de los miles de campesinos, o hijos de ellos, que emigran del campo a las ciudades de Tijuana, Hermosillo y Chihuahua, con destino final a Estados Unidos.[8] Los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington, revelaron de manera más clara la magnitud de la migración de chiapanecos. Las dos grandes crisis del café, la de 1989-1993 y la que comenzó en el 2000, así como los conflictos en torno a la tierra y el desplazamiento de grandes cantidades de población a raíz del levantamiento armado del 1 de enero

[8] De acuerdo a una fuente periodística, con base a información del Grupo Elektra y Telégrafos de México, los chiapanecos que residen en Estados Unidos giran a sus familias un promedio de 300 millones de pesos al año. Sólo Elektra registra un promedio de 20 millones 400 mil pesos mensuales del flujo de 5,100 giros que llegan de Estados Unidos; además, Telégrafos de México reporta más de 100 millones de pesos a través de 40 mil giros (*Cuarto Poder*, 27 de septiembre de 2001). A esto habría que sumar los giros bancarios y otras vías utilizadas por los migrantes para enviar recursos a sus familias, lo que nos daría una medición menos conservadora sobre la magnitud de los recursos que envían los migrantes chiapanecos a sus familias.

de 1994, han sido los elementos más importantes en el crecimiento del número de migrantes.

La descomposición de la sociedad rural chiapaneca es tal, que comienza a institucionalizarse una serie de prácticas que pueden convertirse en una bomba de tiempo si no se tiene claridad sobre el tipo de desarrollo que se quiere generar. Un ejemplo es el de los casi 20 mil desplazados, ocho mil de los cuales prácticamente viven de la caridad de los organismos internacionales, en particular del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), que gasta en promedio 500 mil pesos mensuales en ayuda alimentaria; otro es la actitud de la mayoría de las organizaciones campesinas, y otras gremiales, que hacen llegar su lista de peticiones al gobierno federal y estatal, y al no tener respuesta, realizan manifestaciones, paros y bloqueos de carreteras. El pliego petitorio, sin embargo, no se cumple con frecuencia porque el gobierno no tiene los recursos. En algunos casos, concede una parte y permite, de manera temporal, que regrese a la calma. Pero, como son muchas las organizaciones y gremios que reclaman apoyos y solución a viejos problemas, cuando a alguna se le da salida, otra comienza a presionar y de nuevo surge el conflicto.

El problema de la tierra no tiene solución en sí misma. La respuesta a los problemas del campo, corresponde a un nuevo planteamiento de proyecto de desarrollo, y para ello, se necesita ir más allá de las medidas implementadas hasta ahora, es decir, no seguir realizando obras con un sentido político, sin articulación a un proyecto de desarrollo de largo aliento.

Un importante dirigente de una organización campesina nos dice: "la lucha por la tierra no se va a agotar por que somos un estado rural". Nuestro interlocutor reconoce que ahora la mayor parte de las tierras está en manos de los campesinos pero aún así la lucha por la tierra está lejos de agotarse. Hay organizaciones que están dedicadas a la reivindicación por la tierra porque deja buenos dividendos, es un botín. También indica que la gravedad de los conflictos entre campesinos está rebasando la capacidad de respuesta del gobierno, de los partidos políticos y de las organizaciones.

Advierte la gravedad de los conflictos entre campesinos y, a título de ejemplo, señala que basta con asistir a una asamblea ejidal para obser-

var cómo entre ellos se dan hasta con la cubeta. Esto es un reflejo de las tensiones y contradicciones que hoy se están presentando en el seno del sector campesino por la disputa de los escasos recursos que otorga el gobierno.

Hay organizaciones que están desencantadas con el nuevo gobierno, pero las organizaciones tienen que hacer lo que les corresponda, porque el gobierno por si solo no va a transformar a la sociedad, tiene que haber acompañamiento de esta. También tienen que cambiar las instituciones en su forma de operar y ser más eficientes, tiene que haber coordinación entre las instituciones, tiene que darse una mezcla de recursos, es decir, replantear la administración.

Estos son algunos puntos de vista de un alto dirigente de la organización Solidaridad Campesina Magisterial (SOCAMA), una de las más favorecidas por el programa de compras de tierras y de las que más capitalizaron esta estrategia, pues reivindican la paternidad del programa, y aunque reconocen los errores y desvíos, señala categóricamente que cumplió un papel fundamental al permitir la gobernabilidad en ese momento tan difícil para Chiapas, estamos hablando de los años 1994, 1995 y 1996 (entrevista realizada en Tuxtla Gutiérrez, el 7 de junio de 2001).

Bibliografía

Cien días de gobierno
2001 21 de marzo.

COAO, ARIC-ID, ARIC-UU, 2000, Comisión Estatal para el Desarrollo Sustentable y la Reconciliación, Mimeo.

Cuarto Poder
2001 8 de marzo.
10 de abril.
11 de abril.
6 de mayo.
7 de mayo.
10 de mayo.
19 de junio.
7 de septiembre.

10 de septiembre.
13 de septiembre.
18 de septiembre.
27 de septiembre.
15 de octubre.

De Luna, Magdalena de la Luz
2000 *La empresa social en la subregión de Marqués de Comillas, selva Lacandona, Chiapas: ¿una alternativa de desarrollo?*, tesis de grado, Maestría en Desarrollo Rural Regional, Universidad Autónoma Chapingo, México.

Dieterlen, Paulette
2001 "La pobreza aleja del ideal democrático", en *La Jornada*, 9 de junio.

Gobierno del estado
2001 Comunicado de prensa 728, 28 de abril.

INEGI
2001 *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*, Aguascalientes, México.

Informe Jiménez, Pablo
La frontera entre la lucha social y la delincuencia, s/f, sin lugar de publicación.

Jornada, *La*
2001 19 de enero.
6 de febrero.
23 de marzo.
15 de abril.
3 de agosto.
1 de octubre.

Lisbona, Miguel
2000 "Génesis de un conflicto agrario y límites en el noroeste de Chiapas: La Selva Chimalapa" en *Anuario 1999*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, México.

Procuraduría Agraria
2000 Marzo.

Renard, Cristina
1998 *Los Llanos en Llamas: San Bartolomé, Chiapas*, Universidad Autónoma Chapingo-Claves Latinoamericanas, México.

Secretaría de Desarrollo Agrario (SDA)
2000 Avance de los Acuerdos Agrarios, agosto.

Vanguardia del Sureste
2001 13 de septiembre.

Velasco, Ernesto
2002 "La gestión social en la zona de conflicto. El programa Cañadas (1995-1998)" en *La política social en Chiapas*, Reyes, María Eugenia y Araceli Burguete (coord), UNICACH, México.

Villafuerte, Daniel, *et. al.*
1999 *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, UNICACH-Plaza y Valdés (eds), México.

Entrevistas
2001 Al dirigente de la organización Solidaridad Campesina Magisterial, 7 de junio.

ORGANIZACIONES CAFETALERAS EN EL MERCADO

*María Cristina Renard**

Chiapas es un estado cuya economía depende, por mucho, del café: primer productor nacional, que aporta el 30% de la producción del país. De su cultivo viven cerca de 80 mil productores en las regiones del Soconusco, Sierra Madre, la Selva y el Norte chiapaneco. Al lado de las fincas coexisten miles de parcelas de pequeños productores, ejidatarios o colonos, cuyas familias dependen casi totalmente de la producción y venta del café.

Es también un estado pródigo en organizaciones y cooperativas de cafeticultores que andan, desde hace más de diez años y con ritmos distintos, en el camino de la autogestión, abriéndose paso, contra los vientos de la liberalización comercial y las mareas de la desregulación estatal, en un mercado mundial dominado por los gigantes de la industria agroalimentaria. El andar de estas organizaciones inició en los años ochenta, en los tiempos del mercado nacional e internacional regulado, que se aceleró por las fuerzas de las circunstancias en los años noventa, en medio de la crisis del sector cafetalero. Algunas de ellas han logrado colarse en el mercado mundial del café en condiciones menos desventajosas que aquellos productores no organizados, y se han protegido relativamente de las fluctuaciones del mercado al colocarse en nichos de calidad como el orgánico y el solidario (o justo).[1] Han contado para ello con el apoyo

* Universidad Autónoma Chapingo

[1] A diferencia del café natural, que ha sido cultivado sin productos agroquímicos, el café orgánico es un café que no solamente prescinde de dichos insumos sino que requiere, para merecer la certificación, de la realización de labores de preservación de los suelos (como terrazas) y de diversificación de cultivos. El mercado del café solidario se analiza más adelante.

de organizaciones no gubernamentales y de consumidores en los países importadores del grano. Este artículo pretende recrear este andar, ahondando en los logros y retos que encuentran en el mercado solidario.

1989

Esta es una fecha clave en la historia cafetalera: marca el fin de la regulación del mercado internacional y el retorno a un mercado libre después de 27 años de Acuerdos Internacionales; marca también el inicio del desmantelamiento del aparato estatal de fomento, apoyo, financiamiento y comercialización del café en México, el Instituto Mexicano del Café.

En efecto, desde 1962, el mercado mundial del aromático había estado regulado por los Acuerdos Internacionales del Café (AIC) entre la mayoría de los países productores y consumidores, los cuales descansaban sobre un sistema de control y de retención de la oferta del grano (gracias a un mecanismo de cuotas) para ajustarla a la demanda y, de esta manera, estabilizar los precios. Los AIC lograron esta meta y además aseguraron a los países productores unos ingresos superiores a lo que hubieran recabado por su café sin los acuerdos, ya que siempre existía una sobreoferta del grano. Pero al garantizar estos buenos precios, los AIC favorecieron también el aumento de la producción del café y se creó así un círculo vicioso: a mayor producción, mayores excedentes de café producido, y por tanto, mayor cantidad retenida en las bodegas de los países productores. Llegó un momento en que estos inventarios de café y sus costos financieros pesaron demasiado sobre las finanzas de los países exportadores, principalmente de aquellos que habían visto su producción aumentar en forma considerable, pero no así sus cuotas de exportación, como México. Además, a finales de los años ochenta, ya en plena era neo-liberal, no soplaban vientos favorables a los mecanismos de regulación de las materias primas, condenados a desaparecer en nombre de la mano invisible del mercado.

Estos factores y la existencia de un mercado paralelo fuera de cuotas, donde el café se vendía a mitad de precio, acarreando un fenómeno

de contrabando de un mercado al otro, llevaron a que se rompiera el consenso entre los miembros de los AIC sobre su necesidad y pertinencia.[2] En julio de 1989, se suspendieron los mecanismos de cuotas, por lo que todo el café retenido en los almacenes de los países productores salió al mercado, con el consecuente desplome de los precios. Los partidarios de la desaparición de los AIC en México auguraban una estabilización de los precios alrededor de 90 centavos de dólar por libra de café (antes de la liberalización, andaban por los 110, 120 centavos por libra); cayeron hasta 55 centavos. Los inventarios pasaron de las manos de los productores a las bodegas de los compradores en los países consumidores, quienes tuvieron así la capacidad de determinar la oferta real y por ende, de fijar los precios.

El primer impacto de la crisis duró cuatro años. En 1989, la mayoría de los exportadores nacionales de café, que habían comprado el grano al precio vigente antes de julio y lo tuvieron que vender a precios inferiores, quebraron. Desde el ciclo siguiente, muchos productores, grandes y pequeños, cayeron en cartera vencida. La cafeticultura ya no era una actividad lo suficientemente rentable para que la banca le otorgara crédito. Al no recibirlo, los productores dejaron de invertir en sus plantaciones y se volvieron cosecheros. De allí que la calidad del café decayera también.

Por si esto no fuera suficiente, en estos mismos años, se desmanteló el aparato estatal de apoyo a la cafeticultura, el INMECAFÉ. Éste había nacido, a la par de sus equivalentes latinoamericanas, en el periodo de la posguerra y en el marco de las políticas de sustitución de importaciones, cuando al café le fue conferido el papel de proveedor de divisas que la industrialización necesitaba. Ello requería que el gobierno fuera rector de la economía y controlara sus renglones prioritarios. El INMECAFÉ, fundado en 1959, tenía como atribuciones la asistencia técnica, la investigación, la administración de las cuotas atribuidas a México en los AIC y de los permisos de exportación. En 1973, época de mayor intervención estatal, se ampliaron estas funciones al acopio y exportación directa del

[2] Para mayores detalles sobre esta historia de los AIC, ver Renard, 1999.

grano. El INMECAFÉ llegó a controlar la mayor parte de la comercialización del café y a desplazar a los tradicionales coyotes, intermediarios del grano a través de las Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC), donde los grupos de campesinos organizados obtenían un financiamiento previo sobre el pago de su cosecha y para la recepción de la asistencia técnica. Impuso así su rectoría sobre la cafeticultura, a expensas del otrora poderoso sector de beneficiadores y exportadores privados, que nunca se lo perdonaron. El instituto compraba café de pequeños y medianos productores de varias regiones así como de alturas y de grados de maduración distintos, los revolvía y ofrecía una calidad estándar, homogeneizada pero muy mediana, lo que contribuyó a crear una mala imagen de la calidad del café mexicano en los mercados mundiales.

A raíz de un desplome de los precios en 1987, el INMECAFÉ conoció serios problemas financieros y, al no ser capaz de pagar a los pequeños productores el acostumbrado remanente sobre el precio final de la cosecha, perdió credibilidad ante ellos. De allí en adelante, inició su ocaso, alimentado por las críticas de corrupción y de mala administración por parte del sector privado y de las organizaciones independientes de cafeticultores que nacieron precisamente de la exigencia de mayor claridad en las cuentas y los pagos del instituto. En 1989, primer año del sexenio salinista, el Presidente anunció el retiro del Estado de la cafeticultura, lo cual respondía, por lo demás, a una exigencia precisa del Banco Mundial dentro de las políticas de ajuste estructural impuestas por los organismos financieros internacionales a los países deudores. El instituto se retiró de la comercialización del café a partir de ese año y fue finalmente desmantelado en 1993. Todo su personal, inclusive los técnicos altamente especializados, fue liquidado en un acto de enorme desperdicio en capital humano. Las funciones que desempeñaba el INMECAFÉ tuvieron que ser cumplidas por otras instancias: el acopio del café regresó a manos de los comerciantes e intermediarios privados, y el prefinanciamiento desapareció. Para mitigar los efectos de la crisis, los pequeños cafeticultores han sido sujetos de programas asistenciales, como el Procampo, y de la ayuda de la Secretaría de Desarrollo Social. La investigación ha sido transferida al Instituto Nacional de Investigaciones

Forestales y Agropecuarias (INIFAP), dependencia de la Secretaría de Agricultura. La asistencia técnica recae sobre los Consejos Estatales del Café, organismos que han tenido que capacitar al vapor a técnicos nuevos en la rama, y que cuentan con raquíticos recursos. Con decir que las estadísticas cafetaleras oficiales tales como aparecen en la página web del Consejo Mexicano del Café siguen siendo las de 1992, último año de operación del INMECAFÉ y que no se han actualizado por falta de recursos y de personal.[3]

En una palabra, de un día para otro, los pequeños productores se encontraron prácticamente solos ante un mercado liberado. En efecto, el INMECAFÉ, que llegó a agrupar al 85% de los productores minifundistas del país dentro de 3,228 UEPC en su momento de apogeo, en 1981-82, jamás se preocupó por hacer participar a los socios en la gestión de las mismas ni en la comercialización del café, ni siquiera en la transformación (beneficio) del mismo, y menos aún, de explicarles cuáles eran los mecanismos del mercado internacional. Mantuvo así una relación vertical de dependencia entre los productores y la institución, de tal suerte que su desmantelamiento los tomó por sorpresa y sin capacidad alguna para responder a las nuevas condiciones del mercado (Paré, 1991: 52; Renard, 1999a: 267).

Reorganización de sector y dominio de las transnacionales

La desaparición de los mecanismos de regulación del mercado, la caída estrepitosa de los precios, la quiebra de muchos exportadores nacionales e internacionales, la ausencia de crédito y el retiro de la presencia estatal en el sector modificaron toda la estructura. Se ha asistido a la entrada en escena de agentes de casas de negocio transnacionales que han desplazado a los exportadores nacionales o se han asociado con ellos. Su fuerza radica en su capacidad financiera: ante la escasez de dinero en el país, tienen acceso a millonarias líneas de crédito bancario en dólares

[3] El Consejo Mexicano del Café es el órgano consultivo del sector. Apenas en 2001, se inició el levantamiento de un nuevo censo cafetalero en el país, el cual no se ha concluido al finalizar el año.

que les permiten pagar las cosechas de café al instante. Hasta grandes finqueros, propietarios de una marca reconocida en los mercados internacionales y que habían siempre exportado directamente su producto, les venden una parte de su cosecha con tal de obtener liquidez pronta ahorrándose los trámites de los permisos de exportación o para liquidar créditos que sólo allí obtienen. Ante la falta de financiamiento y la caída de la productividad y de la calidad del café, estas compañías remontan la cadena agroindustrial y llegan a organizar y a refaccionar a pequeños y no tan pequeños productores para asegurarse del producto. Estas compañías han ido así extendiendo su dominio sobre el café mexicano.

Después de 1989, estas casas de negocio han conocido un proceso de concentración a escala mundial, mediante adquisiciones y fusiones. En México, están presentes las más grandes: el grupo Neumann (fusión de Neumann Gruppe y de la casa Rothfoss), segundo mundial, asociado con Beneficiadora California de los Luttman, familia de grandes productores y beneficiadores del Soconusco. Otra casa importante es Becafisa, filial mexicana de Volcafé (antes Volkart), parte de un consorcio llamado Unifina, con inversiones en bienes raíces, en bancas de inversión y casas financieras en varias partes del mundo, el cual es a su vez parte de un grupo más importante, de nombre ERB, con capitales en industrias automotrices y manufactura industrial. Es decir que el café no es más que uno de los tantos negocios de estos grupos íntimamente ligados al mundo de las finanzas. La casa comercial más fuerte y con presencia en la mayor parte de las regiones cafetaleras, es AMSA,[4] antes TIASA o Omnicafé, de la familia Esteve, cuyo grupo importador del otro lado de la frontera es Atlantic Coffee: además de financiar a una gran red de intermediarios rurales, los coyotes, esta casa ha organizado y refaccionado a grupos campesinos para que cultiven lo que hasta hace poco no había atraído a las transnacionales, es decir, el café orgánico, y lo beneficien en las instalaciones de antiguas fincas del Soconusco. En fin, otro gigante de la comercialización de los granos había entrado en juego más recientemente: Gargill, que compraba el café a través de casas con otros nombres, como Expogranos, el cual estaba en vías de ser absorbida por AMSA. No

[4] Agroindustrias de México S.A.

debemos de olvidar a la Nestlé que compra café robusta para la elaboración de sus preparaciones solubles y ha fomentado la reconversión a esta especie de zonas enteras, antes productoras de arábicas, además de haber, en los años recientes, logrado ante las autoridades de la Secretaría de Comercio permisos de importación de cafés de calidades inferiores desde América del Sur y Vietnam, logrando así bajar los precios en el mercado nacional.

Es decir que el tan publicitado libre mercado ha resultado en el control total de cinco compañías transnacionales sobre el café mexicano.

Con la desaparición de los mecanismos de regulación contenidos en los AIC, el centro de la fijación de los precios del café se trasladó a las bolsas de futuros. Las cotizaciones se han visto sujetas a fuertes fluctuaciones que tienen más que ver con fenómenos especulativos que con la evolución real del mercado y de las existencias del aromático. En efecto, las materias primas y más específicamente el café, han llamado la atención de capitales especulativos, como los fondos de pensión, que han buscado en él una opción de alta rentabilidad a corto plazo, provocando variaciones bruscas de precios, como en 1994 y 1997. Después de las quiebras de 1989, los negociantes han modificado su manera de hacerse del café: se protegen de los riesgos de las variaciones de precios en la bolsa operando en los mercados de futuros mediante coberturas (*hedging*). No compran, en sentido estricto, el café de los productores, sino que les ofrecen la colocación de su producto en la bolsa, fijando una posición en el mercado de futuros, para trasladar así la decisión sobre el momento oportuno para realizar la operación a los mismos productores. Cobran una comisión por el servicio y por el beneficiado seco del café. Evitando así todo riesgo derivado de las fluctuaciones del mercado.

Los efectos del oligopolio están a la vista: si bien durante algunos años y a diferencia de los intermediarios de antes, las casas de negocio ofrecieron a los productores precios cercanos al de la bolsa, obteniendo sus ganancias sobre la cantidad manejada y sobre el pago de los servicios prestados. En los años 1999 y 2000, compraron el café con diferenciales o castigos de –30 hasta –40 dólares por quintal sobre el precio de bolsa, argumentando problemas de calidad del café mexicano.

Del otro lado de la cadena, la industrialización está también altamente concentrada en unas pocas compañías transnacionales, entre las cuales se encuentran las mayores corporaciones agroalimentarias: KJS (Kraft- General Food, Jacobs, Suchard), grupo producto de varias mega fusiones de los años ochenta y a su vez filial de Philip Morris, el primer grupo agroindustrial mundial; Nestlé, el segundo grupo agroalimentario global, especializado en el café soluble; Folger Coffee, sección de Procter & Gamble, corporación multiproductos; Douwe Egberts, sección café del grupo diversificado Sara Lee. Gracias a múltiples adquisiciones de torrefactores nacionales, estos grupos dominan todos y cada uno de los mercados cafetaleros de los países consumidores. Manejan cantidades enormes de café provenientes de todas las regiones productoras del mundo, con los cuales elaboran sus mezclas, que son el resultado de una dosificación de los elementos (aroma, acidez, cuerpo, sabor) de cafés de origen diverso. Gracias a su poder de compra, este oligopolio tiene la capacidad de influir en las cotizaciones del café de manera decisiva y no está ajeno a la caída de los precios en este ciclo agrícola ni a los diferenciales que castigan al café mexicano: en efecto, los torrefactores han realizado importantes progresos técnicos, que les permiten sustituir, cada vez con mayor facilidad, un café de un origen por otro. Mientras que hace 15 años, el nivel máximo de sustituibilidad (es decir que no provoca una diferencia notable de sabor en taza) entre distintos orígenes era del 5%, este nivel es actualmente del 18% o más (Marlin, 1993). Es decir que las grandes corporaciones ponen a competir a los países productores entre sí y cambian sus fuentes de abasto a su conveniencia. México, a diferencia de Colombia, no ha tenido nunca una política centrada en la calidad de su café. Productor de la variedad "arábica otros suaves", es inferior a la calidad de los cafés Suaves colombianos, pero en principio igual al café producido en los otros países centroamericanos. El café mexicano, sin embargo, siempre se ha cotizado por abajo de aquellos a causa de la mala fama adquirida en el pasado por prácticas comerciales fraudulentas.[5] Aunque su calidad es superior a aquella de los cafés brasileños

[5] 80% del café mexicano exportado, y sobre el cual pesan los castigos y los diferenciales, es clasificado como Prima Lavado. Este café está cosechado entre los 600 y los 900 metros. El café Altura, producido entre los 900 y los 1200 metros y que representa entre 10 y 12% de las exportaciones, recibe, por lo general, mas no siempre, diferenciales positivos.

que son arábicas no lavados. Desde hace algunos años, Brasil ha estado mejorando la calidad de sus cafés, los cuales ofrece a precios muchos más bajos que los mexicanos. Grandes torrefactores como KJS han dejado de comprar café mexicano, cuya calidad se ha visto además afectada en algunas regiones por sequías o por la falta de cortadores experimentados —los cuales prefieren emigrar antes que trabajar por unos salarios de miseria— y lo sustituyen por el brasileño en sus mezclas, deprimiendo así fuertemente la demanda, lo que explica los diferenciales con los que se paga el café mexicano. Esto no deja de ser una triste paradoja cuando se recuerda que uno de los argumentos esgrimidos por México para pedir la suspensión de los AIC en 1989, era que su café tenía una calidad muy demandada en el mercado de los Estados Unidos, por lo que la liberalización comercial le beneficiaría.

En los últimos dos años, la situación se ha vuelto catastrófica para los cafeticultores mexicanos: el aumento de la producción brasileña, a punto de rebasar sus marcas, y el incremento en Vietnam, país que, gracias al apoyo del Banco Mundial, ha recubierto con café robusta amplias áreas selváticas destruidas por la guerra y que, de no aparecer en los datos hace 10 años, ha pasado a ser el segundo país productor de café; aunado esto a un consumo mundial prácticamente estancado, han provocado una seria sobreoferta de café en los mercados y han precipitado los precios a niveles históricamente bajos. El café mexicano en el 2001 ha estado cotizado alrededor de 45 centavos de dólar por libra, es decir, ampliamente por debajo de los costos de producción. Como si esto no fuera suficientemente difícil, los torrefactores de México, Nestlé a la cabeza, alegan que les falta café robusta para sus solubles y logran de las autoridades de comercio permisos de importación que también pesan sobre la demanda del café nacional y por ende, sobre los precios. Ante la perspectiva de vender su café con pérdidas, algunos grandes productores ni lo cosechan, otros lo almacenan esperando una improbable mejoría y todos se endeudan con las casas de exportación transnacionales, además de los bancos que prefieren dejarles sus fincas antes que embargarlas y no saber qué hacer con ellas. Las regiones cafetaleras que, hasta hace unos tres años, no expulsaban mano de obra, ven su población joven sumarse a la ola migratoria hacia los Estados Unidos, al norte del país o la

capital. Los indocumentados muertos en el desierto de Arizona a comienzos de 2001 eran cafetaleros veracruzanos, y del Soconusco y la Sierra Madre de Chiapas, donde la mano de obra en el café es de origen guatemalteca, la migración de algunos de los hijos de los cafeticultores es parte ya de la estrategia de sobrevivencia.

Los programas gubernamentales (Alianza por el Campo, SEDESOL, Programa de Empleo Temporal) son meros paliativos que no solucionan la terrible situación del sector. El programa de apoyo para el corte y el acarreo del café está sujeto a la aún lejana terminación del censo cafetalero y el esperado Fondo de Estabilización de Precios (para nivelarlos a 70 centavos de dólar por libra) no tiene recursos.

Sólo un programa serio y respetado de retención de café convenido entre todos los países productores podría levantar los precios internacionales, mientras que en México, se requiere impulsar un mayor consumo de café tostado de calidad y frenar las importaciones de café para la industria solubilizadora.

Ante este panorama poco alentador, existen organizaciones de productores tratando de remar a contracorriente y de consolidarse como empresas sociales con la finalidad de beneficiar a sus asociados y de mejorar sus condiciones de vida.

Organizaciones cafetaleras en Chiapas

Las organizaciones independientes han tenido que ajustar sus estrategias en el contexto nuevo del mercado libre, desregulado y fluctuante. Las más exitosas, de las cuales nos ocuparemos a continuación, buscaron desarrollar sus propios canales de comercialización combinando el acceso a los diversos segmentos de mercado de las calidades específicas existentes: el mercado de los cafés orgánicos, el mercado equitativo o solidario y el mercado *gourmet*, a través de lugares propios de consumo en taza (cafeterías y expendios), obteniendo así precios superiores a los del café convencional y una cierta protección contra las fluctuaciones del mercado.

En Chiapas, los años ochenta vieron la formación de varias organizaciones independientes de cafeticultores en las diversas regiones productoras. Algunas nacieron ligadas a la Iglesia Católica, como Tienmelonla en la región Norte o ISMAM (Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla) en la Sierra Madre y el Soconusco, otras provenían de las anteriores UEPC del INMECAFÉ, como Majomut, en Los Altos, otras más, surgieron de escisiones de organizaciones anteriores, como la Unión de Ejidos de la Selva en el municipio de Las Margaritas. Todas tienen en común haber nacido por la necesidad de mejorar las condiciones de vida de los campesinos y de sus familias, dentro de una concepción de un modelo de desarrollo rural integral. Fue la dependencia que mantenían los campesinos con respecto al cultivo del café, la que fue llevando a la búsqueda de la autogestión cafetalera y del control sobre el proceso de producción y de comercialización del aromático. Todas también se fueron orientando paulatinamente pero de manera decisiva hacia el cultivo del café orgánico, y lo hicieron por varias razones: por convicción propia —la voluntad de preservar los suelos para sus hijos—, por necesidad —la imposibilidad de costear los insumos agroquímicos en época de crisis cafetalera— y por interés —los mejores precios que se obtienen en el mercado, al margen de los exportadores transnacionales—. La mayoría de estas cooperativas participan en la CNOC, Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras, red de organizaciones plural, sin adscripción ni pertenencia ideológica o política y de carácter gremial, nacida en 1989 y heredera de la lucha de las organizaciones que, desde los años setenta, habían peleado por independizarse de la tutela estatal.

Después de liberarse de los intermediarios y de tener bodegas propias, poco a poco, adquirieron los conocimientos y los contactos necesarios para poder exportar directamente su café, ayudadas en eso por organizaciones del vecino estado de Oaxaca como UCIRI (Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo), que cobijó buena parte de ellas en sus inicios, y gracias, en gran parte, a la red del café solidario o equitativo. La existencia de esta red, que empezó a funcionar en 1988, se vio fortalecida por la crisis de 1989 que justificó su razón de ser ya que las organizaciones independientes que tenían acceso a ella lograron no solamente sobrevivir, sino consolidarse durante esta crisis. Por ello, antes de

seguir con los avances de estas organizaciones, vamos a analizar en qué consiste el mercado solidario.

La lógica del mercado solidario (o justo)

El mercado agroalimentario en general, y el del café en particular, se ve atravesado por dos tendencias complementarias: por un lado, la concentración en unas cuantas mega corporaciones y cierta homogeneización global de los alimentos, y por el otro, la segmentación de las gamas y la diferenciación de los productos a través de calidades especiales orientadas a sectores determinados de consumidores. Al consumir bienes alimentarios, los individuos movilizan significados y valores sociales, los cuales dan lugar a la creación, de parte de la agroindustria, de productos diversos para satisfacerlos. Los intereses y las convicciones de los consumidores, cuando se combinan con las estrategias de los productores, pueden engendrar circuitos y nichos de calidades especiales (Arce y Marsden, 1994; Goodman, 1991), como los productos orgánicos, de granja y los de Denominación de Origen. Estos nichos de mercado suponen estrategias colectivas y permiten escapar de las duras tendencias de la oligopolización (Renard, 1999a y b). Así como la preocupación por la ecología, el medio ambiente y la salud de los consumidores, responde el mercado de productos orgánicos, otro valor a la alza entre los consumidores de los países del primer mundo, es decir, la equidad y la justicia en los intercambios comerciales entre el norte y el sur, que abre la puerta al mercado justo o solidario o equitativo (*ídem*).

Desde hace años, existían en estos países las tiendas del comercio alternativo, tiendas especializadas en productos del sur a donde acudían los consumidores conscientes de las desigualdades del mercado. Ante las limitaciones de este planteamiento militante además de restringido en su alcance, y en respuesta a la petición de la cooperativa oaxaqueña UCIRI por tener mayor acceso al mercado, se desarrolló, en los Países Bajos, una iniciativa cuya originalidad consiste en introducir el café de los pequeños productores en el circuito de la pequeña, mediana y gran distribución, experiencia que se extendió posteriormente a otros países europeos.

Analizando la situación del mercado, los promotores de la iniciativa, miembros de una ONG llamada Solidaridad, llegaron a la conclusión que lanzar una nueva marca de café en un mercado tan monopolizado (Douwe Egberts controla el 78% del mercado de los Países Bajos) era ir al fracaso seguro; entonces negociaron con el monopolio para que se comprometiera a integrar un determinado porcentaje de café comprado a precio justo a organizaciones de pequeños productores: fue en vano, la transnacional se negó a violentar las sacrosantas leyes del mercado. Optaron pues por la estrategia del sello de calidad, es decir, un sello adosado a marcas de café ya existentes, lo que evitaba los gastos del lanzamiento de otra marca más y permitía aprovechar la fama de las ya existentes, así como el saber hacer de los torrefactores ya establecidos. Dicho sello indica al consumidor que este café ha sido comprado directamente, con el mínimo de intermediarios, a cooperativas de pequeños productores y a un precio que garantiza una remuneración (la más) justa (posible) a los cafeticultores. El consumidor convencido de la necesidad de retribuir mejor a los productores acepta, por tanto, pagar más por su paquete de café. Los promotores de la iniciativa bautizaron al sello y a la fundación constituida para otorgar las licencias de su utilización con el nombre de Max Havelaar, un héroe anticolonialista de la literatura neerlandesa.

Para ser aceptadas en el registro, las organizaciones de cafeticultores tienen que ser constituidas por pequeños productores, tener un funcionamiento democrático y asegurar la transparencia en el uso y el reparto de los recursos. Tienen que destinar una parte del sobreprecio que reciben a crear servicios colectivos para sus socios.

El comercio equitativo promueve una producción amigable con el medio ambiente, por lo que anima a las organizaciones en reconvertirse al cultivo de café orgánico, aunque no sea un requisito indispensable para vender a través de la red.[6]

[6] El café orgánico requiere de una certificación que se otorga por organismos internacionalmente reconocidos y que le da valor al sello orgánico. Se trata, por lo tanto, de la misma estrategia comercial que el nicho equitativo, es decir, un sello es el símbolo y la garantía de la calidad del producto y la base de su valorización. Ambos nichos no son excluyentes, al contrario, su conjunción permite una sinergia.

La iniciativa tuvo éxito y se extendió a otros países;[7] las organizaciones de comercio alternativo tradicional fundaron su propio sello, llamado TransFair, bajo los mismos principios; para no crear confusión en los consumidores ni competencia entre los sellos, las asociaciones acordaron que hubiera un solo sello por país. Así el café equitativo se encuentra en los supermercados de Holanda, Bélgica, Suiza, Francia, Dinamarca y Noruega con el sello Max Havelaar, y en Alemania, Austria, Luxemburgo, Italia, Canadá, Estados Unidos y Japón bajo el sello TransFair.[8]

Las asociaciones Max Havelaar-TransFair, por lo tanto, no compran ni venden el café. Ponen en contacto a los grupos de productores organizados, de los cuales han creado un registro, y a los tostadores que se comprometen a respetar las condiciones de compra del café que han establecido. Las asociaciones certifican la autenticidad del sello, controlan las operaciones de los usufructuarios de la licencia, verifican el funcionamiento democrático de las cooperativas de productores y aseguran la promoción del café con los consumidores, a los cuales interpelan en nombre de los valores de la solidaridad y de la justicia, construyendo así la demanda.

Organizaciones chiapanecas en el nicho del mercado solidario

Cuarenta organizaciones mexicanas de cafeticultores están en el registro del café equitativo. La mayor parte del café mexicano encaminado hacia los mercados orgánicos y solidarios proviene del Estado de Chiapas (80% en 1995).

Independientemente de las paradojas que implica que lo ético sea un argumento de venta y de las contradicciones entre los principios y el mercado que esto conlleva (Renard, 1999a), un hecho palpable es que el

[7] En Suiza, donde se beneficia de la sinergia con los principales distribuidores que la adoptaron activamente, el café con el sello Max Havelaar ha alcanzado un 5% del mercado. En los Países Bajos, iniciadores del mercado equitativo y donde el mercado del café está monopolizado por Douwe Egberts que detiene el 74% y no participa en la iniciativa, el café solidario ha ganado 3%. En otros países, gira alrededor del 1% del mercado.

[8] Posteriormente, la misma iniciativa se amplió a otros productos como el plátano, la miel, el té y el cacao, y las asociaciones se fundaron en una sola, FLO (Fair Labelling Organization), que administra un registro común de los productores.

mercado solidario permitió la sobrevivencia e inclusive la consolidación de las cooperativas que lograron entrar al nicho, al asegurarles un precio mínimo garantizado (126 dólares por quintal) que llegó a ser el doble del mercado mundial después de la desaparición de los AIC (menos de 60 dólares en 1993) y que les ofreció protección contra las fluctuaciones del mercado. Cuando el precio de bolsa rebasa este mínimo garantizado, el mercado solidario ofrece un sobreprecio de 5 dólares por quintal para el café convencional y de 15 dólares para el café orgánico.

Precio mínimo garantizado por el comercio equitativo

	NORMAL		ORGÁNICO	
	América Central México, África	América del Sur Caribe	América Central México, África	América delSur Caribe
Arábica Lavado	126	124	141	139
Arábica No Lavado	120	120	135	135
Robusta Lavado	110	110	125	125
Robusta No Lavado	106	106	121	121

Así, cuando los precios del mercado mundial se encontraron deprimidos a comienzos de los noventa, las organizaciones se consolidaron internamente ya que al retribuir a sus socios mejor que los intermediarios, se granjearon su lealtad. La competencia de los negociantes era escasa, el café era fácil de acopiar. Las cooperativas obtuvieron además

suficientes ganancias para adquirir infraestructura y equipo (de transporte, por ejemplo) y capitalizarse. Les permitió también realizar proyectos de desarrollo comunitario, lo cual representaba otro beneficio indirecto para los socios.

Las organizaciones no exportan todo su café a través del mercado solidario. Primero, porque hay siempre una parte del café que no es apta para la exportación, el llamado desmanche, es decir, los granos defectuosos, quebrados, parasitados y no maduros. Este desperdicio (alrededor del 10% de la cosecha), se destina al mercado nacional. Por otra parte, aunque toda estrategia de nicho de mercado supone, por definición, ajustar la oferta por debajo de la demanda a fin de preservar el sobreprecio y la renta, la política de las asociaciones Max Havelaar-TransFair consiste en abrir el nicho de mercado al mayor número de cooperativas posibles, siempre y cuando cumplan con los requisitos respecto a la calidad del café y de la democracia interna. Toda política de exclusión es incompatible con los principios ideológicos de la iniciativa. El consumo, sin embargo, no aumenta al mismo ritmo que la cantidad de café producido por las cooperativas inscritas en el registro MH-TF. Para gestionar esta contradicción entre principios ideológicos y principios mercantiles, las asociaciones solidarias pretenden que cada cooperativa venda solamente un 25% de su cosecha directamente a través de la red solidaria. En efecto, además de recibir el sobreprecio, las organizaciones adquieren conocimiento de los mecanismos del mercado internacional y contacto directo con tostadores, lo que las capacita para comercializar el resto de su producción. En realidad, las organizaciones de cafeticultores de Chiapas cuyo café es, además, orgánico, logran colocar en el mercado solidario porcentajes de su producción mayores a lo previsto (de 40 a 50%, a veces más), lo que demuestra su seriedad como empresas: el mercado del café descansa, en efecto, y por mucho, sobre relaciones de mutua confianza, y los torrefactores prefieren tratar con conocidos y asegurar una calidad homogénea de sus preparaciones abasteciéndose de cafés de los mismos orígenes de una temporada a la otra.

La sobreoferta de café equitativo trae, sin embargo, prácticas comerciales que se querían desterrar, como el condicionamiento, de parte de ciertos tostadores, de la compra de un lote (250 sacos de 60 kilos) de

café a precio equitativo a la compra de otros dos lotes a precio de mercado. Algunas cooperativas que captan una cosecha abundante, aceptan estas condiciones con tal de sacar todo su café, otras las rechazan.

El ingreso creciente de organizaciones en la red del café equitativo plantea la cuestión de la rivalidad entre ellas para el acceso al nicho. Algunas son congruentes con los principios de solidaridad que fundaron la iniciativa: el mejor ejemplo de lo anterior es el apoyo que UCIRI, la organización pionera de Oaxaca, ha brindado a numerosas cooperativas (ISMAM, Majomut, Tienmelonla, entre otras) al darles acceso al mercado y exportar su café bajo su registro, mientras se hacen de fama y de compradores. En reciprocidad, algunas de estas organizaciones hicieron a su vez el mismo favor a otras recién constituidas hasta que se sepan desenvolver en el mercado. En efecto, en el transcurso de los años, algunos grupos se separaron de las primeras cooperativas y formaron nuevas, como FIECH (Frente de Indígenas Ecológicos de Chiapas, que como su nombre lo indica, agrupa a diversas organizaciones en el estado), o POSI (Productores Orgánicos de la Sierra). Otras organizaciones están cerradas comercialmente, celan su parte de mercado y pelean para ampliarla sin dejar lugar a otras, aprovechando los contactos y la reputación de su café con los torrefactores que prefieren tratar con interlocutores conocidos. A fin de cuentas, resulta más fácil a las organizaciones abrir su cuota de mercado cuando los precios del café son bajos y el diferencial ofrecido resulta por tanto mayor, lo cual permite compensar lo vendido fuera del nicho.

Otra ventaja que ofrece el mercado equitativo es la obligación que tienen los tostadores de prefinanciar una parte de la cosecha que van a adquirir, elemento importante en la situación de escasez de crédito por la que atraviesa la cafeticultura: las organizaciones tienen que liquidar cuanto antes el café que aportan sus socios, ya que éstos están urgidos de dinero para poder pagar a sus cortadores y saldar otros adeudos. Tener que esperar el haber exportado la cosecha para liquidar a los productores, los orilla a malbaratar su café con el intermediario que paga inmediatamente y en efectivo, gracias a su capacidad de liquidez. El prefinanciamiento de la cosecha, en principio obligatorio en el circuito equitativo, no forma sin embargo parte de los usos y costumbres del mercado cafetalero, por

lo que varios torrefactores no respetan este requisito, argumentando los riegos de incumplimiento del contrato por parte de las cooperativas. Al contrario, la central de compra del comercio alternativo (GEPA, sello TransFair) respeta escrupulosamente la cláusula de prefinanciamiento, por lo que las organizaciones intentan venderle la mayor parte de su café.

Aunque no pueden vender toda su producción en este nicho de mercado, se puede afirmar, sin riesgo a equivocarse, que algunas de estas organizaciones no existirían sin el mercado equitativo, lo cual constituye de por sí un éxito para este tipo de iniciativas.

Los problemas empiezan, paradójicamente, cuando los precios en el mercado van a la alza, como sucedió en 1994-95: el sobreprecio que ofrece la red del café equitativo se reduce (a 5 centavos de dólar por libra de café verde convencional, 15 centavos para el café orgánico) y las organizaciones se ven por lo tanto confrontadas a la competencia de los intermediarios que, habiéndose cubierto en los mercados a futuro del café, fuertes en su capacidad crediticia ilimitada y por su mayor eficiencia empresarial, llegan a ofrecer precios difícilmente superables. El problema del prefinanciamiento que conocen las organizaciones se agudiza también, al tener que pagar más por el café de sus socios, sin tener acceso al crédito en suficiencia, además de ser caro. Al final del ciclo, no alcanzan las utilidades necesarias para poder capitalizarse. Es decir, los precios altos son buenos para los productores individuales pero malos para sus organizaciones.

Con esto, resulta más difícil asegurar la lealtad de los socios a su organización y por ende, garantizar el abasto del café comprometido a los torrefactores, lo que resta credibilidad a la cooperativa. Confrontados a una situación cotidiana de precariedad y de riesgos que tratan de reducir, y necesitados de una remuneración inmediata, los productores se ven empujados a desviar parte de su cosecha hacia los intermediarios tradicionales, en contra de los cuales se formaron las organizaciones.

Esta estrategia a corto plazo no toma en cuenta sus consecuencias ni el peligro que conlleva para el abastecimiento de la red. Acentúa esta tendencia el que los productores desconozcan con frecuencia el funcionamiento y hasta la existencia de la red de café solidario, el lugar que en

ella ocupan y los imperativos que implica en cuanto a constancia en la entrega del producto. Han sido a menudo instruidos en el significado del cultivo orgánico, el cual requiere de prácticas agrícolas determinadas y estrictas además de ser sujeto de inspecciones en la parcela que les corresponde, pero conocen menos del trato comercial para la venta de su café, en general negociada por asesores o gerentes, y del camino que toma su producto una vez que lo entregaron.

A pesar de que la red de café solidario protege relativamente a las organizaciones de las caídas de los precios, no las aíslan de los impactos fluctuantes de las cotizaciones internacionales del café, las cuales han obligado a algunas de ellas a modificar su sistema de retribución a sus socios. Tradicionalmente, se le daba al productor un pago inicial al recibir su café y, después de exportar la cosecha, un remanente con tal de emparejar las retribuciones de todos. Ante una alza de precios en los últimos meses del ciclo y la consecuente presión de los compradores privados, las finanzas no alcanzaban para ofrecer esta liquidación uniforme. Los problemas derivados de esta situación llevaron a algunas organizaciones a optar por pagar el café a sus miembros al precio de bolsa del día, lo que tampoco asegura una retribución igual para todos los socios individuales, pero al menos protege a las empresas cooperativas de un descalabro. Movimientos bruscos de precios en medio de la temporada cafetalera, como en 1997, han puesto inclusive al mercado equitativo en serio peligro: ese año, los precios aumentaron en marzo y brincaron hasta 245 dólares por quintal, cuando la cosecha estaba prácticamente terminada y los contratos amarrados desde anterioridad, a precio de diciembre, es decir, alrededor del mínimo garantizado por la red solidaria. En Centroamérica, muchas cooperativas incumplieron sus compromisos con los tostadores y vendieron su café a otros negociantes, a precio del momento. El comercio alternativo (GEPA) aceptó renegociar los contratos para dar mejor precio a las cooperativas, no así los tostadores comerciales. Max Havelaar-TransFair giró cartas y faxes pidiendo tener una visión de largo plazo y no poner el circuito en peligro, en vano. Varios tostadores perdieron dinero, y perdieron confianza en las organizaciones. La red se vio afectada y aunque las organizaciones chiapanecas no se encontraron, en general, entre las incumplidoras, han encontrado,

desde entonces, algunas dificultades para recibir el prefinanciamiento de la cosecha.

A pesar de sus ventajas, los responsables de las organizaciones están conscientes de que en el actual estado de las cosas, el nicho Max Havelaar-TransFair no puede, por sí solo, constituir la alternativa o la solución para los pequeños cafeticultores. Se trata de un nicho entre otros, que ellos deben conquistar, y cuyos límites se encuentran señalados por el público consumidor: el grupo de compradores solidarios sigue siendo minoritario en sus respectivos países y las cooperativas que desean colocar su café son cada día más numerosas. Por consiguiente, las organizaciones no centran su estrategia exclusivamente en el mercado equitativo, sino apuntan a la diversificación, tanto de la producción como de los mercados, y buscan incrementar el número de las fases de la cadena bajo su control. Algunas de ellas se han hecho, mediante créditos del Fondo Nacional de Empresas en Solidaridad (FONAES) y otras ayudas oficiales, de plantas de torrefacción de tipo industrial que les permite vender su café tostado y empaquetado bajo marcas propias: UNCAFESUR, asociación de la Unión de Éjidos de la Selva y otras seis organizaciones, opera una planta tostadora en Comitán; ISMAM compró recientemente otra que instaló en su beneficio de Tapachula. Están incursionando también en el sector de los servicios con la venta de su café, de la calidad de exportación, tostado, molido y en taza, como en las cafeterías la Selva, con sucursales en el DF y hasta en Barcelona, España, que ya no pertenecen a la organización pero cuyos concesionarios pagan por la franquicia a la Unión de Ejidos de la Selva de donde proviene la mayor parte del café expendido.

Para tener mayor presencia en la política cafetalera a nivel estatal, las organizaciones autónomas de productores, las anteriores y otras nuevas que se formaron recientemente siguiendo la senda y aprovechando la experiencia de sus antecesoras, como la cooperativa San Fernando en el municipio de Ocozocoautla, se han asociado en la Coordinadora de Pequeños Productores de Café de Chiapas (Coopcafé). La Coordinadora gestiona recursos para la asistencia técnica, la capacitación y la formación de técnicos comunitarios; se encarga de dar apoyo para la comercialización del café y de concertar los intercambios de experien-

cias entre las organizaciones. Posee, en San Cristóbal de Las Casas, una cafetería que es también un museo sobre la cafeticultura, el Museo Café, donde se vende y sirve el café de varias de sus organizaciones.

Controlar el proceso productivo y exportar el café implica organizar el acopio del café y por lo tanto, hacerse de los medios de transporte de carga necesarios, iniciarse en el beneficiado del grano, a veces a través de la adquisición de unas instalaciones propias de beneficiado seco, y aprender los vericuetos de los mecanismos de comercialización del café. En el caso del café orgánico, implica también toda una cultura y un paquete tecnológico diferente, mientras el mercado solidario requiere del cuidado de la calidad del producto y de una organización democrática para la reinversión del sobreprecio en beneficio de los socios. Es decir, no basta con tener la capacidad física y comercial para colocarse en el mercado, requiere también una capacidad de administración y una sólida lógica empresarial acoplada con un profundo sentido social.

Administrar una empresa requiere poder tomar decisiones rápidamente, como respuesta a las señales de mercado. Esta exigencia se contrapone a los mecanismos tradicionales y a las instancias colectivas de toma de decisión de las organizaciones de productores, basadas en las discusiones y votaciones en asambleas. La mayoría de los productores no dispone de los conocimientos acerca del mercado. Se plantea entonces el problema de la delegación de responsabilidades ante el peligro que la gestión y la toma de decisión se concentren en manos de algunos responsables y asesores, sin que exista una real participación y control colectivo sobre los mismos. Administrar una empresa requiere de una lógica distinta a la que, por motivos de precariedad, prevalece entre los pequeños productores, ocupados en su supervivencia a corto plazo. La obligación de pensar a largo plazo, de reinvertir las ganancias y de capitalizarlas en vez de gastarlas en bienes de consumo inmediato, la necesidad de responsabilizar a los miembros de la cooperativa para que no la abandonen para vender a los intermediarios si éstos ofrecen un precio equivalente, o para que no desistan de la calidad tan pronto como aumenten los precios, son retos vigentes de las organizaciones de cafeticultores en Chiapas.

Los tres últimos años (2000, 2001 y 2002), de precios bajos han significado otro reto para estas organizaciones: algunas de ellas, que en sus primeros años vendían una parte importante de su producción en el mercado justo, han visto este porcentaje disminuir, por lo que el precio promedio pagado a sus socios se ha reducido también. Se ha resistido mejor en las regiones donde el cultivo del café descansa todavía sobre el trabajo familiar, que en aquellas donde se emplea mano de obra asalariada, como el Soconusco donde la migración al norte se ha vuelto cotidiana. Pesan también en las finanzas de algunas el pago de créditos contratados para la adquisición de equipo e infraestructura para agregar valor al café, como las plantas torrefactoras. La distribución del café tostado y envasado para su venta al consumidor ha sido un cuello de botella por lo difícil de tratar con las grandes cadenas de supermercados y las condiciones que éstas imponen para ofrecer el producto en sus tiendas. Otros problemas, de índole distinta, las han afectado: la situación de conflicto que se vive en el estado pone a veces los logros en peligro. Cooperativas de Los Altos, como Majomut, han estado inmersas en el ambiente de guerra de baja intensidad contra las comunidades zapatistas e indígenas de la región. Una parte de sus socios fueron desplazados de sus comunidades, vivieron refugiados en otras y no podían ir a cortar el café a sus parcelas, sea porque ya se las habían quitado, sea por la amenaza de los paramilitares. Lo poco que lograban cosechar les era a veces robado en el camino al beneficio. La tensión existente en la zona antes de la matanza de Acteal en diciembre de 1997, llevó a la organización a tomar la decisión de no operar el beneficio durante este ciclo agrícola y de maquilar el poco de café acopiado en las instalaciones de Uncafesur. Después de la matanza, un campamento militar se instaló al lado del beneficio. Éste, situado en el paraje del mismo nombre de la organización, en Chenalhó, enfrente del banco de arena, objeto de disputa entre los grupos antagónicos de la comunidad, ha sido saqueado en dos ocasiones: la primera, por las fuerzas de Seguridad Pública, la segunda, por paramilitares. Max Havelaar tuvo que turnar un oficio a los compradores solicitándoles que entendieran las razones del incumplimiento. El beneficio se ha reabierto desde entonces pero durante los meses siguientes, muchos campesinos

ya no se atrevían a llevar su café hasta allí, a causa de los patrullajes militares constantes y por el miedo a los grupos armados.

Sin conocer una situación tan difícil como esta cooperativa, sita en el corazón del conflicto, la ruptura del tejido social de muchas de las comunidades indígenas y su polarización repercuten en la vida de las organizaciones de cafeticultores, sujetas, por otra parte, a las presiones que ejercieron, de manera destacada en los últimos años del régimen anterior, las instancias gubernamentales a través de múltiples programas oficiales y clientelares. Estos programas ahondaron las divisiones comunitarias ya existentes y hacen aún más difícil su caminar por las sendas de la autogestión.

Conclusiones

Las organizaciones chiapanecas autónomas de cafeticultores han avanzado mucho en las últimas dos décadas: han logrado hacerse del control sobre su proceso de producción y de beneficio del café, han construido su infraestructura y tienen una organización logística, están añadiendo valor a su producto mediante su transformación, han adquirido conocimiento de los mercados internacionales y de sus instrumentos como las ventas a futuro, tienen una cartera de clientes diversificada y no dependiente de los Estados Unidos, como los grandes productores privados. Agrupadas, tienen ya el reconocimiento de los poderes públicos, tanto estatales (a través de la Coopcafé) como nacionales (a través de la CNOC), y tienen incidencia institucional.[9] No todas han llegado a los mismos resultados, algunas no han sobrevivido o se han dividido como la Pajal Ya Kactic o la Unión de Ejidos de la Selva. Aun así, se puede afirmar que, frente a la crisis, han tenido respuestas más dinámicas que el sector privado. La profundización de la crisis de los mercados del café representa el más serio reto y las obliga a buscar otras alternativas para sus socios y los hijos de éstos. En efecto, el comercio justo no tiene la

[9] Participación de ISMAM en reunión de grupo de trabajo sobre café, ECOSUR, sede Tapachula, febrero 2002.

capacidad de recibir toda su producción, ya que son cada vez más numerosas las organizaciones que acceden a este nicho y la demanda no crece al mismo ritmo. Están explorando las vías de la diversificación productiva (como la producción de miel y la fruticultura) y buscan penetrar en nuevos mercados, como el japonés. Están evaluando la posibilidad de crear nuevos sellos de garantía, como el café sustentable, suma de criterios ecológicos y éticos, o como apelaciones de origen, es decir, de abrir nuevos nichos de mercado. Sin negar las dificultades que encuentran y los retos a los que se seguirán enfrentando, no se puede negar que sus avances abren la perspectiva de posibles alternativas frente a la visión dominante de una globalización excluyente.

Bibliografía

Arce, Alberto y Terry Marsden
1994 *Food practices and social relations: toward cultures of consumption*, ponencia presentada en el III Congreso Mundial de Sociología, Bielefeld, Alemania.

Goodman, David
1991 "Some recent tendencies in the industrial reorganization of the agri-food system" en *Toward a new political economy of Agriculture*, Friedland W., Busch L., Buttel F. y Rudy A. (eds), Westview Press, Inc., pp. 37-64.

Marlin, Christian
1991 *Les stratégies des grands torréfacteurs et importateurs sur le marché international du café. (quels espaces pour les organisations de producteurs?)*, Solagral-Max Havelaar, Francia.

Paré, Luisa
1991 "¿Adelgazamiento del INMECAFÉ o de los pequeños productores de café?" en *Cafetaleros, la construcción de la autonomía*, CNOC, pp. 49-62.

Renard, María Cristina
1999a *Los intersticios de la globalización: un label para los pequeños productores de café* (Max Havelaar), CEMCA.

1999b"Globalización y mercados de calidad: una vía para los pequeños productores" en *Cuadernos Agrarios Nueva Época*, núm. 17-18, pp. 76-93.

LA POBLACIÓN INDÍGENA DE CHIAPAS EN EL AÑO 2000. UNA EXPLORACIÓN DE LOS DATOS CENSALES Y LOS ÍNDICES DE MARGINACIÓN[1]

*Susana Villasana Benítez**

Es lugar común, en las referencias sobre el estado de Chiapas, que éste conforma una entidad federativa con una arraigada historia prehispánica y colonial. En la entidad, la presencia de múltiples grupos sociales culturalmente distintos ha sido centro de pugnas interétnicas, de rebeliones sociales, marco de políticas estatales de diversa índole, laboratorio de programas de desarrollo económico y social, foco de interés de investigaciones de corte arqueológico, etnográfico, político, económico, antropológico, sociológico y ecológico, entre otras disciplinas, así como receptor y sede de diversas corrientes de pensamiento religioso.

Del mismo modo, Chiapas es uno de los estados de la república que se distingue por su heterogeneidad en el entorno ecológico y en el ámbito económico. Su ubicación geográfica al sureste de México, frontera con la república de Guatemala, hace del estado una entidad estratégica, lugar de encuentro de líneas de comunicación hacia los países del sur y el norte de América, corredor del tráfico de mercancías de importación y exportación, puerta de entrada de población centroamericana hacia el norte e interior del país, receptor de mano de obra estacionaria en la zona del Soconusco, y a partir de la década de los años ochenta del siglo XX, albergue de población guatemalteca, principalmente refugiados de guerra.[2]

---

* Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

[1] Este trabajo es parte del proyecto, en proceso, denominado Sociodemografía de la población indígena de Chiapas, que se lleva a cabo en el Instituto de Estudios Indígenas, UNACH.

[2] Desde 1981, llegaron a Chiapas, aproximadamente, 46,000 refugiados guatemaltecos que huían de la violencia brutal ejercida en su país. M. A. Castillo, 1989: 22-23; A. E. Ceceña y A. Barreda, 1995: 53–99.

En cuanto a los recursos bióticos, Chiapas se ha distinguido por sus riquezas naturales, como las reservas de la biosfera Montes Azules, El Triunfo, La Encrucijada, La Sepultura, Lacan-Tum, más nueve áreas naturales de control federal, doce áreas naturales protegidas de control estatal y sesenta y cuatro de control municipal.[3] Estas reservas naturales de Chiapas han sido consideradas patrimonio de la humanidad, y la principal reserva nacional de recursos bióticos donde se alberga la mayor diversidad biológica del país.[4]

Los mantos acuíferos que irrigan la entidad son de gran importancia; éstos constituyen el sistema hidrográfico más rico de la nación. Los afluentes que desembocan en el río Grijalva han dado cabida a la construcción de siete centrales hidroeléctricas, que en su conjunto generan gran parte de la energía eléctrica que se consume en el país.[5] Destacan entre ellas la presa Manuel Moreno Torres (Chicoasén), en el municipio de Chicoasén; la presa Nezahualcóyotl (Mal Paso), en el municipio de Tecpatán y la presa Belisario Domínguez (La Angostura), en el municipio Venustiano Carranza, que en la década de los años ochenta del siglo XX, las tres presas generaron "más de la mitad de la energía eléctrica utilizada en el país".[6]

Otro elemento natural de carácter estratégico y de interés nacional ha sido la existencia de mantos petrolíferos en la entidad, lo que ha propiciado la extracción de hidrocarburos en diversas partes del estado como en los municipios de Reforma, Juárez, Pichucalco y Ostuacán.[7] La zona norte de Chiapas, junto con las plataformas de Tabasco y Campeche, poseen desde 1972 los principales yacimientos de petróleo en el país.[8]

Sin embargo, pese a los ricos recursos naturales del estado, gran parte de la población, incluidos los grupos indígenas, vive en condicio-

[3] INEGI, 2000: 31–37.

[4] A. E. Ceceña y A. Barreda, 1995: 74-77.

[5] En 1999, la generación neta de energía de las siete centrales hidroeléctricas en Chiapas fue de 17,050.43 gigawatts-hora. INEGI, 2000: 381.

[6] A. García de León, 1985: 232.
En los años noventa del siglo XX, A. E. Ceceña y A. Barreda, explican que "la entidad aporta el 55 por ciento de la hidroelectricidad de todo el país (9,344,013 kilowatts-hora en 1992)". 1995: 69–70.

[7] En 1999 el volumen de producción anual de petróleo crudo fue de 19,076 miles de barriles, y el volumen de producción anual de gas natural fue de 238,915.4 millones de pies cúbicos. INEGI, 2000: 359.

[8] A. E. Ceceña y A. Barreda, 1995: 65.

nes de pobreza deplorables; la carencia de servicios mínimos tales como agua entubada, luz eléctrica, drenaje, servicios educativos y de salud, ubica a los habitantes del estado, principalmente indígenas, en zonas con alto índice de marginación, lo que significa la creación de regiones de pobreza extrema. En 1990, según estadísticas oficiales del Consejo Nacional de Población, 34% de los municipios de Chiapas tenía muy alta marginación, mientras el 51% eran municipios con alto índice de marginación.[9]

En el estado la situación social de desigualdad está polarizada, de un lado contrastan la pobreza extrema en la que vive gran número de habitantes, la dispersión de las comunidades, la deficiencia del sistema de caminos, el uso intensivo de la tierra, la agricultura de temporal de maíz y frijol,[10] la alta movilidad interna de la población y las demandas sociales; y, por otro lado, se observa la concentración de la riqueza en pocas manos de particulares, la explotación ganadera[11] y la cafeticultura de exportación que beneficia a un determinado sector de la sociedad; además de la explotación de las riquezas naturales, la extracción de hidrocarburos y la generación de energía hidroeléctrica por parte del estado. Contradicción que hoy en día no encuentra una salida política que logre resolverla.

Ante esta situación de rezago social nos interesa explorar los resultados del XII Censo de Población y Vivienda del año 2000, referidos a la población indígena de Chiapas. Se plantea destacar el indicador Hablante de Lengua Indígena (HLI) y conocer ¿qué nos muestran las estadísticas oficiales respecto a la población indígena? ¿Cuántos hablantes de lengua indígena se registraron en la entidad en ese año? ¿Cómo están distribuidos? ¿En qué municipios habitan?, y ¿cómo se encuentra esta población HLI con relación a los índices de marginación de 1990 y 2000?

[9] Base de datos SIMM90. CONAPO, 1993.

[10] La superficie sembrada de estos granos básicos en la entidad fue, entre 1998/1999, de 1,180,985 hectáreas de maíz, y 134,124 hectáreas de frijol. INEGI, 2000: 311.

[11] En el año de 1999, la cantidad de ganado bovino destinada para leche, carne y trabajo en la entidad, fue de 2.67 millones de cabezas, además, el ganado bovino trasladado hacia la entidad fue de 3,703 cabezas, y el trasladado fuera de la entidad fue de 276,210 cabezas. INEGI, 2000: 331-332.

Población hablante de lengua indígena

En el año 2000, el conjunto de población HLI del país ascendió a la cantidad de 6.04 millones de hablantes de 5 y más años. Estos HLI representaron el 7.1% de la población de 5 y más años en el país[12]. Además, a ese número se sumaron los menores de cuatro años, en cuyos hogares alguno de los padres hablaba lengua indígena, aumentando a 7.27 millones los hablantes de lengua indígena en total.

De estos más de siete millones de HLI según el total nacional, 17.0% se concentró en las edades de 0 a 4 años, y 83.0% entre las edades de 5 y más años (ver cuadro 1). Esta cantidad de HLI representó sólo a los que reconocieron hablar alguna lengua originaria, pero sabemos que este conjunto es únicamente parte de la población que se considera indígena o es identificada como tal. Hay trabajos como el realizado por el Instituto Nacional Indigenista, que siguiendo otros criterios además de la lengua, abarcaron mayor número de población con esta característica étnica, sin embargo, lo que aquí nos interesa destacar es la información que ofrecen las estadísticas oficiales de la población indígena, y recuperar de estos datos las regiones indígenas según el grado de marginación.

Cuadro 1. Población total del país según hablante de lengua indígena por grupos de edad. 2000

EDAD	POBLACIÓN TOTAL (PT)	HLI*	%	NO HLI	%	NO ESPECIFICADO	%
0-4	10,635,157	1,233,455	16.95	9,401,702	10.67	—	—
5 Y MÁS	84,794,454	6,044,547	83.05	78,749,907	89.33	—	—
NO ESPECIFICADO	2,053,801	—	—	—	—	2,053,801	100.00
TOTAL	97,483,412	7,278,002	100.00	88,151,609	100.00	2,053,801	100.00

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*
* HLI = Hablante de Lengua Indígena.

[12] (6,044,457/8,479,454) * 100 = 7.13% 5 y más años. INEGI, 2001.

En 1990, residía en el estado de Chiapas el 3.8% de la población nacional de 5 y más años, y el 13.6% de la población HLI mayor de cinco años.[13] Para el año 2000, el 3.9% representó a los mayores de cinco años del país que viven en la entidad[14] observándose un ligero aumento porcentual, y 13.4% que declaró hablar alguna lengua indígena respecto al total de HLI en el país del mismo grupo de edad.[15]

En Chiapas, la presencia de población indígena representó un porcentaje mayor, 25.0% HLI respecto a la población total de Chiapas; de éstos se registraron 809,592 HLI de 5 y más años que representaron el 24.6% de los habitantes de 5 y más años y 170,022 de 0 a 4 años de los que alguno de sus padres hablaba lengua indígena, siendo el 35.2% de los menores del mismo grupo de edad (ver cuadro 2).

Cuadro 2. Población total de Chiapas según hablante de lengua indígena por grupos de edad. 2000

EDAD	POBLACIÓN TOTAL (PT)	HLI*	%	NO HLI	%	NO ESPECIFICADO	%
0-4	483,372	170,022	35.18	313,350	64.82	—	—
5 Y MÁS	3,288,963	809,592	24.61	2,479,371	75.39	—	—
NO ESPECIFICADO	148,557	—	—	—	—	148,557	100.00
TOTAL	3,920,892	979,614	24.98	2,792,721	71.23	148,557	3.79

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*
* HLI = Hablante de Lengua Indígena.

En el año 2000 la distribución de los HLI según grupos quinquenales de edad, mantuvo la forma piramidal con una base muy ancha de población joven, siendo más del 56.3% población con edades entre 0 a 19 años. La población adulta representó una tercera parte del total, siendo

[13] Villasana, S. 2000: 322-323.
[14] (3,288,963/84,794,454) * 100 = 3.88% 5 y más años. INEGI, 2001.
[15] (809,592/6,044,547) * 100 = 13.39% HLI de 5 y más años. INEGI, 2001.

34.2% población entre 20 y 49 años de edad. La población de edades mayores a 50 años tuvo un porcentaje de 9.5% (ver cuadro 3).

Según P. Fernández Ham, se espera se mantenga el comportamiento diferencial por grupo indígena, pero con tasas de crecimiento menores, debido a que la tasa de crecimiento intercensal de 1990 al 2000, fue de 1.6%, para el total de HLI del país de 5 y más años.[16]

La población, que representa a los hablantes de lengua indígena chol, chuj, kanjobal, mam, tojolabal, tseltal, tsotsil, zapoteco y zoque, se concentró en forma mayoritaria en la entidad. Cabe aclarar que las lenguas chuj y kanjobal son de origen guatemalteco, cuyos hablantes provienen principalmente de la intensa y forzada migración de los años ochenta del siglo pasado, y el zapoteco es una lengua indígena que se habla principalmente en el estado de Oaxaca.

Cuadro 3. Hablantes de lengua indígena por grupos quinquenales de edad. Chiapas, 2000

GRUPOS DE EDAD	NÚMERO	% 0 Y MÁS AÑOS
0-4	170,022	17.36
5-9	142,763	14.57
10-14	129,177	13.19
15-19	109,712	11.20
20-24	87,82	8.96
25-29	870,812	7.23
30-34	53,900	5.50
35-39	52,136	5.32
40-44	37,449	3.82
45-49	33,181	3.39
50 Y MÁS	92,634	9.46
TOTAL	979,614	100

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*

[16] Fernández Ham, P. 2000: 28.

A partir del número de hablantes en el país, se observa que en Chiapas habitaba el 87.0% de los hablantes de chol, el 81.2% de chuj, el 64.0% de kanjobal, el 99.2% de tojolabal, el 97.8% de tseltal, el 98.0% de tsotsil y el 80.1% de zoque, de 5 y más años[17].

Los principales grupos lingüísticos, por el número de hablantes registrados en el año 2000 y el peso porcentual que representaron según la población HLI de 5 y más años en la entidad, son tsotsil, 36.0%; tseltal, 34.4%; chol, 17.4%; tojolabal, 4.7% y zoque, 5.1%. Además se registraron hablantes de otras lenguas cuyo peso porcentual fue menor al 1.0%, como son los casos del kanjobal que representó el 0.7%, mam con 0.7%, zapoteco con 0.3% y chuj con 0.2%, respecto a los HLI de 5 y más años, y otras lenguas que se muestran en detalle en el cuadro 4.

La agrupación del conjunto de lenguas con menos de ochenta hablantes en la entidad, representó un total de 0.04%, porcentaje que muestra al escaso número de hablantes de lenguas indígenas de otras entidades del país, a excepción de los cuatro hablantes de lacandón de Chiapas.

[17] Cálculos propios. Fuente: INEGI, 2001.

Cuadro 4. Tipo de lengua indígena y hablantes de 5 y más años. Chiapas, 2000

LENGUA	HLI 5 Y MÁS AÑOS	% HLI 5 Y MÁS AÑOS
Amuzgo	3	–*
Cakchiquel	132	0.02
Cora	2	–
Cuicateco	3	–
Chatino	14	–
Chichimeca Jonaz	1	–
Chinanteco	508	0.06
Chinanteco de Ojitlán	24	–
Chocho	2	–
Choi	140,806	17.39
Chontal	72	0.01
Chontal de Oaxaca	7	–
Chontal de Tabasco	15	–
Chuj	1,458	0.18
Huasteco	18	–
Huave	30	–
Huichol	6	–
Ixcateco	1	–
Ixil	9	–
Jacalteco	453	0.06
Kanjobal	5,769	0.71
Kekchí	68	0.01
Lacandón	4	–
Mame	5,450	0.67
Maya	917	0.11
Mazahua	33	–
Mazateco	88	0.01
Mixe	106	0.01
Mixteco	213	0.03
Mixteco de la Mixteca alta	1	–
Mixteco de la Mixteca baja	2	–
Motocintleco	162	0.02
Náhuatl	454	0.06
Otomí	35	–
Popoloca	4	–
Popoluca	17	–
Purépecha	23	–
Quiché	70	0.01
Tarahumara	8	–
Tepehua	7	–
Tepehuan	1	–
Tlapaneco	10	–
Tojolabal	37,667	4.65
Totonaca	98	0.01
Triquí	10	–
Tseltal	278,577	34.41
Tsotsil	291,550	36.01
Zapoteco	2536	0.31
Zapoteco de Ixtlán	1	–
Zapoteco del Istmo	11	–
Zapoteco Vallista	5	–
Zoque	41,609	5.14
Otras lenguas indígenas de México	5	–
Otras lenguas indígenas de América	7	–
No especificado	534	0.07
Total	809,592	100.00

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.*
* Son porcentajes menores a 0.01%, en total suman 0.04%.

Municipios de Chiapas y población indígena

En este aspecto hay dos cuestiones importantes que destacar, la presencia de los HLI en la entidad y el peso demográfico de éstos en algunos municipios. Prácticamente en todos los municipios de Chiapas habita población indígena, lo que muestra un proceso de movilidad interna constante, pero en muchos casos en número reducido como se presenta en algunos municipios de la región Soconusco: Mazatán, Metapa, Acacoyagua, Suchiate, Acapetahua, Huehuetán, Frontera Hidalgo y Tuxtla Chico, y de Chicomuselo, municipio de la región Fronteriza, que en su conjunto registraron menos de 0.5% de HLI según los habitantes de 5 y más años.

Otra cuestión es el peso demográfico de los hablantes de lengua indígena, en las regiones donde tradicionalmente ha vivido esta población y su distribución en la entidad. Según el tipo de lengua indígena, el mayor número de hablantes se distribuyó en las regiones de Chiapas de la siguiente manera:

Los hablantes de tsotsil se encontraron en diversos municipios de la entidad mostrando mayor dispersión en el estado, no obstante, el mayor número de población se concentró en la región Altos. Los hablantes de tseltal se concentraron en municipios de las regiones Altos y Selva. Los hablantes de zoque se ubicaron principalmente al noroeste del estado en municipios de la región Norte. El mayor número de población hablante de chol se registró en municipios de la región Selva, y los hablantes de tojolabal se concentraron en su mayoría en municipios ubicados en las regiones Fronteriza, Selva y Altos.

Los municipios donde se concentraron en mayor número los hablantes de tsotsil, fueron Santiago del Pinar, Mitontic, Larráinzar, Chamula, Aldama, Zinacantán, Chenalhó, Chalchihuitán, Huixtán, San Andrés Duraznal y El Bosque, en estos municipios más del 90% de los habitantes de 5 y más años habla tsotsil, y sólo en los casos de Huixtán y Chenalhó habita también un número importante de hablantes de tseltal. En los demás municipios, donde predominaron los hablantes de tsotsil, se observó también la presencia importante de hablantes de otras lenguas, principalmente tseltal, chol, zoque y tojolabal (ver cuadro 5).

Cuadro 5. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de tsotsil de 5 y más años. Chiapas, 2000

MUNICIPIO	TSOTSIL % 5 Y MÁS	TSOTSIL % POB TOT	TSELTAL	CHOL	ZOQUE	TOJOLABAL	OTRA
Santiago del Pinar	99.78	100	-	-	-	-	-
Mitontic	99.62	100	-	-	-	-	-
Larráinzar	99.45	99.9	-	-	-	-	-
Chamula	99.32	99.4	-	-	-	-	-
Aldama	99.24	98.2	-	-	-	-	-
Zinacantán	99.01	99.4	-	-	-	-	-
Chenalhó	98.13	94.4	5.3	-	-	-	-
Chalchihuitán	96.70	99.3	-	-	-	-	-
Huixtán	95.41	64.9	35.0	-	-	-	-
San Andrés Duraznal	94.51	99.1	-	-	-	-	-
Bosque, El	94.38	99.5	-	-	-	-	-
Simojovel	73.40	71.2	26.1	1.6	1.1	-	-
Jitotol	73.13	73.1	-	-	26.2	-	-
Huitiupán	71.44	59.8	-	39.6	-	-	-
Bochil	50.97	97.8	-	-	-	-	-
Pueblo Nvo. Solistahuacán	47.98	98.2	-	-	-	-	-
Teopisca	42.75	84.5	-	-	-	-	-
Ixhuatán	41.74	77.5	-	-	21.7	-	-
Maravilla Tenejapa	40.65	35.1	24.1	8.0	-	19.7	*
San Cristóbal de Las Casas	37.11	72.6	25.9	-	-	-	-
Soyaló	30.77	97.6	2.2	-	-	-	-
Ixtapa	23.76	97.3	-	1.2	-	-	-
Tecpatán	22.30	35.8	-	-	60.8	-	-
Venustiano Carranza	20.78	68.0	31.7	-	-	-	-
Amatán	17.72	71.9	-	6.9	18.4	-	-
Ocozocoautla de Espinoza	16.99	96.1	1.5	-	-	-	-
Coapilla	16.19	88.8	-	-	9.7	-	-
Solosuchiapa	15.47	64.0	1.3	1.1	33.6	-	-
Ixtapangajoya	12.93	85.9	1.4	1.9	10.6	-	-
San Lucas	12.76	98.5	1.5	-	-	-	-
Chicoasén	10.96	94.5	1.2	1.4	1.2	-	-
Osumacinta	10.21	91.2	2.6	1.8	-	-	**

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*
* Kanjobal 9.5% y Mame 2.5%.
** Mixe 1.1%, Mixteco 1.5%.

Los municipios en donde más del 90% de los habitantes de 5 y más años hablan tseltal, fueron Chanal, Tenejapa, Oxchuc, San Juan Cancuc, Chilón, Sitalá y Pantelhó; en este último municipio convive además un número importante de hablantes de tsotsil, casi la mitad de los HLI. En los demás municipios con presencia importante de hablantes de tseltal se registraron también hablantes de tsotsil, chol, tojolabal y zoque (ver cuadro 6).

Cuadro 6. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de tseltal de 5 y más años. Chiapas, 2000

MUNICIPIO	TSELTAL % 5 Y MÁS	TSELTAL % POB TOT	TSOTSIL	CHOL	TOJOLABAL	ZOQUE	OTRAS
CHANAL	99.80	99.8	-	-	-	-	-
TENEJAPA	98.85	98.8	-	-	-	-	-
OXCHUC	98.29	98.7	-	-	-	-	-
SAN JUAN CANCUC	98.05	99.9	-	-	-	-	-
CHILÓN	95.34	98.9	-	-	-	-	-
SITALÁ	93.10	99.9	-	-	-	-	-
PANTELHÓ	90.34	50.2	49.5	-	-	-	-
OCOSINGO	80.17	89.0	1.8	7.6	-	-	-
AMATENANGO DEL VALLE	78.18	98.9	-	-	-	-	-
ALTAMIRANO	66.70	57.9	1.3	-	38.9	-	-
YAJALÓN	63.84	78.8	-	20.9	-	-	-
MARQUÉS DE COMILLAS	39.35	44.6	20.6	21.4	-	-	*
BENEMÉRITO DE LAS AMÉRICAS	31.27	38.1	5.0	34.9	-	11.4	**

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*
*Chinanteco 8.1% y Kekchi 2.2%.
** Chinanteco 6.8%.

Respecto a los municipios donde se registró más del 90% de hablantes de lengua indígena, según los habitantes de 5 y más años, fueron Ocotepec y Tapalapa, de lengua zoque, mientras que en el caso de los hablantes de chol, fueron los municipios de Tumbalá y Tila. Los hablantes de tojolabal se registraron en mayor número en el municipio Las Margaritas, sólo que el porcentaje de HLI según los habitantes de 5 y más años en el municipio fue menor: 52.6%. En algunos de los municipios donde predominan estas lenguas habitan también en número importante tsotsiles y tseltales (ver cuadros 7, 8 y 9).

Cuadro 7. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de zoque de 5 y más años. Chiapas, 2000

MUNICIPIO	ZOQUE % 5 Y MÁS	ZOQUE % POB TOT	TSOTSIL	TSELTAL	CHOL	OTRA
Ocotepec	98.67	99.9	-	-	-	-
Tapalapa	96.78	99.9	-	-	-	-
Chapultenango	79.45	99.5	-	-	-	-
Francisco León	78.69	93.2	-	-	-	-
Pantepec	52.70	93.2	4.6	-	-	-
Rayón	40.07	87.8	9.8	1.2	1.2	-
Tecpatán	22.30	60.8	35.8	2.7	-	-
Ixtacomitán	19.43	85.0	5.7	4.4	4.2	-
Tapilula	12.28	82.3	14.4	2.6	-	-
Acala	11.35	59.9	30.0	5.7	-	*
Copainalá	10.57	57.8	38.0	1.8	1.1	**

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*
*Tojolabal 2.4%.
** Tojolabal 1.1%.

Cuadro 8. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de chol de 5 y más años. Chiapas, 2000

MUNICIPIO	CHOL % 5 Y MÁS	CHOL % POB TOT	TSELTAL	TSOTSIL	OTRA
Tumbalá	97.2	95.8	4.1	-	-
Tila	95.7	88.7	10.9	-	-
Salto de Agua	83.4	90.0	9.7	-	-
Sabanilla	80.6	84.3	1.1	14.6	-
Palenque	40.3	69.3	28.6	1.3	-

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*

Cuadro 9. Municipios con mayor porcentaje de hablantes de tojolabal de 5 y más años. Chiapas, 2000

MUNICIPIO	TOJOLABAL % 5 Y MÁS	TOJOLABAL % POB TOT	TSOTSIL	TSELTAL	CHOL	OTRA
MARGARITAS, LAS	52.6	85.1	6.3	2.9	1.0	*

Fuente: *XII Censo General de Población y Vivienda 2000.*
* Kanjobal 4.0%.

Condiciones de vida y marginación en municipios con mayor número de población indígena

Es bien conocido que día a día la línea de pobreza abarca a más número de mexicanos, que la distancia social se agudiza entre los que más tienen y el grueso de la población, cuyas condiciones de vida están cada vez más deterioradas.[18]

Para el caso de la población indígena, las lamentables condiciones de vida generan zonas con alto grado de marginación, situación que se observa en la carencia de servicios mínimos tales como agua entubada, luz eléctrica, drenaje, servicios educativos y de salud. Una forma de identificar los municipios con tales carencias es a través de los índices de marginación.[19]

El análisis de las condiciones de vida a partir de los índices de marginación, permite identificar los niveles de pobreza de los municipios en los que habita el mayor número de población indígena. Esta medida

[18] Para conocer ejemplos de la situación nacional, ver los trabajos presentados por los diversos investigadores en el 1er. Congreso Nacional de Pobreza y Políticas de Bienestar, realizado en la ciudad de Tlaxcala, Tlaxcala. 7-8 de diciembre de 2000.
Para el caso internacional, ver los informes del Banco Mundial y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), que dan cuenta de la desigualdad creciente y de las condiciones de pobreza en el mundo.

[19] Sabemos que existen otras formas de calcular la situación de pobreza, véanse los trabajos de Julio Boltvinik, sin embargo, para fines de este trabajo los índices de marginación nos permiten tener un acercamiento municipal como unidad de análisis de nuestro interés.

sintética permite ordenar a los municipios en forma consecutiva, según el valor obtenido que va de un grado muy alto de marginación a grados alto, medio, bajo y muy bajo.

La construcción del índice de marginación se basa en nueve indicadores que involucran aspectos relacionados con la educación, los servicios públicos, el tipo de vivienda, el tamaño de la localidad y el nivel de ingreso.

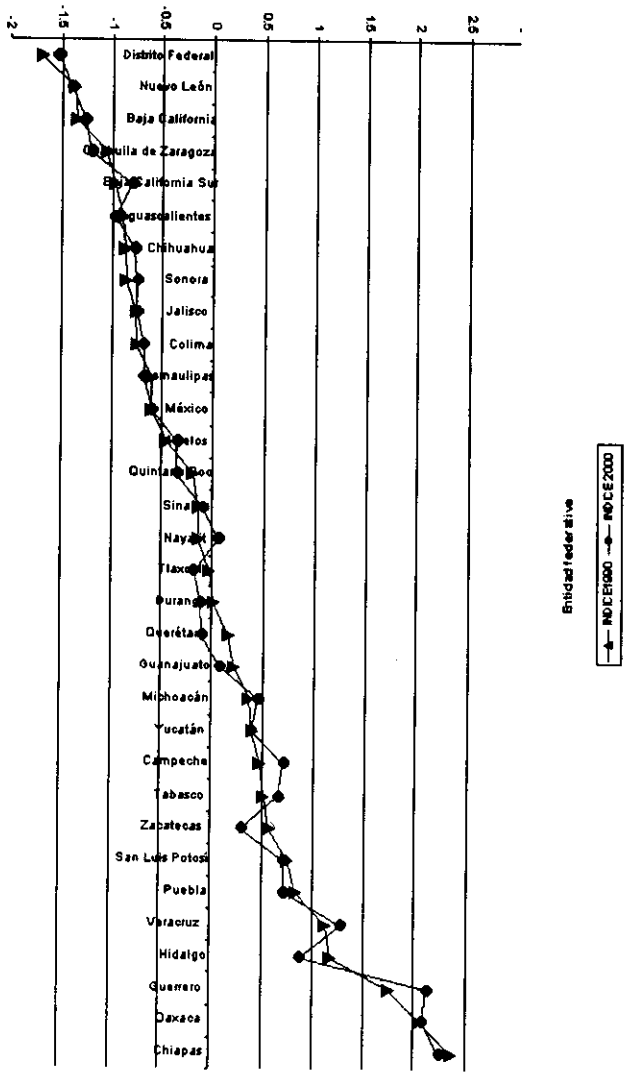
Así, los indicadores que utilizó CONAPO para el cálculo del índice de marginación en 1990 y 2000, fueron los siguientes: 1. Población analfabeta de 15 años y más; 2. Población sin primaria completa de 15 años y más; 3. Ocupantes de viviendas sin drenaje ni sanitario exclusivo; 4. Ocupantes en viviendas sin energía eléctrica; 5. Ocupantes en viviendas sin agua entubada; 6. Viviendas con hacinamiento; 7. Ocupantes en viviendas con piso de tierra; 8. Población que vive en localidades con menos de 5,000 habitantes; y, 9. Población ocupada con ingresos de hasta 2 salarios mínimos.

A partir de estos indicadores socioeconómicos en su conjunto, se trata de medir el porcentaje de población que no participa del disfrute de tales bienes y servicios, considerados como mínimos de bienestar. Según estos indicadores, el estado de Chiapas alcanzó, en el año de 1990, el mayor índice de marginación del país, 2.36, en comparación con las demás entidades federativas de la República Mexicana, es decir, el conjunto de los indicadores mostró que Chiapas tiene un grado de marginación muy alto.

En el año 2000, el índice de marginación no mostró ningún cambio significativo en la entidad. Chiapas volvió a ocupar el grado más alto de marginación en el país con un índice de 2.25,[20] no obstante la gran cantidad de recursos asignados, después de 1994, para obras de infraestructura municipal y desarrollo humano, se observa en este indicador el poco impacto de esos recursos en la entidad. Así, de las 778,845 viviendas particulares en la entidad; el 37% no dispone de drenaje, el 24% de las viviendas particulares no dispone de agua entubada, y el 12% de las viviendas particulares no tiene energía eléctrica[21] (ver gráfica 1).

[20] CONAPO, 2000. Página electrónica.
[21] INEGI, 2001: 1483, 1500,1501.

Gráfica 1. Índice de marginación 1990-2000. México



Fuente: CONAPO, Índices de marginación, 1990.
CONAPO, Índices de marginación, 2000.

En Chiapas los municipios con muy alto grado de marginación, en 1990, fueron treinta y ocho, que representaron el 34% del total de municipios en ese año, y todos ellos con gran presencia de población indígena tsotsil, tseltal y zoque. En el año 2000 los cambios de grado de marginación de muy alto a alto, fueron solamente en tres municipios: Ocosingo, Tapalapa y El Porvenir (cuadro 10).

Cuadro 10. Índice de marginación de grado muy alto en 1990. Chiapas, 1990-2000

MUNICIPIO	ÍNDICE 1990	ÍNDICE 2000	MUNICIPIOS CON GRADO ALTO EN 2000
Aldama	-----	2.58	-
San Juan Cancuc	2.49	2.14	-
Mitontic	2.35	1.90	-
Sitalá	2.32	2.66	-
Santiago del Pinar	-----	2.17	-
Chalchihuitán	2.14	2.77	-
Francisco León	2.10	2.00	-
Chamula	2.08	2.09	-
Larráinzar	2.03	1.50	-
Chanal	2.00	2.09	-
Marqués de Comillas	-----	1.99	-
Chilón	1.88	2.05	-
Chenalhó	1.88	1.90	-
Pantelhó	1.83	1.75	-
Amatán	1.74	1.76	-
Ocotepec	1.74	1.86	-
Benemérito de las Américas	-----	1.74	-
Tumbalá	1.67	1.67	-
Sunuapa	1.66	1.74	-
Amatenango del Valle	1.65	1.70	-
Sabanilla	1.65	1.42	-
Zinacantán	1.65	1.84	-
Oxchuc	1.62	1.85	-
Huixtán	1.61	1.41	-
Maravilla Tenejapa	-----	1.61	-
Pantepec	1.59	1.75	-
Salto de Agua	1.59	1.75	-
Huitiupán	1.58	1.80	-
Tila	1.56	1.36	-
Altamirano	1.55	1.06	-
Margaritas, Las	1.48	1.14	-
Bejucal de Ocampo	1.47	1.36	-
Chapultenango	1.46	1.19	-
Tenejapa	1.45	1.37	-
Ocosingo	1.38	0.98	ALTO
Siltepec	1.35	1.27	-
Pueblo Nuevo Solistahuacán	1.34	1.26	-
San Andrés Duraznal	-----	1.28	-
Ixtapangajoya	1.27	1.35	-
Totolapa	1.23	1.28	-
Tapalapa	1.22	1.01	ALTO
Simojovel	1.22	1.32	-
Porvenir, El	1.21	0.98	ALTO
Ostuacán	1.17	1.23	-

Fuente: *Base de datos SIMM90, 1993.*
Página electrónica CONAPO, Indicadores de marginación 2000.

Los municipios con grado de marginación alto, en 1990, fueron cincuenta y seis los que representaron el 51% del total de municipios en ese año, entre los que se encuentran Bella Vista, San Lucas, La Grandeza, El Bosque y Rayón. En el año 2000, tres municipios cambiaron de grado alto a grado muy alto, mostrando un retroceso en el grado de marginación, siendo San Lucas, Rayón y Socoltenango (ver cuadro 11).

Cuadro 11. Índice de marginación de grado alto en 1990. Chiapas, 1990-2000

MUNICIPIO	ÍNDICE 1990	ÍNDICE 2000	MUNICIPIOS CON GRADO MUY ALTO EN 2000
Bella Vista	1.11	0.60	-
San Lucas	1.10	1.41	MUY ALTO
Grandeza, La	1.09	0.95	-
Bosque, El	1.07	0.89	-
Rayón	1.03	1.09	MUY ALTO
Montecristo de Guerrero	-----	0.96	-
Mazapa de Madero	0.94	0.59	-
Ixhuatán	0.94	0.93	-
Chicomuselo	0.91	0.96	-
Jitotol	0.89	0.94	-
Yajalón	0.85	0.72	-
Socoltenango	0.85	1.09	MUY ALTO
Rosas, Las	0.84	0.85	-
Tzimol	0.83	0.82	-
Independencia, La	0.83	0.72	-
Acacoyagua	0.82	0.49	-
Trinitaria, La	0.81	0.55	-
Villa Comaltitlán	0.80	0.74	-
Amatenango de la Frontera	0.80	0.74	-
Coapilla	0.79	1.02	-
Teopisca	0.78	0.98	-
Acapetahua	0.76	0.57	-
Mazatán	0.73	0.72	-
Tuzantán	0.73	0.81	-
Solosuchiapa	0.71	0.86	-
Chiapilla	0.70	0.74	-
Huehuetán	0.68	0.56	-
Bochil	0.68	0.58	-
Frontera Hidalgo	0.66	0.64	-
Ixtacomitán	0.63	0.57	-
Palenque	0.63	0.51	-
Tuxtla Chico	0.57	0.39	-
Ángel Albino Corzo	0.52	0.56	-
Ixtapa	0.51	0.61	-
Concordia, La	0.51	0.93	-
Nicolás Ruiz	0.50	—	-
Juárez	0.46	0.40	-
Soyaló	0.45	0.58	-
Copainalá	0.45	0.45	-
Tecpatán	0.42	0.87	-
Motozintla	0.41	0.30	-
Libertad, La	0.30	0.45	-
Frontera Comalapa	0.38	0.17	-
Mapastepec	0.36	0.26	-
Catazajá	0.35	0.44	-
Pichucalco	0.33	0.41	-
Pujiapan.	0.33	0.40	-
Escuintla	0.31	0.37	-
Sucíate	0.29	0.29	-
San Fernando	0.27	0.35	-
Villa Corzo	0.27	0.00	-
Berriozabal	0.26	0.11	-
Tapilula	0.25	0.23	-
Venustiano Carranza	0.23	067	-
Ocozocoautla de Espinosa	0.17	0.36	-
Unión Juárez	0.16	0.20	-
Chicoasén	0.09	-0.00	-

Fuente: Base de datos SIMM90, 1993.
Página electrónica CONAPO, Indicadores de marginación 2000.

En 1990 los municipios que obtuvieron grado de marginación medio, fueron doce con pocos hablantes de lengua indígena. En el año 2000 nueve de ellos cambiaron de medio a alto grado de marginación, mostrando un retroceso; y, en 1990, cinco fueron los municipios con grado de marginación bajo: Tapachula, Reforma, Arriaga, San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez, que corresponden a las ciudades más importantes de la entidad. En el año 2000 el municipio de Tuxtla Gutiérrez obtuvo un grado de marginación muy bajo (ver cuadros 12 y 13).

Cuadro 12. Índice de marginación de grado medio en 1990. Chiapas, 1990-2000

MUNICIPIO	ÍNDICE 1990	ÍNDICE 2000	MUNICIPIOS CON GRADO ALTO EN 2000
METAPA	-0.02	0.03	ALTO
ACALA	-0.03	0.28	ALTO
OSUMACINTA	-0.05	0.03	ALTO
CACAHOATÁN	-0.09	-0.03	ALTO
VILLAFLORES	-0.14	0.00	ALTO
CINTALAPA	-0.14	0.10	ALTO
JIQUIPILAS	-0.15	0.15	ALTO
CHIAPA DE CORZO	-0.20	-0.03	ALTO
SUCHIAPA	-0.21	0.02	ALTO
COMITÁN DE DOMÍNGUEZ	-0.29	-0.38	-
HUIXTLA	-0.30	-0.23	-
TONALÁ	-0.33	-0.15	-

Fuente: *Base de datos SIMM90, 1993.*
Página electrónica CONAPO, Indicadores de marginación 2000.

Cuadro 13. Índice de marginación de grado bajo en 1990. Chiapas, 1990-2000

MUNICIPIO	ÍNDICE 1990	ÍNDICE 2000	MUNICIPIOS CON GRADO MEDIO Y MUY BAJO EN 2000
TAPACHULA	-0.58	-0.55	MEDIO
REFORMA	-0.63	-0.68	MEDIO
ARRIAGA	-0.68	-0.42	MEDIO
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS	-0.68	-0.73	-
TUXTLA GUTIÉRREZ	-1.56	-1.39	MUY BAJO

Fuente: *Base de datos SIMM90, 1993.*
Página electrónica CONAPO, Indicadores de marginación 2000.

Una reflexión final

Esta exploración inicial de los hablantes de lengua indígena y los índices de marginación, nos hacen pensar en los municipios con alto porcentaje de población indígena sobrepuestos a regiones con muy alto y alto grado de marginación, la primera impresión es una relación directa entre ser indígena y ser pobre o marginado, como se observa en los municipios con más del 50% de hablantes de lengua tsotsil, tseltal, zoque, chol y tojolabal, que prácticamente en todos esos municipios el grado de marginación fue muy alto.

Los ligeros cambios entre los municipios de menor situación marginal a mejor situación no se observan en este indicador, sólo el municipio de Tuxtla Gutiérrez mejoró el grado de marginación en el año 2000 de bajo a muy bajo, municipio donde existen mayores posibilidades de acceder a los servicios públicos. Llama la atención el caso de los munici-

pios San Lucas, Rayón y Socoltenango, cuya marginación se profundizó en este decenio, y los nueve municipios que teniendo en 1990 grado de marginación medio retrocedieron a un grado de marginación alto en el año 2000, siendo Metapa, Acala, Osumacinta, Cacahoatán, Villaflores, Cintalapa, Jiquipilas, Chiapa de Corzo y Suchiapa.

Como se explicó, los índices de marginación miden un conjunto de variables relacionadas con servicios en la vivienda, ingreso y educación. Sabemos, así, que los índices de marginación cuantifican elementos de una forma de vida occidental en la cual la meta a mejores condiciones de vida se mide preferentemente en torno al acceso a los servicios públicos que para la población indígena implican un costo muy alto.

Por último, como pregunta de investigación abierta se plantea: ¿cómo afectan otros factores que tienen que ver con la cultura y los estilos de vida de la población que pueden mostrar una situación de pobreza más aguda?

Bibliografía

Castillo, M. A.
1989 "Migración. La frontera sur de México" en DEMOS, *Carta demográfica sobre México 2*, México, pp. 22-23.

Ceceña, A. E. y A. Barreda
1995 "Chiapas y sus recursos estratégicos" en *Chiapas* 1, Ediciones ERA/UNAM, México.

Consejo Nacional de Población.
Base de datos 1990. Sistema Automatizado de Información sobre la Margina-ción en México, 1990 (SIMM90).
1993 *Indicadores socioeconómicos e índice de marginación municipal 1990*, México.
2000 *Índices de marginación, 1995*, CONAPO-PROGRESA, México.
Índices de marginación, 2000. Página electrónica, *http://www.conapo.gob.mx*

Fernández Ham, Patricia
2000 "La población indígena. Hablantes y regiones indígenas" en DEMOS, *Carta demográfica sobre México 13*, México, pp. 28-30.

García de León, A.
1985 *Resistencia y Utopía*, Ediciones ERA, Colección problemas de México, tomo 2, México.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
1991 *XI Censo general de población y vivienda de 1990. Resultados nacionales*, México.
1991 *XI Censo General de Población y Vivienda 1990. Chiapas. Resultados definitivos. Tabulados básicos*, tomos I y II, México.
1993 *Hablantes de lengua indígena. XI Censo General de Población y Vivienda 1990*, México.
2000 *Anuario Estadístico del Estado de Chiapas*, México.
2001 *XII Censo General de Población y Vivienda 2000. Tabulados básicos. Estados Unidos Mexicanos*, tomos I, II y III, México.

Manrique Castañeda, Leonardo
1995 *La población indígena mexicana*, tomo III, INEGI/INAH/UNAM, México.

Villasana Benítez, Susana
2000 "Perfil demográfico de la población indígena de Chiapas. Un breve recuento", en *Anuario 1999*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, CESMECA-UNICACH, México, pp. 321-351.

LA DISCAPACIDAD EN ADULTOS MAYORES EN EL ESTADO DE CHIAPAS

*Laureano Reyes Gómez**

La información estadística proviene del XII Censo General de Población y Vivienda 2000, del INEGI. La fuente tiene algunas limitantes, por un lado, no podemos hacer una vigilancia o contrastes epidemiológicos de los padecimientos en relación con otros decenios, en virtud de que este rubro apenas fue introducido en el XII censo. Por otro lado, existen dos totales de discapacitados, una, que reúne el total de individuos que sufren discapacidad, y la otra, se obtiene de la suma de discapacidades, sin que esté desagregado cuántas personas sufren más de una discapacidad. Para el cálculo de porcentajes se hizo sobre el total de personas que fueron captadas con discapacidad.

Por cuestiones estrictamente demográficas se hacen cohortes por grupos quinquenales de edad, considerando a la población adulta mayor aquella de 65 y más años de edad. El propósito es mostrar cómo, al pronunciarse la edad, ésta se correlaciona con algunas discapacidades asociadas a edades avanzadas, pero también, mostrar un panorama de corte transversal de la distribución de las discapacidades por edad y sexo, en los contextos nacional, estatal, y especialmente, en cómo se presenta en las regiones indígenas chiapanecas. Estas regiones fueron construidas por municipios donde hay presencia nativa, pero que incluye también población no indígena. Son pues, áreas geográficas delimitadas como regiones mayoritariamente de influencia indígena. De esta manera se va a hablar de grandes tendencias respecto a la distribución de las discapacidades, sin hacer distinciones particulares por municipios.

* Investigador del Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas.

Asimismo, las discapacidades van a ser analizadas en dos grandes bloques. El primero, ordenado por su peso porcentual de mayor a menor, generalmente presentado en este orden: motriz, visual y auditiva. El segundo bloque va a estar caracterizado por reunir los más bajos porcentajes, ordenados también jerárquicamente en el orden siguiente: mental, auditiva y "otra".

Los resultados del análisis descriptivo se presentan de la siguiente manera: primero, el contexto nacional; segundo, el ámbito estatal y, posteriormente, las estructuras regionales, haciendo énfasis en referencias transversales. La idea es brindar una descripción general del estado de Chiapas en lo referente a la discapacidad y brindar elementos de estadística descriptiva útiles en caso de instrumentar programas de atención y vigilancia epidemiológicas, especialmente cuando la población de 65 y más años de edad se está incrementando considerablemente.

La discapacidad

Aunque el censo en referencia no define qué es discapacidad, la entiendo como la atrofia física y/o mental que disminuye considerablemente las funciones y habilidades orgánicas, que impide en buena medida al individuo se valga por sí mismo y cree una relación de dependencia que le ayuda en sus funciones o auxilie en su interacción en sociedad. Es decir, estamos hablando de personas que padecen una enfermedad crónica y degenerativa, asociada, en nuestro caso, con la edad pronunciada. Entonces, es un sector de la población que, dada la severidad y el tipo de padecimiento, generalmente lo retira de las actividades productivas y muchas veces los confina a su casa, prácticamente sin atención, toda vez que son enfermedades consideradas "normales" y sin cura, propias de la edad avanzada, cuyos tratamientos requieren de servicios especializados, de cuidados y atenciones bastante costosos; volviéndose inaccesibles para el paciente de bajos recursos.

Cuadro 1. Población de la República Mexicana de 65 y más años de edad, por sexo y su distribución según condición y tipo de discapacidad, 2000

Lugar	Sin Discapacidad	*Total*	Motriz	Auditiva	Del lenguaje	Visual	Mental	Otra
H	1902817	291770	151862	76239	4325	86261	9875	1206
M	2190601	337055	201241	62685	4141	101504	12111	1088
Rep. Mex.	4093418	628825	353103	138924	8466	187765	21986	2294

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

Comienzo la descripción general de cómo se presentan las discapacidades en el ámbito nacional, divididas según discapacidad y sexo. Este panorama está referido al total de la población mexicana de 65 y más años de edad.

En la república mexicana, el XII Censo General de Población y Vivienda 2000, reportó cerca de cinco millones de individuos de 65 y más años de edad. De esta población, el 87% fue registrada que no padecía discapacidad alguna. El 13% restante, en cambio, declaró sufrir, al menos, alguna discapacidad. Este último 13% está integrado, a su vez, en 46% de población masculina y 54% femenina, y va a ser el foco de nuestra atención.

Como fue anunciado en la parte introductoria, las discapacidades las divido en dos grandes grupos que, ordenados por su impacto en la salud en términos porcentuales, afectan a la población adulta mayor, en el contexto nacional.

El primer grupo, el de alto impacto, lo integran las afecciones motriz (56%), visual (29%) y auditiva (22%). Es importante señalar que tanto la discapacidad motriz como la visual afectan más al sector femenino, en cambio, la auditiva, prácticamente la distribución es equitativa por sexo, con una diferencia de 5% mayor en la población masculina. En términos generales podemos decir que en el sector envejecido, la discapacidad con mayor distribución porcentual está concentrada en problemas de

movilidad y desplazamiento autónomos; situación que se ve seriamente afectada si, además, éste se complica con problemas de visión, lo que orilla al adulto mayor a depender de terceros para el desempeño de sus actividades en el desarrollo de su vida en comunidad.

Al pronunciarse la edad las probabilidades de sufrir atrofias auditivas son mayores, problema que resta capacidad al individuo para su desempeño laboral o aceleran el retiro de la actividad productiva, que orillan al individuo a un aislamiento social cuando no goza de lazos afectivos y de apoyo por parte de la familia o de servicios médicos y sociales.

El segundo grupo, el de bajo impacto (por su distribución porcentual, pero no menos severas), están las discapacidades mentales (3%), del lenguaje (1%) y aquellas clasificadas en el rubro de "otras" (0.36%). En este segundo grupo, la carga porcentual está prácticamente equilibrada, afectando ligeramente al sector masculino en cuanto a problemas de lenguaje y "otras", excepto en las afecciones mentales donde la balanza se carga más hacia el sector femenino.

En síntesis, podemos decir que el principal problema de discapacidad que se presenta en México, por su carga porcentual, es la discapacidad motriz, en más de la mitad de los discapacitados, y que este padecimiento afecta más a las mujeres que a los hombres. Llama la atención, por otro lado, que el resto de personas sin discapacidad (87%), sean precisamente las mujeres las que ocupen el mayor porcentaje (46%). Pero, en cuanto la mujer avanza en edad, las probabilidades de discapacidad motriz son mayores que en los hombres. La información estadística no nos permite determinar las causas de tal discapacidad, pero a manera de hipótesis podría estar relacionada con la descalcificación ósea.

En segundo lugar, y no menos importante, se encuentra la afección visual, y de nueva cuenta la balanza se carga al sector femenino. En tercer término están las deficiencias auditivas, ésta vez con saldo mayoritario en el ámbito masculino.

Cuadro 2. Población del Estado de Chiapas de 65 y más años de edad, por sexo y su distribución según condición y tipo de discapacidad, 2000

Estado de Chiapas	Sin discapacidad	Total	Motriz	Auditiva	Del lenguaje	Visual	Mental	Otra
H	63466	7459	3003	1780	125	3096	305	20
M	61578	7367	3733	1268	93	2860	328	7
Total	125044	14826	6736	3048	218	5956	633	27

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

Ahora, se realizará una descripción general del estado que guarda la discapacidad en el contexto estatal chiapaneco. Con alguna frecuencia se establecerán comparaciones entre el ámbito estatal con relación a la generalidad nacional.

El estado de Chiapas muestra un reflejo muy parecido de lo que sucede en el contexto nacional. En general el patrón se repite, con algunas salvedades. Por principio de cuentas, el 89% de la población de 65 y más años de edad fue registrada sin discapacidad alguna, y solamente el 11% restante fue declarada con alguna discapacidad (51% hombres y 49% mujeres), esto significa que el estado de Chiapas registró dos puntos porcentuales por abajo del promedio nacional.

Dentro del primer grupo, el de alto impacto porcentual, está la discapacidad motriz que ocupa el primer lugar en registro con una presencia del 45%, es decir, 11% menos que el promedio nacional. En segundo lugar, la discapacidad visual (40%), que a diferencia de la anterior, se incrementó en 11% respecto a lo registrado en la república mexicana (29%). En tercer lugar de importancia porcentual fue la discapacidad auditiva (20%), registrándose dos puntos porcentuales por abajo del promedio nacional.

En otras palabras, en el estado de Chiapas, las discapacidades tanto motriz como auditiva se encuentran por abajo del promedio nacional, y la discapacidad visual es mayor al promedio nacional. Esta síntesis es

preocupante pues uno de los padecimientos más temidos es, justamente, quedar ciego, y Chiapas está muy por encima (40%) al promedio nacional (29%) en 11 puntos porcentuales, a diferencia de otros estados, como Baja California, que solamente registró 18% de su población con problemas de discapacidad visual. Es decir, que en Chiapas por cada 100 personas de 65 y más años de edad que fueron registradas con alguna discapacidad, 40 de ellas sufren problemas de visión graves, que podrían, dependiendo de la severidad del daño y con atención médica adecuada, recuperar algún grado de visión.

El segundo grupo, el de bajo impacto (por su distribución porcentual, pero no menos severas), se encuentran las afecciones mentales con una presencia del 4%, uno por ciento más que el contexto nacional, afectando más al sector femenino. Le siguen en orden de importancia la discapacidad del lenguaje y aquellas clasificadas como "otras", 1% y 0.18%, respectivamente, manteniéndose prácticamente similar al contexto nacional.

En breve síntesis, el panorama estatal de la discapacidad en Chiapas está referida a una disminución de la discapacidad motriz en 11 puntos porcentuales con respecto al promedio nacional, pero, por otro lado, existe un incremento también de 11 puntos porcentuales en la discapacidad visual, respecto al promedio del país, y un incremento del uno por ciento de las enfermedades mentales, afectando seriamente al sector femenino.

Cuadro 3. Población de la región zoque de 65 y más años de edad, por sexo y su distribución según condición y tipo de discapacidad, 2000

Región Zoque	Sin discapacidad	Total	Motriz	Auditiva	Del lenguaje	Visual	Mental	Otra
H	2528	321	116	100	9	130	11	2
M	2289	250	110	64	6	92	19	0
Total	4817	571	226	164	15	222	30	2

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

Ahora corresponde explorar por regiones al interior del estado de Chiapas, para ver las particularidades de cómo las discapacidades se presentan en contextos regionales. Con frecuencia se establecerán marcos comparativos en los ámbitos nacional, estatal e interregionales. Veamos cómo se configuran las discapacidades en la región zoque chiapaneca.

Por razones estrictamente comparativas, comienzo con la región zoque, en virtud de que se parece mucho a la distribución estadística de los contextos nacional y estatal y difiere un tanto de las otras regiones étnicas que veremos más adelante.

La población de personas de 65 y más años de edad de la región zoque sumó un total de 5388 individuos. De este sector, al igual que en el contexto estatal, el 89% fue registrado sin discapacidad y el 11% restante fue captado con alguna, integrados en 52% población masculina y 48% femenina. Este último dato es de interés si consideramos que la distribución de la discapacidad por sexos es muy similar al registrarse en forma equitativa (50%), exceptuando el comportamiento nacional donde hay más discapacitadas mujeres que hombres, pero en el caso de los zoques, la relación se invierte.

Al dividir en dos grandes grupos las discapacidades por importancia porcentual, la población adulta mayor de la región zoque en el primer bloque arrojó que el 39% padecía problemas de motricidad, viéndose afectado en dos por ciento más la población masculina. Con relación a esta primera discapacidad es importante advertir un par de señalamientos. La primera, que la discapacidad motriz se invirtió, pues en los contextos nacional y estatal afecta más al sector femenino; segundo, esta discapacidad es menor porcentualmente entre los zoques 17% con respecto al promedio nacional y 6% respecto al promedio estatal, es decir, que la población adulta mayor de la región zoque registró menor padecimiento motriz nacional y estatal, pero más cargado hacia el sector masculino.

Respecto a la discapacidad visual (38%) nuevamente el sector masculino registró mayor carga porcentual (59%). Esta discapacidad fue menor que en el contexto estatal (40%) y mayor en el ámbito nacional (29%). Con relación a la discapacidad auditiva (28%), también afectó más al

sector masculino (61%) registrándose 6% mayor al promedio nacional y 8% mayor al promedio estatal.

En el segundo grupo de discapacidades, los padecimientos mentales se elevaron a 5%, esta vez afectando, al igual que en los contextos nacional y estatal, más al sector femenino. Las discapacidades del lenguaje se reportaron en 2% más, perjudicando al igual que en los contextos nacional y estatal, al sector masculino. Y las discapacidades clasificada como "otras", se mantuvieron sin cambios, por abajo del 1%, pero afectando más al sector femenino. En resumen, podemos decir que la población masculina se ve más afectada en este segundo grupo de discapacidades, excepto en el rubro de padecimientos mentales.

Cuadro 4. Población de la región tojolabal de 65 y más años de edad, por sexo y su distribución según condición y tipo de discapacidad, 2000

Región Tojolabal	Sin discapacidad	Total	Motriz	Auditiva	Del lenguaje	Visual	Mental	Otra
H	5093	593	216	165	10	283	26	1
M	5030	654	292	148	5	284	29	2
Total	10123	1247	508	313	15	567	55	3

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

Veamos ahora cual es el panorama de discapacidad que presenta la región tojolabal.

La población total de personas de 65 y más años de edad de la región tojolabal es de 11370 individuos. De este grupo, el 89% fue captado sin discapacidad y el 11% restante fue registrado con al menos una discapacidad; esta distribución porcentual es una calca exacta de lo que sucede en los contextos estatales, de la región zoque y un tanto aproximado al ámbito nacional.

Es a partir de esta región cuando se ve alterado el orden de importancia porcentual de las diferentes discapacidades. Es decir, el patrón anterior en los contextos nacional, estatal y de la región zoque, es motriz, visual y auditiva. En la región tojolabal se altera como visual-motriz-auditiva y en las regiones tsotsil y tseltal, cambia a visual-auditiva-motriz. En otras palabras, la discapacidad motriz que ocupa el primer sitio en los otros contextos, pasa al tercer sitio en las regiones tseltal y tsotsil, que veremos más adelante. Es decir, cada región de estudio tiene una composición propia de las discapacidades en su interior. En cambio, en el segundo grupo de discapacidades se mantiene siempre el mismo orden: mental, de lenguaje y otras discapacidades.

En el primer grupo de discapacidades en la composición de la región tojolabal, la discapacidad visual ocupa el primer sitio con un 45%, con una carga equitativa entre hombres y mujeres. Sin embargo, este promedio está 16% por encima del promedio nacional y 5% del promedio estatal. Le sigue en importancia numérica la discapacidad motriz (40%) afectando más al sector masculino. La discapacidad auditiva (25%) está por encima de otras regiones de estudio, así, el promedio nacional es de 22%, el estatal de 20% y la región tseltal de 20%. Sólo es superado por la región zoque (28%) y la región tsotsil (27%).

En el segundo grupo aparece la discapacidad mental con un 4%, afectando más al sector masculino, que es muy parecido al comportamiento nacional (3%) y estatal (4%). En tanto la discapacidad del lenguaje, el registro es de 1% afectando más al sector masculino y su comportamiento es muy similar al promedio nacional y estatal. La discapacidad clasificada como "otra", se mantiene al igual que los otros grupos, por abajo del 1%.

En síntesis, llama la atención que en la región tojolabal la discapacidad motriz pierda terreno en el orden porcentual, para ser superado dramáticamente por padecimientos de la vista. Este es un inicio preocupante de la discapacidad visual en las regiones de estudio, en virtud que la región tseltal registra la mayor importancia porcentual de todos las regiones hasta ahora comparadas, a tal grado, como ya dijimos, logra invertir el orden de las discapacidades, poniendo en primer sitio, el problema visual.

Cuadro 5. Población de la región tsotsil de 65 y más años de edad, por sexo y su distribución según condición y tipo de discapacidad, 2000

Región Tsotsil	Sin discapacidad	Total	Motriz	Auditiva	Del lenguaje	Visual	Mental	Otra
H	2669	155	32	54	6	51	20	1
M	2671	178	46	38	4	83	19	0
Total	5340	333	78	92	10	134	39	1

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

Conocer la particularidad de la distribución de las discapacidades en la región tsotsil es muy importante, pues muestra un comportamiento característico y diferencial. Veamos.

La población de 65 y más años de edad que vive en la región indígena tsotsil sumó un total de 5673 individuos. De este grupo etáreo el 94% fue registrado sin discapacidad alguna y solamente el 6% restante fue captado en las estadísticas con alguna. Este dato es importante si consideramos que en el contexto nacional los discapacitados se elevan a 13% (más del doble que en la región tsotsil), 11% en el contexto estatal y de su similar, la región que alberga población indígena zoque y tojolabal. Es decir, es la región que concentra menor porcentaje de población adulta mayor, con alguna discapacidad.

En el primer grupo de discapacidades llama la atención que ya no es la atrofia motriz la que afecta en orden de importancia porcentual a la población como se venía viendo, sino que ha tomado su lugar la discapacidad visual en un 40%, afectando más, contrariamente a lo registrado en los casos anteriores, a la población femenina en un 62%. Por un lado, la discapacidad auditiva que en los casos anteriores se presentaba en tercer sitio de importancia porcentual, ahora conquistó el segundo sitio, con un 27%, perjudicando más al sector masculino en un 58%. Por otro lado, la discapacidad motriz que en los ámbitos anteriores se ubica

en el primer lugar, en la región tsotsil ocupa el tercer sitio con un 23%, afectando más al sector femenino. Es decir, la discapacidad motriz en la región tsotsil es 33% menos con relación al ámbito nacional, 22% menos en el contexto estatal y 26% menos que su similar que contiene población indígena en la región zoque.

En el segundo grupo de discapacidades, en cambio, el incremento porcentual es alarmante. Así, la discapacidad mental se elevó a 11.71%, esto significa que está 9% por arriba del promedio nacional, 8% por arriba del promedio estatal y 6% del promedio regional zoque. Lo mismo sucede con la discapacidad del lenguaje que se registra en 3%, ligeramente por arriba de su similar en la región zoque y tres veces más que en los contextos nacional y estatal. Respecto a discapacidades clasificadas como "otras", se mantuvo sin cambios, por abajo del 1%.

Así, podemos decir que aunque el porcentaje de discapacitados es notablemente menor que los contextos nacional, estatal y de las regiones tojolabal y zoque, las afecciones mentales y del lenguaje, prácticamente se dispararon en más del doble, con respecto a otros promedios, afectando al sector masculino.

Cuadro 6. Población de la región tseltal de 65 y más años de edad, por sexo y su distribución según condición y tipo de discapacidad, 2000

Región Tseltal	Sin discapacidad	Total	Motriz	Auditiva	Del lenguaje	Visual	Mental	Otra
H	2015	134	18	35	1	77	15	1
M	1949	131	32	18	2	63	17	0
Total	3964	265	50	53	3	140	32	1

Fuente: XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. INEGI.

Finalmente, se dejó al último la región tseltal, debido al dramatismo como se configura la discapacidad en esta zona. Veámoslo.

La población total de personas de 65 y más años de edad en la región tseltal sumaron 4229 individuos, de este total, el 94% declaró no sufrir discapacidad alguna y el 6% restante fue registrado con al menos una. Al igual que los grupos anteriores, este último porcentaje es bajo, si consideramos que en el contexto nacional y estatal la discapacidad se registró en casi el doble (13% y 11%, respectivamente).

Respecto al primer grupo de discapacidades, al igual que en la región tsotsil, la población de la región tseltal es muy similar en cuanto a la distribución estadística de las discapacidades. Así, la atrofia visual ocupa el primer lugar (52%) afectando principalmente al sector masculino. Este dato es de suma importancia si consideramos que es el porcentaje más alto hasta ahora registrado, y está por encima del promedio nacional en 23% (12% por arriba del contexto estatal, 14% más que la región zoque, 12% más que la región tsotsil y 7% más que la región tojolabal). Se insiste que la región tseltal ocupa el más alto porcentaje de discapacidad visual en el estado de Chiapas y está muy por encima del promedio nacional. Una posible explicación sería que la región tseltal está considerada como zona endémica de tracoma e incluso se presume que en estas zonas se consume alcohol adulterado y de uso industrial, que provocan la pérdida del sentido de la vista e incluso la muerte.

La discapacidad auditiva ocupa el segundo sitio (20%), afectando más al sector masculino, como ocurre en todos los demás grupos. Es importante advertir, por otro lado, que esta discapacidad es la más baja registrada, comparada con los otros grupos, hasta en 8 puntos porcentuales.

En tercer sitio aparece la discapacidad motriz (18%). Al igual que las afecciones auditivas, el registro más bajo lo presenta la región tseltal, (38% menos que el promedio nacional, 27% menos que el promedio estatal, 21% menos que la región zoque, 5% menos que su similar región tsotsil y 22% menos que la región tojolabal). En otras palabras, la región tseltal es la que menos porcentaje de discapacidad motriz registra en el contexto nacional hasta ahora analizados.

En el segundo grupo de discapacidades es muy interesante y digno de preocupación, pues la atrofia mental registró el más alto porcentaje hasta ahora analizado, 12%, afectando porcentualmente más al sector

femenino (en la región tseltal el porcentaje es de 12%, en el contexto nacional es de 3%, en los contextos estatales y tojolabal, 4%; la región zoque, 5% y la región tsotsil 11%). En otras palabras, el mayor porcentaje de discapacidades mentales hasta ahora analizados lo registra la región tseltal, afectando más al sector femenino. Respecto a las discapacidades del lenguaje y aquellas clasificadas como "otras", en realidad son tan bajas (0.07% y 0.02%), que prácticamente pasan inadvertidas.

Comentarios finales

La discapacidad es un problema de salud que se presenta en forma muy heterogénea, con particularidades específicas no sólo geográficas, sino que tiene implicaciones sociales y biológicas. Como problema de salud pública fue introducido para ser captado en las cédulas censales del XII Censo General de Población y Vivienda, herramienta que nos ayuda a simular una radiografía de las condiciones aproximadas en las que se encuentra el país.

Se ignora en qué medida sea cierto el slogan que declara a la vejez como periodos dorados o adultos mayores que viven la plenitud de su vida, pues hemos visto que el censo arrojó que el 87% de personas de 65 y más años de edad, fueron registrados sin discapacidad, lo que no significa necesariamente que estén sanos. Nuestra atención estuvo enfocada en la otra porción, el 13% restante.

Cierto es que la discapacidad en general crea lazos de dependencia de terceros, pero existen otras enfermedades crónico-degenerativas que mantienen al individuo atado a la familia, cuando cuentan con lazos sean afectivos, económicos, religiosos u otros apoyos médicos y sociales. El problema se complica cuando el paciente no cuenta con estas redes de apoyo y se considera una carga o estorbo en la sociedad, sobre todo si su discapacidad lo retira de las actividades productivas y es sumido a la pobreza.

Cuando la familia percibe al paciente anciano como una carga y los lazos de salud, soledad y pobreza se vuelven frágiles, quebradizos, puede la relación tomar tintes de maltrato e incluso de abandono.

Todo parece indicar que el padecimiento más temido no sólo por los adultos mayores, sino por la población en general, es la ceguera, por las implicaciones que conlleva, y Chiapas está muy por arriba del promedio nacional. El problema de la discapacidad, entonces, requiere ser estudiado a fondo. Hoy hemos visto tan sólo un panorama muy general, que no deja de ser preocupante. Se requiere, entonces, conocer las causas y sobre todo su atención, considerando las particularidades culturales de cada región.

AUGE Y DECADENCIA DE LAS MONTAÑAS ZOQUES (1520-1720)

*Juan Pedro Viqueira**

A Dolores Aramoni, mi zocóloga preferida

En las últimas décadas, el interés por los hablantes de la lengua zoque se ha incrementado en forma significativa. Aunque el número de estudios dedicados a este grupo no puede compararse ni remotamente con las investigaciones dedicadas a los indígenas de Los Altos de Chiapas —seguramente uno de los grupos humanos más estudiados por los antropólogos en el mundo entero— ni con los trabajos sobre la Selva Lacandona —región que ha cobrado fama internacional a raíz del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1° de enero de 1994—, diversas facetas de la historia y de la situación actual de los zoques han sido objeto de pesquisas académicas rigurosas y originales.[1] La escasa presencia de muchos de los rasgos culturales considerados como marcadores de la indianidad (trajes típicos, coloridos y vistosos; sistemas de cargos cívico-religiosos; participación en rebeliones milenaristas), ha sido un motivo para desdeñar el estudio de los zoques, como se hizo durante muchos años, cuando se alegaba que no eran auténticamente indígenas. Por el contrario, su especificidad en el contexto de Chiapas (tasas muy elevadas de bilingüismo zoque y español; permeabilidad de las fronteras identitarias entre indígenas zoques y ladinos; reivindicación de una identidad zoque entre habitantes de Tuxtla Gutiérrez que no hablan la lengua; permanencia en esta ciudad de fiestas y rituales de origen zoque; altísimos porcentajes de participación electoral) obliga

* Centro de Estudios Históricos. El Colegio de México

[1] Sobre el estado actual de las investigaciones con relación a los zoques, véase *En tierra zoque* de M. Lisbona Guillén,

a revisar críticamente muchas de las afirmaciones que se han hecho sobre la indianidad en Chiapas.[2]

La originalidad de los zoques no es un fenómeno reciente. Desde el momento de la conquista española, este grupo empezó a distinguirse de los demás indios de la alcaldía mayor de Chiapas. En un hermosísimo libro, Dolores Aramoni ha analizado cómo los zoques mantuvieron, a pesar de la persecución de la Iglesia católica, creencias y prácticas religiosas poco conformes a los dogmas cristianos, cuyo origen se remonta a la época prehispánica.[3] Esta etnohistoriadora muestra, también, la permanencia hasta nuestros días de fiestas y rituales agrícolas zoques en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

La peculiaridad de los zoques no se limita, sin embargo, a las formas de resistencia cultural, sino que abarca también muchos otros aspectos de su historia que aún no han sido estudiados.

Así, por ejemplo, la organización social de muchos de los pueblos zoques tuvo en los tiempos coloniales un rasgo distintivo —la existencia de calpules— que no encontramos en otras regiones de la alcaldía mayor de Chiapas. En efecto, fuera del área zoque, el término calpul era tan sólo un sinónimo de parcialidad o barrio.[4] Las parcialidades (o barrios) tenían su origen en las distintas unidades políticas y territoriales prehispánicas que habían sido congregadas en un mismo pueblo a lo largo del siglo XVI. Al juntarse en un mismo pueblo, cada pequeña entidad territorial prehispánica había ocupado un sector distinto (barrio), conservando así una identidad diferenciada. En algunas ocasiones —aunque no en todas—, las distintas parcialidades de un mismo pueblo tenían su propia tasación de tributos e incluso, a veces, su propio encomendero, lo que aseguraba la permanencia de estas divisiones. Esta práctica respondía

[2] Véase por ejemplo la tesis *Sacrificio y castigo* de M. Lisbona Guillén.

[3] D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*.

[4] Véase por ejemplo: AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 221v-222v. Razón de haber venido a dar la obediencia algunos indios del pueblo de Chilón y lo que refieren sobre la muerte de Dominica Gómez que llevó el despacho de su señoría de los demás que le expresa. Cancuc, 18 de diciembre 1712; y 295, exp. 7, ff. 28-28v. Testigos María de Torres y Petrona Sánchez. Chilón, 28 de enero 1713. Así también «Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitas ...», p. 43. Las autoridades civiles —sobre todo las de la Real Hacienda— recurrían por lo general al término de parcialidad. Los de calpul y barrio eran utilizados más bien por los indios y por los religiosos. Éstos últimos, además, solían designar a los barrios o calpules por sus patronos y no por sus nombres.

seguramente por la necesidad de mantener cuentas y administraciones separadas de los tributos, cuando los poblados congregados en el siglo XVI habían sido previamente encomendados a personas o instituciones distintas.[5] Pero incluso, cuando las parcialidades de un mismo pueblo terminaban por tributar a la misma persona o institución, la inercia burocrática y los intereses creados en los pueblos hacían que cada una de ellas se mantuviese como una entidad hacendaria diferenciada.

Con el tiempo, algunas parcialidades llegaron a desaparecer de las listas que manejaba la Real Hacienda. Así, cuando el número de sus miembros disminuía drásticamente, se dejaba de empadronarlos en sus parcialidades y se les agregaba a la cuenta general del pueblo.[6]

En cambio, en muchos pueblos zoques, los calpules tenían un nivel de organización distinto de las parcialidades o barrios. Por dar un ejemplo, Tecpatán tenía cuatro parcialidades y quince calpules. Incluso en los raros casos en que el número de parcialidades y de calpules era el mismo —como sucedía en Sayula— se trataba de instituciones distintas, por el hecho de que los santos patronos de los unos y los otros no eran los mismos.

Dolores Aramoni ha aventurado la hipótesis muy estimulante de que los calpules zoques coloniales corresponderían a las *cowinás* estudiadas por los antropólogos.[7] Las *cowinás* son pequeñas asociaciones que tienen por objeto rendir culto a una o varias imágenes, y organizar las fiestas relacionadas a dichas imágenes. Los integrantes de una *cowiná* son parientes patrilineares, aunque en ocasiones también participan algunos vecinos, sobre todo hombres jóvenes, cuya familia no tiene imágenes religiosas que venerar. Por lo poco que sabemos de los calpules zoques, una de sus funciones (tal vez la principal de todas) consistía en organizar y costear distintas fiestas religiosas.[8] En cambio, otros documentos se refieren a ellos como pequeñas entidades territoriales.[9]

---

[5] Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial", p. 28.

[6] "Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitas...", p. 27.

[7] D. Aramoni Calderón, "Guachibales y cowinás: Culto a los ancestros, devoción a los santos".

[8] AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3).

[9] Fr. F. Ximénez, en *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*... (1973), Libro V, cap. 3, p. 12, al narrar las inundaciones que se produjeron en Chiapas en el año de 1652, escribe: «En Copainalá las crecientes se llevaron dos calpules y se ahogaron muchas personas...».

En este trabajo, sin embargo, pretendemos rescatar otra faceta poco explorada del pasado de los zoques: las transformaciones demográficas y económicas que conocieron durante los dos primeros siglos del periodo colonial. Dado que resulta imposible abarcar todas las regiones que contaban con población zoque, ya que cada una de ellas tuvo su propia dinámica histórica —de tal forma que resulta imposible hablar en general de una sola historia de los zoques—, nos limitaremos aquí a analizar aquella región que, por lo menos desde el momento de la Conquista, ha concentrado el mayor número de hablantes de lengua zoque y que hemos denominado las Montañas Zoques.

Las Montañas Zoques[10]

Esta gran región ocupa el extremo noroccidental del Macizo Central de Chiapas. Sus límites son el Río Grande de Chiapa (ahora conocido como Río Grijalva) al sur y al oeste; las Llanuras del Golfo al norte; y los profundos valles que convergen en Simojovel y Huitiupán al oeste. Las Montañas Zoques alcanzan sus mayores alturas en la Sierra de Tapalapa (también conocida como de Pantepec) y en la cordillera que se yergue entre Comistahuacán y Amatán (que aquí denominaremos la Sierra de Comeapa). Desde estas cimas el terreno desciende en forma muy abrupta y accidentada, lo que dificulta las comunicaciones, pero que al mismo tiempo acorta las distancias entre nichos ecológicos muy diversos. Las lluvias son muy abundantes y las aguas escurren desde las alturas en todas direcciones a través de profundos y estrechos valles para desembocar en el Río Grande y en el Río de la Sierra.[11]

La profunda unidad de las Montañas Zoques no proviene de ciertos elementos comunes a todos los paisajes que la integran, por el contrario,

[10] Ver mapa 1. Las Montañas Zoques.

[11] Recuérdese que sólo a partir de fines del siglo XVII todas las aguas del Río Grande se juntaron con las del Río de la Sierra, que en aquel entonces era denominado Grijalva. Sobre el curso original del Río Grande y sus transformaciones, véase AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47; "Relación de la villa de Santa María de la Victoria (1579)", VIII, pp. L-LI; P. A. González, *Los ríos de Tabasco*, pp. 59-61; R. C. West, N. P. Psuty y B. G. Thom, *Las tierras bajas de Tabasco*, pp. 365-371; y A. L. Izquierdo y G. Bustos, "La visión geográfica de la Chontalpa en el siglo XVI", pp. 152 y 157-160.

los contrastes entre unos y otros son extremadamente marcados. En esta gran región se encuentran tierras calientes, templadas y frías, terrenos fértiles —propicios para múltiples cultivos tropicales— y páramos yermos, áreas de relieve muy accidentado y de difícil penetración, valles que se abren generosamente sobre las llanuras del Golfo, e incluso pequeños llanos enclavados en las serranías.

En cambio, a diferencia de otras grandes regiones de la alcaldía mayor de Chiapas, sus pobladores hablaban todos una misma lengua: el zoque. Esto, sin duda, favorecía los intercambios entre sus pobladores. A pesar de ello, los diversos paisajes de las Montañas Zoques no parecen haber estado especialmente integrados los unos con los otros antes de la conquista española. Para empezar, no olvidemos que el zoque se hablaba en un área sumamente extensa, y que por lo tanto, era posible tener relaciones de intercambio con pueblos de la misma lengua fuera de las Montañas Zoques. De hecho, la zona norte de esta gran región tenía la mayor parte de sus intercambios con los habitantes de las llanuras costeras del Golfo —zoques, chontales y nahuas—, mientras que la zona suroccidental desempeñaba un papel de gran importancia en el comercio entre estas llanuras y la Depresión Central. A la llegada de los españoles, las Montañas Zoques tampoco formaban una unidad política, por el contrario, sus habitantes pertenecían a varios cacicazgos rivales.[12]

El establecimiento de la frontera entre la alcaldía mayor de Chiapas y la de Tabasco, y seguramente la división del territorio conquistado por conventos dominicos y beneficios administrados por seculares, contribuyeron fuertemente a delimitar esta gran región y a poner en evidencia su originalidad. Por otra parte, los españoles fomentaron la especialización de sus distintos pisos ecológicos, de tal forma que cada uno de ellos producía diferentes mercancías de alto valor comercial —como el cacao, la grana o las mantas de algodón y seda—, que eran enviadas a la Nueva España y a la metrópoli a través del puerto fluvial de Quechula. Gracias a ello, la Sierra de Tecpatán se convirtió en el principal centro económico y

[12] J. M. Velasco Toro, "Perspectiva histórica", p. 54, afirma que en el momento de la Conquista existían cuatro cacicazgos en el conjunto del área zoque, dos de los cuales —Quechula y Coalpitán— corresponden a nuestra región. Sin embargo, es muy probable que el número de entidades político-territoriales fuera mayor.

comercial de las Montañas Zoques. Esta nueva lógica económica, al multiplicarse los intercambios comerciales, acercó a los pobladores de los distintos paisajes humanos de esta gran región.

Así, en la percepción de los conquistadores y colonos, la región empezó a destacar de las áreas vecinas y adquirir una personalidad propia. Esta unidad regional se vio reforzada con la creación de la provincia de Los Zoques —que dada su importancia y su lejanía de la Ciudad Real, solía contar con la presencia permanente de un teniente de alcalde mayor— y con el establecimiento del convento dominico de Tecpatán, que administraba —en algunos periodos con la ayuda de la vicaría de Chapultenango— a todos los pueblos de las Montañas Zoques, junto con algunos más de Tabasco y uno de Chiapas —Amatán—, que, aunque formaba parte de la provincia de Los Zoques, debe ser estudiado dentro del contexto de la alcaldía mayor de Tabasco, en general, y de la Sierra de Tapijulapa, en particular.

A lo largo de los dos primeros siglos del periodo colonial, la región conoció grandes transformaciones. Todas las fuentes de principios del siglo XVII coinciden en resaltar la riqueza de la región. Así, por ejemplo, fray Antonio de Remesal dijo de la provincia de Los Zoques que es la tierra de las ásperas del mundo, [...] es cálida y húmeda, muy regada de caudalosos ríos y así es abundante de buen pescado. Dase en ella mucho cacao y algodón, y el maíz se coge dos veces al año y todas las frutas y comidas de los indios con grande abundancia. Es la gente noble, y los caciques y señores tienen términos honrados, en lo que aventajan a los de otras tierras.[13]

En 1611, el deán de la catedral de Ciudad Real la describió con las siguientes palabras:

> cógese en esta provincia de quince años a esta parte cantidad de cacao que es la moneda que más corre es este reino y la semilla más rica. Lo restante de la provincia son pueblos de tierra fría y húmeda en que se coge la grana, y en algunos mucha cantidad de ella, y en sus montañas y serranías hay suma de Brasil, pimienta y otras muchas legumbres y

[13] A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, libro VII, cap. XVIII, vol. II, p. 95.

> semillas, que sólo de esta provincia se llevan a las demás de este reino. Los naturales de esta provincia es gente política y la más descansada de este obispado.[14]

Una década después, Thomas Gage afirmó que "en esta provincia de Zoques las ciudades no son muy grandes, si bien son muy ricas". Según él, su prosperidad provenía de la abundancia de seda y de grana cochinilla (ambas seguramente silvestres), de la fabricación de telas de gran calidad y de las facilidades de comercio a través de los ríos que desembocaban en el Golfo de México.[15]

Por lo general, los españoles dejaron en manos de los indios la producción de todas estas mercancías, controlando sólo su comercialización. Con esto, durante los siglos XVI y XVII, los españoles no establecieron estancias o haciendas en las Montañas Zoques, salvo en algunas áreas muy específicas, como la Ribera de Ixtacomitán y los Valles de Jitotol. Por ello mismo, el número de españoles, mestizos y negros era sumamente reducido.[19] No obstante, a fines del siglo XVII, había algunos naturales deseosos de hacerse pasar por mestizos con el fin de evadir el pago de tributos.[20]

Para principios del siglo XVIII, la tan cantada prosperidad de Las Montañas Zoques se había esfumado por completo. La región seguía despoblándose, las principales actividades económicas habían decaído y sus habitantes empobrecían en forma notable.

Dado el auge que habían conocido las Montañas Zoques a finales del siglo XVI y principios del XVII debido a la exitosa articulación entre los distintos paisajes humanos que integraban la región, parece necesario detenerse a analizar la historia particular de cada uno de esos paisajes para comprender por qué, tras un primer momento de esplendor, las Montañas Zoques conocieron una profunda y prolongada decadencia.

---

[14] AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47.

[15] T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XV, pp. 266-267.

[16] En 1611, sólo había "cinco españoles pobres casados" viviendo en la región: AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. En 1778, la población india seguía representando el 92% del total: AHDSC, exp. 19.

[17] Así, el oidor Scals durante su visita a Los Zoques tuvo que anular muchas declaraciones de los alcaldes mayores en las que se daba por mestizos a indios de la región: AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (2), 4 ff [Carta de José de Scals al rey]. Guatemala 19 de diciembre 1691.

En esta región, durante el periodo colonial, se pueden distinguir cuatro paisajes humanos relativamente homogéneos, que se caracterizaban por tener a menudo producciones o funciones económicas claramente diferenciadas. Dos de estos paisajes humanos —la Sierra de Tapalapa y los Valles de Jitotol— se localizan en las partes más altas, mientras que los otros dos —la Sierra de Tecpatán y las Estribaciones de Chapultenango— ocupan las distintas laderas del macizo montañoso.[18]

La Sierra de Tecpatán[19]

Al norte del Cañón del Sumidero empieza una intrincada región montañosa sumamente accidentada, a pesar de que las cimas no sobrepasan los 1,400 metros sobre el nivel del mar. El Río Grande se abre camino difícilmente por la Sierra de Tecpatán, corriendo por estrechos y empinados cañones, pero después de avanzar hacia el norte, las montañas le obligan a enfilarse primero hacia el oeste y luego al norte, en busca de una salida hacia las llanuras del Golfo. A su paso, una gran cantidad de corrientes de agua, que descienden precipitadamente en angostos desfiladeros de los puntos más elevados, se unen a su cauce. En ocasiones, estas corrientes de agua han formado pequeños valles aluviales, propi-

[18] Esta división en cuatro paisajes humanos se retoma en parte de las regionalizaciones propuestas por otros autores. Así, A. Villa Rojas, "Configuración cultural de la región zoque de Chiapas", pp. 23-29, distingue tres regiones zoques en Chiapas: Los pueblos del vértice del Golfo de México (las Estribaciones de Chapultenango, según nuestra denominación); los ubicados en el lomo de la Sierra de Pantepec (que nosotros hemos preferido denominar Sierra de Tapalapa, en vista de la importancia que tuvo este pueblo en la época colonial y de su ubicación central en el conjunto de la sierra); y los de la vertiente de la Depresión Central (en donde además de los que según nosotros forman parte de la Sierra de Tecpatán, el autor incluye Tuxtla y los pueblos de los Valles de Jiquipilas). En esta regionalización no aparecen los zoques de Solistahuacán y Jitotol.
Por su parte los lingüistas distinguen nueve variantes dialectales del zoque: norte (que corresponde en parte a los pueblos de las Estribaciones de Chapultenango); noreste (los de la Sierra de Tapalapa más Chapultenango); central (Sierra de Tecpatán); sur (Tuxtla y Ocozocoautla); oeste (San Miguel Chimalapa en Oaxaca); Tabasco (los de la Sierra de Tapijulapa); la de Santa María Chimalapa en Oaxaca; la de Solistahuacán y Jitotol (los Valles de Jitotol); y la de Cintalapa (Valles de Jiquipilas menos Ocozocoautla): N. D. Thomas, «Los zoques», pp. 53-54. Este autor distingue en la actualidad cinco regiones zoques a las que no les da nombre y que guardan una estrecha correlación con nuestra propia regionalización en paisajes humanos: 1) La Sierra de Tapijulapa; 2) Estribaciones de Chapultenango, Sierra de Tapalapa y Sierra de Tecpatán (que para este investigador forman una sola región); 3) Los Valles de Jitotol; 4) Tuxtla y los Valles de Cintalapa (que para nosotros forman dos paisajes humanos distintos); y 5) Las Chimalapas (pp. 72-75).

[19] Ver mapa 1. Las Montañas Zoques.

cios para la agricultura. Una parte de la Sierra de Tecpatán —localizada más al sur, a la sombra de la Sierra de Tapalapa— es bastante seca (menos de 1,000 milímetros de lluvia), mientras que la otra, que se encuentra directamente expuesta a los vientos húmedos del norte, tiene una precipitación anual que a menudo supera los 2,000 milímetros.

La gran importancia que tuvo esta región radicaba en que era paso obligado entre el puerto fluvial de Quechula y el Valle del Río Grande de Chiapa. Los rápidos y los desfiladeros que se encuentran a orillas del Río Grande obligaban a los viajeros provenientes de las llanuras del Golfo a desembarcar en Quechula, y a seguir un camino terrestre que evitaba las partes más intrincadas de esta accidentada región, aprovechando el puerto de montaña entre Tecpatán y Copainalá y luego los valles de Chicoasén y Osumacinta. No es una simple casualidad que la primera incursión española al territorio de los chiapanecas haya pasado por Quechula.[20]

En el momento de la Conquista, la Sierra de Tecpatán, poblada por hablantes de zoque, era objeto de disputa entre varios cacicazgos. Uno de ellos tenía, lógicamente, su cabecera en Quechula, que ya para entonces funcionaba como gran puerto de intercambio comercial.[21] Los chiapanecas buscaban controlar esta región y habían logrado someter al pueblo de Estapa, que luego se convertiría en una parcialidad de Chicoasén.[22] Los zinacantecos, por su parte, controlaban Chicoasén y Osumacinta.[23] En algunos documentos del siglo XVI, escritos por indios, se menciona que Moctezuma II conquistó un pueblo denominado

[20] B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, pp. 419-421.

[21] *Ibíd*, pp. 419-420, menciona que Quechula tenía varios "poblezuelos" que le estaban sujetos.

[22] En un primer momento los investigadores confundieron este pueblo con Ixtapa. C. Navarrete, "El sistema prehispánico de comunicaciones...", pp. 54-55, ha mostrado que es imposible que los españoles hayan pasado por Ixtapa, pero piensa que la mención de este pueblo se debe a una confusión de Bernal Díaz del Castillo. La parcialidad de Estapa de Chicoasén es mencionada en G. Enríquez, "Nuevos documentos para la demografía histórica...", p. 151 y en "Despoblación de Xiquipilas, Tacoasintepec, Las Pitas...", p. 62.

[23] E. E. Calnek, "Los pueblos indígenas de las tierras altas", pp. 122 y 124-125. Los indios de Ponteuik [Pontehuitz], relacionados de algún modo con los zinacantecos y que fueron congregados por los españoles en María Magdalena Tenezacatlán, afirmaban en 1560 que su territorio llegaba hasta Chicoasén [Probanza de María Magdalena Tenezacatlán] en J. de Vos, *Vivir en frontera*... pp. 207-208.

Tecpatlán, que con toda seguridad era el Tecpatán de la futura alcaldía de Chiapas.[24]

Los frailes dominicos alteraron profundamente la distribución de la población, uniendo unos pueblos con otros, a veces en lugares previamente poblados,[25] creando a veces nuevos asentamientos.[26] Los cinco primeros pueblos de indios en la región (Osumacinta, Chicoasén, Copainalá, Tecpatán y Quechula) quedaron ubicados así sobre el camino entre Tuxtla y el embarcadero del Río Grande, para servir como lugares de descanso y aprovisionamiento para los viajeros y mercaderes.

Quechula, reputado como un lugar insalubre por la abundancia de "mosquitos y de sabandijas ponzoñosas",[27] siguió siendo un pueblo grande y el puerto de embarque de las mercancías en el Río Grande, aunque perdió su anterior primacía política.

Los frailes dominicos prefirieron ubicar la sede de su convento en Tecpatán y desde ahí llevar a cabo su labor evangelizadora. Rápidamente, este asentamiento se convirtió no sólo en la capital religiosa y política de las Montañas Zoques, y en su principal centro económico —al funcionar como punto de acopio de las mercancías provenientes de otros pueblos zoques del interior—,[28] sino también en una de las principales ciudades de toda la alcaldía mayor de Chiapas. Durante el siglo XVII,

[24] *The Codex Mendoza*, vol. III, ff. 15v-16v. En este documento, se dice que Moctezuma II conquistó, entre otros, los pueblos de Tecpatlán, Amatlán y Pantepec. Aunque F. F. Berdan y P. Rieff Anawalt, "Description of Codex Mendoza", pp. 24-25, los ubican en distintas regiones del centro de México, lo cual es muy probable que estén equivocados. En efecto, resulta sumamente llamativo que en la lista del *Códice Mendoza* los tres se encuentren casi juntos, separados tan sólo por un asentamiento denominado Caltepec, ya que los tres poblados zoques del mismo nombre se ubicaban muy cerca unos de otros, sobre todo si tomamos en cuenta que Amatán podría ser no tanto el pueblo actual de Amatán en la frontera entre Chiapas y Tabasco, sino más bien el pueblo que en la Colonia dio lugar a la parcialidad de Amatán en el pueblo de Tecpatán.

[25] Como ya hemos mencionado los naturales de Estapa que fueron trasladados a Chicoasén. A mediados del siglo XVII, Quechula tenía dos parcialidades que probablemente correspondían a dos pueblos prehispánicos distintos. En Tecpatán, los dominicos juntaron cinco pueblos sin contar los indios "que moraban en milpas, y salinas y estancias": Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, libro VIII, cap. XXV, vol. II, p. 245. Véase también Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala...* (1977), libro II, cap. LXXIV, p. 515.

[26] Este podría ser el caso de Copainalá, que no aparece mencionado en los documentos más tempranos del periodo colonial.

[27] M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, p. 32.

[28] Resulta muy significativo que en 1565, cuando se produjo una grave epidemia en Zinacantán, Tecpatán ayudó a sus pobladores mandando "mucha cantidad de tostones para que se dijesen de misas por los difuntos pobres", mientras que las demás regiones de Chiapas enviaron alimentos diversos: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, libro X, cap. XVIII, vol. II, p. 471-472.

solamente Chiapa y luego Tuxtla, tuvieron una población india superior a la suya. La majestuosidad y la belleza de su iglesia y convento —desgraciadamente hoy día en ruinas— de un estilo muy sincrético, que, a partir de un fundamento mudéjar con fuertes reminiscencias medievales, incorpora rasgos góticos, plateresco y renacentistas, no dejan lugar a dudas sobre la prosperidad que este pueblo llegó a alcanzar en los siglos XVI y XVII.[29]

Copainalá, cabecera de otro de los curatos de la región, alcanzó también un desarrollo importante, sin duda gracias al comercio que mantenía con los pueblos de la Sierra de Tapalapa.[30] Los restos de su bella y amplia iglesia —de estilo mudéjar con elementos renacentistas y algunos toques barrocos— dan testimonio de su época de bonanza.[31]

Hacia 1670, unos indios zoques del pueblo de San Juan Chicoacán de los Ahualulcos en la alcaldía mayor de Coatzacoalcos —actualmente parte del estado de Tabasco—, huyendo de los repetidos ataques de los piratas, emprendieron un largo éxodo de un año hasta llegar a Quechula, en donde al parecer tenían amigos y conocidos —seguramente indios que comerciaban por el Río Grande—.[32] Las autoridades de Chiapas les permitieron, entonces, fundar un nuevo pueblo —que conservó el nombre del que habían abandonado—, a uno o dos kilómetros al noroeste de Quechula.[33]

[29] Sobre la iglesia y convento de Tecpatán, véase la detallada descripción de S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, pp. 177-203.

[30] Aunque también existía un camino que unía directamente Chicoasén con Coapilla, y de ahí con los demás pueblos de la Sierra de Tapalapa, la ruta que pasaba por Copainalá parece ser la más usual. Además, los productos de la Sierra de Tapalapa cuyo destino era el puerto de Quechula pasaban, sin duda, por Copainalá. Ver mapa 2. Caminos de las Montañas Zoques.

[31] S. D. Markman, *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, pp. 204-213.

[32] En 1673, los indios de Chicoacán afirmaron ser "hermanos y amigos" de los vecinos de Quechula: L. Reyes García, "Movimientos demográficos en la población indígena...", p. 34. M. García Vargas y Rivera, en *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, p. 32, precisa que los habitantes de Chicoacán hablaban zoque. En la actualidad, existen en Tabasco, al sur de Huimanguillo, un río y un pueblo denominados Chicoacán.

[33] En 1683, el alcalde mayor de Chiapas informó que "San Juan Chicoacán tendrá 30 casados más o menos, los cuales no están empadronados, ni tributan por estar reservados por tiempo de diez años en virtud de despacho del gobierno superior por recién poblados para que en ellos puedan hacer su iglesia, casas y lo demás necesario para su sustento": AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683.
Los documentos de M. García Vargas y Rivera, *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas*, p. 32; "Diario de viaje del alcalde mayor de Tuxtla (1783-1789)", p. 83 y "Distancias entre pueblos, altitudes y vientos dominantes", p. 31, proporcionan datos para ubicar con bastante precisión el lugar en donde se encontraba el pueblo. En estos dos últimos textos existen algunos errores de paleografía. En el primero se escribe Chicuasén en lugar de Chicoacán y en el segundo, en una ocasión, aparece Chicoacán en lugar de Chicoasén, lo que ha confundido a algunos investigadores.

La producción de maíz, frijol y chile en la región, con la probable excepción de Tecpatán, era más bien escasa.[34] También se cultivaba cacao, algodón y tal vez caña de azúcar, aunque no en grandes cantidades.[35]

En realidad, la riqueza de la región provenía, además de su ubicación en la principal ruta de comercio de Chiapas, de la fabricación de una gran diversidad de textiles —mantas, pabellones de cama, huipiles, naguas, tilmas (o capas), paños de mano, servilletas y toallas— de altísima calidad, mismos que eran exportados a España. Para su elaboración, las indias —al parecer éste era un trabajo esencialmente femenino— utilizaban algodón, lana e incluso seda, seguramente silvestre. Para teñir los hilos tenían a su alcance la grana cochinilla que se recogía en la Sierra de Tapalapa y el palo de Brasil.[36] Por otra parte, en Quechula y en Chicoacán se trabajaba la fibra de la Pita para hacer con ella hilo grueso.[37]

La población de esta vertiente de las Montañas Zoques disminuyó aceleradamente hasta mediados del siglo XVII, momento a partir del cual conoció una notable, aunque efímera, recuperación.[38] Los pueblos que más crecieron en la segunda mitad del XVII fueron Osumacinta, Quechula y Tecpatán. Mientras que Chicoasén y Copainalá se mantuvieron prácti-

[34] En 1719, los principales de Quechula declararon que en su pueblo no se cogían estos productos: AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2), ff. 107v-108. Declaración de los indios del pueblo de Santiago Quechula, Zoques. Ciudad Real, 7 de noviembre 1719. En 1774, el obispo Manuel García Vargas y Rivera, *op cit.*, p. 33, afirmó que los indios de Copainalá "por falta que tienen de tierras para sus sementeras padecen todos los años hambre". La escasez de lluvias en el pequeño valle de Osumacinta y Chicoasén, tampoco lo hace muy propicio para la agricultura de temporal. De hecho, en 1783, el alcalde mayor de Tuxtla señaló que los indios de Chicoasén "se ejercitan en acarrear cargas de cacao; no tienen más fruto que el poco maíz que siembran": "Diario de viaje del alcalde mayor de Tuxtla (1783-1789)", p. 82. Sólo Tecpatán posee tierras y las condiciones climatológicas favorables al cultivo de estas plantas mesoamericanas.

[35] AGI, Guatemala, 45, exp. 7, ff. 54v-57v. Entrega de los tributos que hace el alcalde mayor. Ciudad Real, 19 de septiembre 1646; M. García Vargas y Rivera, *op cit*, p. 32; «Diario de viaje del alcalde mayor de Tuxtla (1783-1789)», pp. 82-83; y J. M. Velasco Toro, «Perspectiva histórica», p. 131 y 134. No es imposible que el cultivo de la caña de azúcar en la región date del siglo XVIII.

[36] A. Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Primera parte, libro V, cap. 2, 582, pp. 192-193; T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XV, p. 267; y M. García Vargas y Rivera, *op cit.*, p. 31. Los indios de Osumacinta pagaron a los funcionarios que contaron el pueblo en 1703 con huipiles: AGI, Escribanía, 369 C, exp. 1, ff. 32-34v. Resumen [de las cuentas]. Guatemala, 14 de agosto 1714. Un documento de fines del periodo colonial señala expresamente que la seda para hilar de Tecpatán era "seda montés": "Noticia topográfica de la intendencia de Chiapas", p. 90.

[37] AGI, Guatemala, 221, exp. 1, ff. 13-16v. 3er. Capítulo: Negociaciones. [1703].

[38] En 1778 casi todos los pueblos de esta región tienen una población menor que la que existía en 1670: AHDSC, exp. 19.

camente estables durante ese periodo. La mala calidad del agua en este último pueblo contribuyó sin duda a limitar su crecimiento demográfico.[39] Fuera de los frailes dominicos y de unos pocos comerciantes españoles avecindados en Tecpatán y Copainalá, casi todos los pobladores de la región parecen ser indios zoques.[40]

A principios del siglo XVIII, la Sierra de Tecpatán continuaba siendo la principal puerta de entrada y salida del tráfico de mercancías de la alcaldía mayor. A pesar de las dificultades por las que atravesaban las Montañas Zoques, este corredor comercial, poblado casi exclusivamente por indios, mantenía gran parte de su dinamismo, como lo prueba el hecho de que en esta región se localizaban tres de los pueblos más grandes de la alcaldía mayor (Tecpatán, Quechula y Copainalá).

La Sierra de Tapalapa[41]

Al noreste de la Sierra de Tecpatán, se yergue majestuosa la escarpada Sierra de Tapalapa —hoy conocida como Sierra de Pantepec— que llega a superar los 2,200 metros sobre el nivel del mar. Las aguas que descienden de la sierra, resultado de las abundantísimas lluvias que caen en la región —y que llegan a superar los 4,000 milímetros al año—, han labrado hondos valles y desfiladeros que dificultan todavía más el acceso a esta intrincada región. El río de Teapa, que corre hacia las llanuras del Golfo, ha abierto una profunda entalladura en las Montañas Zoques. Este estrecho valle ha funcionado desde los tiempos prehispánicos como puerta de entrada y salida de la Sierra de Tapalapa —de cuyas alturas está separado por la abrupta cuesta de Tapilula—, por lo que conviene incluirlo dentro de esta región. Las tierras más altas estaban recubiertas de abundantes bosques de pinos, encinos y liquidámbar. En las áreas un poco más templadas, en cambio, predominaban los exuberantes bosques de nubliselva.

[39] M. García Vargas y Rivera, *Op Cit.*, p. 33, hace referencia a la mala calidad del agua del riachuelo cercano a Copainalá.
[40] Algunos de estos comerciantes españoles se mencionan en AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6, 258 ff; y 374 B, exp. 10; y AHDSC, exp. 17, ff ?. Declaración de Onofre Jiménez. Ciudad Real [8 de febrero 1711].
[41] Ver mapa 1. Las Montañas Zoques.

Probablemente, en los tiempos prehispánicos, la Sierra de Tapalapa era una región relativamente marginal. Sus principales centros de población parecen haber sido Tapilula, que se encontraba al fondo del valle del río de Teapa, y Tapalapa, ubicado en lo alto de las montañas.[42]

Desconocemos hasta qué punto las congregaciones llevadas a cabo por los dominicos alteraron la distribución de la población en la región. Hasta donde sabemos, sólo la república de indios de Ixhuatán se componía de varias —dos, para ser más precisos— parcialidades.[43] De tal forma, que bien podría haberse dado el caso de que en la Sierra de Tapalapa, los frailes predicadores no hubiesen procedido a juntar en un mismo asentamiento a indios que hubieran pertenecido en los tiempos prehispánicos a distintas entidades políticas. Tal vez en esta región, su labor se redujo agregar a las pequeñas aldeas o caseríos a sus antiguas cabeceras.

El principal pueblo de la región fue Tapalapa, que a pesar de ocupar en ella un lugar central en lo alto de la Sierra, se encontraba alejado de las rutas de comunicación más importantes e incluso de las secundarias. Tapalapa fue durante toda la época colonial cabecera del curato que incluía los pueblos de Ocotepec, Coapilla y Pantepec. En cambio, Comistahuacán, Tapilula e Ixhuatán —los otros pueblos de la región— dependieron en un principio del curato de Jitotol, hasta que a fines del siglo XVII se separaron de éste para dar lugar a otra parroquia cuya sede fue Tapilula.

Las tierras escabrosas y pedregosas de la Sierra de Tapalapa eran poco propicias para el cultivo del maíz y frijol, cuya producción apenas

[42] B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. CLXVI, p. 428, menciona "unos pueblos que se dicen Tapelola"; y D. Godoy, en "Relación hecha por... a Hernando Cortés", p. 468, precisa que el señor de "Clapilula" controlaba también otros pueblos vecinos.
Tapalapa fue víctima en 1528 de las incursiones de los españoles de Coatzacoalcos que llegaban al pueblo a cobrar de forma violenta el tributo: G. Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas*, p. 178.
En la lista de pueblos conquistados por Moctezuma II aparece mencionado Tapalapa: *The Codex Mendoza*, vol. III, ff. 15v-16v.

[43] En AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6, 258 ff [En especial ff. 11-60v] [Año de 1709], se dice que Ixhuatán tiene dos parcialidades, una que tributa al rey y otra a un encomendero.

era suficiente para alimentar a sus pobladores.[44] Por otra parte, poco después de la Conquista, algunos españoles sembraron caña de azúcar y construyeron por lo menos un ingenio en el valle del río de Teapa, aunque al parecer el cultivo de esta planta no prosperó.[45] La principal riqueza de la región, sino es que la única, radicaba en la producción de grana cochinilla en los pueblos de tierra fría.[46] Este tinte, que proporciona un hermosísimo color rojo vivo, se obtiene triturando las hembras de un insecto parásito que vive sobre las hojas de varios tipos de nopal y que se alimenta de su jugo.[47] El cultivo de estos insectos supone un trabajo intensivo y muy delicado, por lo que los españoles lo dejaron en manos de los naturales y se conformaron con monopolizar su comercio. La grana que se obtenía en las Montañas Zoques era la denominada silvestre, pues

[44] En 1719, los naturales de Tapalapa declararon que el maíz, que debían entregar como parte de sus tributos, lo pagaban en dinero "por no tenerlo en especie respecto de no ser sus tierras para dichas semillas". El que necesitaban para su sustento lo compraban en otros pueblos y les costaba dos o tres pesos según las cosechas: AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2), ff. 105v-106v. Declaración de los indios de Tapalapa de Los Zoques. Ciudad Real, 6 de noviembre de 1719.
Ese mismo año, los de Tapilula dijeron que "su pueblo es corto y el tributo de maíz y frijol es muy poco y siempre lo han pagado en reales a los alcaldes mayores a razón de un peso la fanega de maíz y cuatro la de frijol": AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2), f. 105v. Declaración de los indios de Tapilula de Los Zoques. Ciudad Real, 6 de noviembre de 1719.
En 1774, el obispo Manuel García Vargas y Rivera, *op cit.*, p. 29, afirmó que los indios de Tapalapa "a cinco leguas distante de este pueblo de muy mal camino, siembran sus sementeras de maíz y frijol en el cerro que llaman Santa Mónica, mayor que los tres ya expresados [que rodean Tapalapa], pero no de tanto piedra, ni tan encumbrado".

[45] Fray Tomás de la Torre menciona en 1545 la existencia de un ingenio entre Solosuchiapa y Tapilula, es decir, en los límites entre la región de la Sierra de Tapalapa y la de las Estribaciones de Chapultenango: Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala...* (1977), libro II, cap. XL, p. 357.
Para fechas posteriores no hemos localizado ninguna mención de cultivo de caña de azúcar en la región o cerca de ella.

[46]. El deán de la catedral al referirse a la provincia de los zoques, escribió que "lo restante de la provincia son pueblos de tierra fría y húmeda en que se coge la grana, y en algunos mucha cantidad de ella": AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47.
Los pueblos de la región que producían grana eran Tapalapa, Coapilla, Ocotepec, Pantepec: AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (2), ff. 86-104. Año de 1690. Testimonio. Cargos hechos al capitán don Martín de Urdanís, alcalde mayor que fue de esta provincia. [Ciudad Real, 24 de mayo 1690]; exp. 1 (4), ff. 223v-224v. Declaración de Bernabé Pinto, indio de Tapalapa. Ciudad Real, 3 de noviembre de 1691; y ff. 224v-225v. Declaración de Diego Juárez, indio del pueblo de Pantepec. Ciudad Real, 3 de noviembre 1691; AGI, Guatemala, 45, exp. 7, ff. 54v-57v. Entrega de los tributos que hace el alcalde mayor. Ciudad Real, 19 de septiembre 1646; 312, exp. 13, ff. 41v-49. Liquidación del estado y aumento de los reales tributos de Chiapa, desde el año de 1720 en adelante. Ciudad Real, 8 de marzo 1721; y M. García Vargas y Rivera, *op cit.*, pp. 29-30.

[47] B. Torres, "Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo XVI", pp. 113-115; y M. Turok, "Xiuhquilitl, nocheztli y tixinda: Tintes del México antiguo", p. 31.

era de menor calidad que la fina producida en Oaxaca.[48] A pesar de ello, este producto era sumamente codiciado por los españoles, el cual exportaban a España y Nueva España obteniendo con él grandes ganancias.[49] La grana era concentrada a veces en Ciudad Real,[50] o en Chiapa de Indios para de ahí enviarla a Tehuantepec.[51] Otras rutas del tinte pasaban por Tabasco, en donde se embarcaba rumbo a Veracruz,[52] o por Campeche, en donde seguramente se vendía de contrabando a los piratas ingleses.[53]

Por otra parte, Pantepec —y tal vez otros pueblos de la Sierra de Tapalapa— extraían la resina del árbol de liquidámbar, que los españoles utilizaban como remedio contra distintas enfermedades.[54]

Aunque en algunos documentos se menciona que los indios de Pantepec y Ocotepec tributaban cacao, dada la altitud a la que se encuentran estos pueblos (a unos 1,500 metros sobre el nivel del mar) es poco probable que el grano lo obtuviesen de sus tierras, salvo que poseyeran otras de menor altitud lejos de sus casas.[55] Pero también es posible que los naturales tuviesen que adquirir el preciado grano en los pueblos de tierra caliente de las Estribaciones de Chapultenango, para poder así cumplir con las exigencias de las autoridades españolas.

[48] Aunque T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XV, p. 267, afirma que la cochinilla de la provincia de Los Zoques "está considerada la mejor de América y el acopio de ella es tan abundante que ninguna provincia la supera", es evidente que se trata de una exageración.
Varias fuentes mencionan explícitamente que la grana cochinilla producida en Los Zoques era de la variedad conocida como silvestre: AGI, Guatemala, 221, exp. 1, ff. 7v-13. 2°. Capítulo. [1708]; AGI, Guatemala, 312, exp. 13, ff. 41v-49. Liquidación del estado y aumento de los reales tributos de Chiapa, desde el año de 1720 en adelante. Ciudad Real, 8 de marzo 1721; y "Noticia topográfica de la intendencia de Chiapas", p. 90.

[49] AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1, ff. 113v-128v. Consulta primera [presentada por el señor doctor don Bartolomé de Amézquita]. Ciudad Real, 2 de noviembre 1710.

[50] AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (4), ff. 223v-224v. Declaración de Bernabé Pinto, indio de Tapalapa. Ciudad Real, 3 de noviembre de 1691; y ff. 224v-225v. Declaración de Diego Juárez, indio del pueblo de Pantepec. Ciudad Real, 3 de noviembre 1691.

[51] AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (4), 320 ff. [1691]; y Guatemala, 221, exp. 1, ff. 7v-13. 2°. Capítulo [1708].

[52] AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6, 258 ff. [1709]; y 374 B, exp. 1, ff. 30-31 [Carta de Pedro Gutiérrez de Mier y Terán a Francisco de Astudillo]. Tacotalpa, 4 de marzo 1701.

[53] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 4, 19 ff.

[54] AGI, Guatemala, 312, exp. 13, ff. 41v-49. Liquidación del estado y aumento de los reales tributos de Chiapa, desde el año de 1720 en adelante. Ciudad Real, 8 de marzo 1721.

[55] M. I. Nájera Coronado, *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa*, p. 77; y J. M. Velasco Toro, "Perspectiva histórica", p. 110. De hecho, en un documento, cuyos datos deben de ser de 1650, se menciona un pueblo denominado Rancho de Ocotepec con diez tributarios, que tal vez estuviera en la región de las Estribaciones de Chapultenango, es decir, en una zona apta para el cultivo del cacao: AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207.

Los indios de Comistahuacán, Tapilula e Ixhuatán, en donde al parecer no se daban frutos de gran valor, trabajaban frecuentemente como cargadores o tamemes sobre la ruta comercial que unía la Meseta de Ixtapa con Tabasco, y que atravesaba por sus pueblos. Por este camino transitaba una parte de la grana producida en las tierras frías.[56] Otra ruta, de carácter secundario, era la que unía por vía terrestre Copainalá con las llanuras del Golfo pasando por Coapilla y Ocotepec.[57]

Todo parece indicar que en la región sólo vivían indios zoques, con excepción, claro está, de los frailes dominicos que administraban las parroquias de Tapalapa y Tapilula.[58] Los alcaldes mayores —que solían monopolizar el comercio de la grana— y los grandes comerciantes tenían entonces que enviar a sus ayudantes españoles o mestizos a la región para poder adquirir el preciado tinte.[59] En otras ocasiones eran indios de la Sierra de Tapalapa los que hacían de intermediarios comerciales.[60] Las relaciones de compadrazgo que se establecían a veces entre españoles y naturales, sin duda, permitían asegurar el oportuno abasto de la grana cochinilla.[61] Las autoridades civiles y los mercaderes solían repartir mercancías —o incluso bulas de la Santa Cruzada— de manera más o menos forzosa, a cambio del tinte producido por los indios.[62] Otra posibilidad consistía en adelantar a los naturales dinero con el fin de que sembraran nuevas nopaleras.[63]

La población aborigen de la Sierra de Tapalapa parece haber disminuido fuertemente durante la segunda mitad del siglo XVI.[64] Para princi-

[56] AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6, 258 ff [1709].

[57] Ver mapa 2. Caminos de las Montañas Zoques.

[58] No solamente hemos encontrado mención alguna de español, mestizo, negro o mulato que viviese en la región, sino que todavía en 1778, el 98.17% de la población en la región era india: AHDSC, exp. 19 [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco].

[59] AGI, Guatemala, 221, exp. 1, ff. 7v-13. 2º Capítulo [1708].

[60] AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (2), ff. 86-104. Año de 1690. Testimonio. Cargos hechos al capitán don Martín de Urdanís, alcalde mayor que fue de esta provincia [Ciudad Real, 24 de mayo 1690]; y exp. 1 (4), ff. 223v-224v. Declaración de Bernabé Pinto, indio de Tapalapa. Ciudad Real, 3 de noviembre de 1691; y ff. 224v-225v. Declaración de Diego Juárez, indio del pueblo de Pantepec. Ciudad Real, 3 de noviembre 1691.

[61] AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 185v-187v. Carta [de Juan Salvador a Pedro Gutiérrez]. Jitotol, 23 de septiembre 1712.

[62] AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (2), ff. 86-104. Año de 1690. Testimonio. Cargos hechos al capitán don Martín de Urdanís, alcalde mayor que fue de esta provincia [Ciudad Real, 24 de mayo 1690]; y 369 C, exp. 8, 154 ff.

[63] AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (2), ff. 18-19. Declaración de don Marcos Rodríguez. Chiapa, 14 de diciembre 1689.; y AGI, Guatemala, 221, exp. 1, ff. 7v-13. 2º Capítulo [1708].

[64] Las iglesias coloniales de la región son por lo general grandes, lo que hace pensar que cuando fueron construidas, la población era mucho mayor que la registrada en el informe de 1595.

pios de la centuria siguiente, la región se componía de pequeños pueblos que tenían entre 60 y 158 tributarios, con la excepción de Tapalapa, en donde vivían 220 tributarios.[65] El número de sus habitantes siguió decreciendo a todo lo largo del siglo XVII. Ciertamente, algunos pueblos —como Ixhuatán, Ocotepec, Tapalapa y Coapilla— conocieron breves periodos de recuperación demográfica, pero prácticamente todos llegaron a principios del siglo XVIII con una población menor de la que tenían al finalizar el siglo XVI. Es probable que por lo menos una parte de esta disminución de la población fuera resultado de la migración de los naturales hacia otras regiones más prósperas y prometedoras, migración provocada, seguramente, por la baja de precio que experimentó la grana a finales del siglo XVII. De hecho, en 1687, el alcalde mayor Martín de Urdanís justificó la compra de grana que había hecho a unos indios de la Sierra de Tapalapa con el argumento de que esta región se encontraba en decadencia debido al poco valor que tenía en ese momento el tinte, y que por lo tanto era de temerse que sus habitantes empezaran a abandonar sus pueblos.[66]

A principios del siglo XVIII, la Sierra de Tapalapa era una región pobre y poco poblada, que salvo por su producción de grana —seguramente cada vez más escasa— no lograba despertar ningún interés entre los españoles. Esta situación habría de prolongarse por el resto del periodo colonial, sino es que, en buena medida, continúa hasta nuestros días.

Los Valles de Jitotol[67]

Al este y sureste de la Sierra de Tapalapa se levanta otra cadena montañosa —que denominaremos la Sierra de Comeapa— que separa las Montañas Zoques de los Valles de Simojovel y Huitiupán. En el costado oeste de estas alturas se encuentra un conjunto de pequeñas hondonadas —los Valles de Jitotol— alineadas en dirección sur a norte. Esta región,

[65] En 1611, el tamaño promedio de los pueblos de la alcaldía mayor de Chiapas era de 201.5 tributarios. La moda era de 115.5 tributarios.
[66] AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (1), 23 ff. [1687].
[67] Ver mapa 1. Las Montañas Zoques.

sumamente accidentada y con un clima húmedo y fresco, estaba cubierta de densos bosques de pino y encino.

A la llegada de los españoles, los Valles de Jitotol se encontraban poblados por zoques, y tal vez, en su parte más meridional, por hablantes de tsotsil,[68] diseminados todos ellos en pequeñas rancherías, sin que al parecer existiera en esta región algún asentamiento prehispánico de importancia.[69] El cacicazgo de Ponteuik (Pontehuitz) —cuyos habitantes de lengua tsotsil serían reubicados por los españoles en María Magdalena Tenezacatlán— controlaba una área bastante extensa que incluía el valle de Jitotol, el pequeño asentamiento de Amatán, poblado por hablantes de zoque, y tal vez también Bochil.[70]

Los dominicos congregaron a los indios de la región, y probablemente de otras áreas vecinas, en cuatro pueblos (Solistahuacán, Comeapa, Jitotol y Bochil), con la finalidad de que sirvieran de lugares de descanso y aprovisionamiento para los viajeros y mercaderes que recorrían el camino entre el Altiplano de Chiapas y Tapilula, puerta de entrada a las

[68] Se desconoce la lengua de los indios que fueron congregados en el siglo XVI en Bochil. Es probable que fueran de lengua tsotsil ya que el nombre del pueblo parece ser un nombre tsotsil: E. E. Calnek, "Los pueblos indígenas de las tierras altas", p. 120.
En el artículo, J. P. Viqueira, "Le mythe des colonies nahuas au Chiapas central", argumentamos con todo detalle por qué pensamos que los hablantes de náhuatl que vivían en la hacienda de Bochil a fines del siglo XVIII, eran seguramente indios de las Llanuras del Golfo que emigraron a ese lugar después de que el pueblo quedó deshabitado en las primeras décadas del siglo XVII.

[69] Ni los conquistadores a las órdenes de Luis Marín ni los primeros dominicos que llegaron a Chiapas en 1545, mencionan algún pueblo de importancia entre Tapilula y la región tsotsil del Altiplano de Chiapas. D. Godoy, "Relación hecha por... a Hernando Cortés", pp. 467-468 sólo hace alusión a varios pequeños ranchos en el camino. Fray Tomás de la Torre, en su diario de viaje, sólo hace referencia a ese tramo a "un lugarcito que llaman Amatlcán" que sin duda dio posteriormente lugar a la parcialidad de Amatán en Jitotol: Fr. F. Ximénez, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*... (1977), libro II, cap. XL, pp. 358-361.

[70] "Probanza de María Magdalena Tenezacatlán" en J. de Vos, *Vivir en frontera*, pp. 207-208. Se trata de un documento sumamente interesante, pero confuso y difícil de interpretar, ya que está redactado en un español muy rudimentario y deficiente. Además la probanza original de 1560 se ha perdido. Lo que ha llegado hasta nosotros es la transcripción que hizo Manuel Castellanos en 1943 de un traslado realizado en 1842 por Antonio Sánchez, fiscal del pueblo de María Magdalena, de tal forma que sin duda en la versión que consultamos existen múltiples y sucesivos errores de transcripción. En él se mencionan un gran número de lugares que formaron parte del cacicazgo de Ponteuik (Pontehuitz). Entre ellos aparecen Bolic (que es probable que sea Bochil, ya que se le menciona a continuación de Chicoasén), Ycalnavil (o Icanabil, nombre tsotsil de Jitotol: M. E. Becerra, *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*, p. 144) y Amatán —del que se precisa que estaba poblado por indios que hablaban otra lengua y que por esta razón fueron congregados por los dominicos en Ycalnavil (Jitotol)—.

[68] Las iglesias coloniales de la región son por lo general grandes, lo que hace pensar que cuando fueron construidas, la población era mucho mayor que la registrada en el informe de 1595: ver cuadro 5 "Evolución de la población tributaria india en las Montañas Zoques (1585-1703)".

Llanuras del Golfo.[71] En efecto los pequeños valles de Bochil, Jitotol y Solistahuacán constituyen un lugar de paso privilegiado entre la Meseta de Ixtapa y las Llanuras del Golfo. Además, en la parte sur de la región se encuentra un puerto de montaña, conocido actualmente como Puerto Caté, que comunica a las Montañas Zoques con los Valles de Huitiupán como con el Altiplano de Chiapas.[72]

Sin duda, los Valles de Jitotol se asemejaban en muchos aspectos a la vecina Sierra de Tapalapa.[73] No sólo las condiciones naturales eran muy parecidas, sino que dada la mediocre calidad de sus tierras de cultivo, la principal producción de la región era la grana cochinilla, proveniente principalmente del pueblo de Jitotol.[74] Los naturales trabajaban además como tamemes o arrieros en la importante ruta comercial que cruzaba por su región.[75]

Sin embargo, lo que distinguía muy claramente a los Valles de Jitotol de la Sierra de Tapalapa era su gran inestabilidad demográfica, provocada, al menos en parte, por los abusos de los españoles que transitaban por la región.

Así, la población de los Valles de Jitotol después de conocer una pequeña recuperación a principios del siglo XVII, volvió a disminuir fuertemente en el resto de la centuria. Esta caída demográfica llegó incluso a trastornar por completo la red de pueblos existente en la década de 1610. Bochil, pequeño poblado fundado al parecer a finales del siglo XVI

[71] Bochil, Jitotol y Solistahuacán se encontraban sobre el camino que unía Ixtapa con Tabasco. Existía también otra ruta que unía Ciudad Real con Tabasco y que pasaba por varios pueblos tsotsiles de la provincia de Coronas y Chinampas y que seguramente luego continuaba por Los Plátanos, Comeapa y Solistahuacán»: ver mapa 2. Caminos de las Montañas Zoques.

[72] No en vano, la región era considerada por los españoles como "el tragadero de Los Zoques" [AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 65-66. Carta [de Pedro de Montoya al provisor y vicario general Miguel Romero López de Arbizu]. Bochil, 28 de agosto 1712] o más precisamente como "la llave de Los Zoques" [AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 185v-187v. Carta [de Juan Salvador a Pedro Gutiérrez]. Jitotol, 23 de septiembre 1712].

[73] De hecho, a mediados del siglo XVII, los pueblos de esta región formaban parte del mismo curato de Comistahuacán, Tapilula e Ixhuatán. Sin embargo, con el paso del tiempo las diferencias entre estas dos regiones se han ido acentuando cada vez más.

[74] M. García Vargas y Rivera, *op cit.*, p. 25; y «Noticia topográfica de la intendencia de Chiapas», p. 90.

[75] En 1690, los indios de Solistahuacán y Jitotol se quejaron de que el alcalde mayor Juan Bautista González del Alamo les había repartido unas mulas serranas a un precio exorbitante (a 50 tostones cada una de ellas): AGI, Guatemala, 33, exp. 4, ff. 130-131v. Petición [de Ignacio Gallego González, defensor general de los indios de Chiapas]. Presentada en Ciudad Real, 24 de julio 1690.

o principios del XVII, y que a diferencia de los demás pueblos de la región fue encomendado a los franciscanos para su administración religiosa, tuvo una existencia muy efímera. Todo parece indicar que el pueblo desapareció tan sólo unos pocos años más tarde y que sus tierras pasaron, en algún momento antes de principios del siglo XVIII, a manos de un hacendado.[76]

Hacia mediados del siglo XVII, por razones que desconocemos, el pueblo de Solistahuacán tuvo que ser reubicado. A raíz de ese traslado, esta república de indios empezó a ser conocida como Pueblo Nuevo Solistahuacán, nombre que conserva hasta la fecha.

Por su parte, Comeapa fue despoblándose aceleradamente a todo lo largo de la segunda mitad del siglo XVII. Sus últimos pobladores abandonaron el lugar en los años de 1706 ó 1707.[77]

Sólo Jitotol, que era el pueblo más grande de la región y la cabecera de la parroquia administrada por los dominicos, a pesar de padecer una brutal caída demográfica en la primera mitad del siglo XVII, logró mantenerse en su asentamiento original.

Todo parece indicar que durante las dos primeras centurias de vida colonial, no hubo pobladores que no fueran indios ni propiedades españolas en los Valles de Jitotol, fuera de la hacienda de Bochil.[78]

[76] La única lista de pueblos de todo el siglo XVII en la que Bochil aparece mencionado, es la de 1611.
Para el año de 1712, encontramos dos cartas que fueron escritas en Bochil que seguramente ya era para esas fechas una hacienda española: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 64v-65. Carta [de Juan Salvador al provisor don Miguel Romero de Arbizu]. Bochil, 28 de agosto 1712; y ff. 65-66. Carta [de Pedro de Montoya al provisor y vicario general Miguel Romero López de Arbizu]. Bochil, 28 de agosto 1712.
En 1774, el obispo M. García Vargas y Rivera, *op cit.*, p. 25, dice que a los mozos de la "hacienda nombrada San Pedro Mártir Bochil" se les administraba en náhuatl a diferencia de los demás indios del curato de Jitotol, que eran de habla zoque.

[77] Según el obispo Juan Bautista Álvarez de Toledo, Comeapa se despobló "recién muerto su antecesor", Francisco Núñez de la Vega, quien falleció en el año de 1706: *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, vol. I, p. 51.

[78] En 1778 todavía el 94% de la población de la región era india: AHDSC, exp. 19.
En ese mismo documento, no se registra la presencia de ninguna hacienda, con excepción de Bochil —que de hecho aparece mencionado como pueblo—. En cambio, hacia 1815 ya existían 5 haciendas —entre las que seguramente se encontraba Bochil—: AHDSC, exp. 32, 1 f. Estado que manifiesta las iglesias, pueblos y haciendas en la comprehensión de este curato de San Juan Bautista Jitotol del obispado de Ciudad Real, el número de almas por resúmenes particulares deducidos con vista del padrón exacto que yo el cura he formado según las calidades y sexos y estados de las personas. [1815].

Así, para los inicios del siglo XVIII, los Valles de Jitotol, no obstante de ser un lugar de tránsito de gran importancia, continuaba siendo una región pobre y muy poco poblada.

Las Estribaciones de Chapultenango[79]

Al norte de la Sierra de Tapalapa, en la vertiente del Golfo de las Montañas Zoques, se encontraban los pueblos de las Estribaciones de Chapultenango. Casi todos ellos se ubicaban por debajo de los 300 metros de altura, en valles que se abren generosamente sobre las Llanuras de Tabasco. Toda la región es calurosa y cuenta con lluvias muy abundantes (entre 2,800 y 4,000 mm. al año), de tal forma que el tipo de vegetación predominante era selva alta tropical.

En el momento de la Conquista, la región —poblada por hablantes de zoque— miraba hacia las llanuras vecinas, y gracias a su abundante producción de cacao, desempeñaba un papel importante en los intercambios que se daban a todo lo largo de la ruta comercial del Golfo de México, controlada por mexicas y chontales.[80] Las Estribaciones de Chapultenango —junto con otros pueblos de las llanuras costeras, también de habla zoque— se encontraban sujetas al dominio de las colonias mexicas conocidas como los Cimatanes, ubicadas en el área de Cunduacán.[81]

Muchos de los pueblos coloniales de la región aparecen mencionados en documentos anteriores a la llegada de los frailes predicadores a Chiapas, aunque no es seguro que estuvieran en el mismo lugar.[82] Otros

[79] Ver mapa 1. Las Montañas Zoques.

[80] Sobre esta ruta comercial, véase M. H. Ruz, *Un rostro encubierto*, pp. 45-51.

[81] A. Villa Rojas, "Configuración cultural de la región zoque de Chiapas", pp. 21-24; P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, p. 29; y M. H. Ruz, *op cit.*, p. 70.

[82] Ese es el caso de Chapultenango, Coalpitán, Ixtacomitán, Ixtapangajoya, Nicapa, Ostuacán y Solosuchiapa: B. Díaz del Castillo, *op cit.*, cap. CLXVI, p. 428; J. de Vos, *La batalla del Sumidero*, p. 100; y M. H. Ruz, *op cit.*, p. 70.
Las únicas repúblicas de indios de fines del siglo XVI, de las que no hemos encontrado huella antes de las reducciones dominicas, son Sayula y Sunuapa.
Cuscahuatán, en cambio, parece ser un desprendimiento de Coalpitán que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XVII.
Ostitán, por su parte, fue fundado en la segunda mitad o incluso a fines del siglo XVII, tal vez con indios de la costa que venían huyendo de los ataques de los piratas.
El misterioso pueblo de Manahé, cuya ubicación precisa desconocemos, sólo aparece mencionado en la primera mitad del siglo XVII.

pocos que aparecen en esas mismas fuentes, pero que están ausentes en la documentación posterior, muy bien pudieron haber sido congregados por los frailes predicadores y, en ocasiones, haber dado lugar a algunas de las parcialidades conocidas.[83] El principal centro de población de la región era Chapultenango que, desde su emplazamiento a más de 600 metros sobre el nivel del mar, dominaba todos los otros pueblos de la región. Durante la segunda parte del siglo XVII, Chapultenango fue la cabecera de una vicaría dominica de la que dependían casi todos los pueblos de esta vertiente septentrional de las Montañas Zoques.[84]

Las abundantes lluvias y el clima cálido permiten levantar en la región dos cosechas de maíz al año.[85] Sin embargo, la gran importancia de las Estribaciones de Chapultenango —y de los pueblos vecinos de las llanuras tabasqueñas— provenía de su abundante producción de cacao y de pataste, que es una variedad de cacao de menor calidad.[86] Durante toda la época colonial, el cacao fue sinónimo de riqueza. La práctica prehispánica de usar los granos de cacao como medio de intercambio y de pago, siguió vigente entre los indios de Chiapas por lo menos hasta mediados del siglo XIX.[87] Además, el gusto por las bebidas hechas a base de cacao se generalizó rápidamente entre los colonizadores y se extendió posteriormente a España y a otros países europeos.[88] Es por ello que los funcionarios españoles solían cobrar a los indios de la región sus servicios en cacao.[89] Los alcaldes mayores, por su parte, buscaban monopolizar el comercio de esta codiciada semilla.[90] Este producto se exportaba a

[83] Este podría ser el caso de Cococolapa (o Zozocolapa o también Tonalapa) que podría estar en el origen de la parcialidad de Totoapa en Ixtacomitán: J. de Vos, *La batalla del Sumidero*, p. 100. A fines del siglo XVII, sólo Chapultenango, Ixtacomitán y Sayula se componían de varias parcialidades.

[84] Los únicos pueblos de la región que no formaban parte de esa vicaría fueron Ixtapangajoya y Ostitán.

[85] J. M. Velasco Toro, "Perspectiva histórica", p. 128.

[86] T. Gage, *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, cap. XVI, p. 271.

[87] En 1611, el deán de la catedral de Ciudad Real afirmó que el cacao era "la moneda [f. 42v] que más corre es este reino y la semilla más rica": AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47.
A mediados del siglo XIX, los granos de cacao funcionaban como moneda en el mercado de San Cristóbal (antes Ciudad Real): D. Charnay, *Cités et ruines américaines*, cap. XV, p. 484.

[88] Sobre la difusión del consumo de cacao en la Nueva España, el Reino de Guatemala y Europa, y sobre el cultivo de esta planta en Centroamérica, véase M. J. MacLeod, *Historia socio-económica de la América Central Española*, pp. 59-82 y 197-214.

[89] AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6, 258 ff. [1709].

[90] AGI, Guatemala, 221, exp. 1, ff. 7v-13. 2° Capítulo. [1708].

la Nueva España y seguramente también a la metrópoli, a través del puerto de Veracruz.[91]

El árbol de cacao es una planta muy delicada, especialmente aquella variedad que crece en Chiapas y Guatemala, y su cultivo requiere de cuidados intensivos y de un conocimiento práctico sumamente complejo, razón por la cual en un primer momento, los españoles prefirieron dejar en manos de los indios su producción, conformándose con monopolizar su comercio.[92] De esta forma, durante todo el siglo XVI, los cacaotales fueron propiedad de los naturales de la región.[93] Incluso en fechas posteriores, la mayoría de estas huertas continuaron estando bajo su control. Esto permitió que pocos indios de la región lograsen erigir grandes fortunas con base en la producción de cacao. Así, Francisco de Santa Cruz, fiscal del pueblo de Ostuacán, dueño de cuatro cacaotales, poseía en 1710 una sorprendente cantidad de herramientas agrícolas, de ropa —de fabricación local como importada de Europa— e, incluso, varios instrumentos musicales —entre ellos un órgano—.[94] Su fortuna era de tal magnitud, que le permitía no sólo colaborar en la adquisición de ornamentos para varias iglesias de la región, sino también adelantar parte del dinero de los tributos de su pueblo y de otros vecinos.[95] Siguiendo una vieja tradición de origen prehispánico, Francisco de Santa Cruz había acrecentado su riqueza, y seguramente también su prestigio y su poder, recreando una amplia familia poligámica. Sin embargo, su fortuna terminó por despertar la envidia de un fraile dominico al que no había querido prestarle 100 pesos.[96] El religioso logró que varios naturales de Ostuacán acusasen a Francisco de Santa Cruz de incesto —algunas de sus mancebas

[91] Ibíd.

[92] M. J. MacLeod, *Historia socio-económica de la América Central Española*, pp. 63-64.

[93] En el informe de 1611 se dice que el cacao de Los Zoques había empezado a cosecharse 15 años antes de esa fecha ("Cógese en esta provincia de quince años a esta parte cantidad de cacao"): AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47. Dado que los indios de las Estribaciones de Chapultenango cultivaban esta planta desde los tiempos prehispánicos, es obvio que la afirmación del autor hace referencia solamente al interés que el cacao de la región despertó entre los españoles.

[94] AHDSC, exp. 17, ff. ?. [Inventario de los bienes embargados a Francisco de Santa Cruz]. Ostuacán, 15 de diciembre 1710.

[95] Ibíd, ff. ?. Petición del defensor. [Presentada en Ciudad Real, 12 de enero 1711]; ff.?. Declaración de Onofre Jiménez. Ciudad Real, [8 de febrero 1711].

[96] Ibíd, ff. ?. Petición del defensor. [Presentada en Ciudad Real, 12 de enero 1711].

estaban unidas por lazos de parentesco consanguíneo y otras eran parientes suyas más o menos distantes— y que, por consiguiente, fuese condenado a cien azotes y a dos años de destierro de su pueblo y de la provincia de Los Zoques.[97]

Otros indios hacían las veces de intermediarios entre los productores nativos de cacao y los comerciantes y funcionarios españoles. No faltó, tampoco, algún alcalde mayor que repartiese dinero o mercancías diversas a las justicias de los pueblos de las Estribaciones de Chapultenango cuando iban a Ciudad Real a recibir la confirmación de sus cargos, con el fin de obtener a cambio cacao a bajo precio.[98] El establecimiento de relaciones de compadrazgo entre españoles e indios, obedecía sin duda al interés por reforzar las relaciones entre los mercaderes hispanos con sus mejores y sus más fieles agentes comerciales.[99]

Por otra parte, es probable que la región proporcionara mano de obra barata para los cacaotales que los españoles tenían en Tabasco.[100]

Fuera del transitado camino comercial que unía el Altiplano de Chiapas con Tabasco y que pasaba por Solosuchiapa e Ixtapangajoya, y de aquel que comunicaba Tecpatán con Chapultenango y luego con las Llanuras del Golfo, rodeando la Sierra de Tapalapa, las demás rutas seguían el curso de los ríos —ya sea por vía fluvial en pequeñas canoas, o por vía terrestre a lo largo de sus riberas— para desembocar en Tabasco, provincia con la que las Estribaciones de Chapultenango mantenían la mayor parte de sus intercambios.[101]

Aunque en el año de 1545, un español poseía una heredad en un lugar denominado Guayameapa, cerca de Solosuchiapa camino a Tapilula,[102] y otro adquirió una estancia de ganado en la región de

[97] Ibíd, 35 ff.

[98] AGI, Guatemala, 221, exp. 1, ff. 7v-13. 2° Capítulo. [1708].

[99] Así, por ejemplo, el sargento Francisco Castellano tenía un ahijado en Ostuacán que durante la rebelión de 1712 se destacó por su lealtad a los españoles: AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 60-61v. [Carta de fray José de Espellera, dominico, cura ministro doctrinero de Ixtacomitán]. Ixtacomitán, 23 de agosto 1712.

[100] P. Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, pp. 34 y 36, señala que a principios del siglo XVII había indios laboríos zoques que iban a trabajar a las plantaciones de cacao de Tabasco. Parece lógico pensar que se trataba de naturales de las Estribaciones de Chapultenango.

[101] Ver mapa 2. Caminos de las Montañas Zoques.

[102] Fr. F. Ximénez. *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*... (1977), libro II, cap. XL, pp. 354-357.

Mezcalapa en la segunda mitad del siglo XVII,[103] su ejemplo no parece haber cundido. De tal forma que durante gran parte del periodo colonial, casi no hubo españoles que residieran en forma permanente o que tuvieran propiedades en la región, fuera de un área muy específica: La Ribera de Ixtacomitán.

Esta ribera es una extensa y fértil llanura, irrigada por las aguas del Río de Teapa. A partir del siglo XVII, un grupo de españoles empezó a adueñarse de sus mejores tierras en las que levantaron riquísimas plantaciones de árboles de cacao.[104] Así, por ejemplo, en el año de 1670, la hacienda de Nuestra Señora del Rosario —probablemente una de las más prósperas del área— se componía de entre 50,000 y 70,000 árboles de cacao, de 14 casas para la vivienda de los mozos, de diez esclavos —varones y hembras— y de una ermita dedicada a la Virgen del Rosario. Esta propiedad fue donada por su propietaria, María de Alvarado, viuda de Andrés Pérez de Aranda, a los jesuitas que llegaron en tiempos del obispo Marcos Bravo de la Serna, para la fundación y el mantenimiento de un seminario de la Compañía de Jesús en Ciudad Real.[105] Otras dos prósperas haciendas de árboles de cacao, la de Concepción y San Antonio, también terminaron en manos de los jesuitas a principios de la década de 1680.[106]

Era tal la importancia económica de la Ribera de Ixtacomitán, que los alcaldes mayores solían nombrar un teniente que velara por sus intereses —y en teoría, también por los del rey de España— en esta área.[107] A

[103] El propietario de una de ellas, Juan de Figueroa, intentó donarla a los jesuitas, pero éstos no la aceptaron ya que "según la distancia del lugar, gravamen de los censos y la poca esperanza de frutos, más había de servirle de peso y carga que de desahogo o utilidad": J. A. de Villalobos, "Historia breve de la fundación del colegio...", p. 489.

[104] AGI, Contaduría, 815, exp. 1, ff. 11v-16v. [Relación de las ciudades, barrios y pueblos, vecinos y tributarios de Chiapas]. Ciudad Real, 20 de mayo 1683; y AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1), 442 ff. [1719]. La adquisición de tierras en la Ribera de Ixtacomitán por parte de los españoles, es posterior cuando menos al año de 1611, ya que en esa fecha el deán de la catedral de Ciudad Real en su informe, no hace referencia alguna a españoles en Ixtacomitán. Por el contrario afirma que en todo el priorato de Los Zoques sólo viven "cinco españoles pobres casados": AGI, México, 3102, exp. 1, ff. 40-47.

[105] AGI, Guatemala, 44, exp. 38, ff. 11v-14. Testigo: Juan Flores Ballinas de 75 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1684; y 397, exp. 3, ff. 200-204. Real Cédula. Madrid, 24 de diciembre 1677; y J. A. de Villalobos, "Historia breve de la fundación del colegio de la Compañía de Jesús de Ciudad Real de Chiapa", p. 491.

[106] AGI, Guatemala, 397, exp. 3, ff. 200-204. Real Cédula. Madrid, 24 de diciembre 1677; y J. A. de Villalobos, *op cit.*, pp. 489, 495 y 632.

[107] Así, por ejemplo, Pedro Gutiérrez, quien limitó a tres el número de tenientes en la alcaldía mayor —debido a los agravios que éstos solían cometer en contra de los indios— destinó uno de ellos a Ixtacomitán. Los otros radicaban en Chiapa de Indios y en Comitán: AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1), 442 ff. [1719].

fines del siglo XVII, la Diócesis designó a un religioso dominico para que administrara exclusivamente a los habitantes de la Ribera —que en su gran mayoría no eran indios—, además del que radicaba en Ixtacomitán y que atendía a los naturales de ese pueblo y de sus anexos.[108]

Los hombres españoles, mestizos, negros y mulatos de la Ribera, integraban una compañía armada, a la cual las autoridades españolas podían recurrir para sofocar los movimientos de protesta de los indios, aun cuando éstos llegaran a producirse muy lejos de las Estribaciones de Chapultenango. Así, tras el motín de Tuxtla de 1693, don José Cabrera, teniente de alcalde mayor y capitán general, ordenó que se alistara a todos los pobladores no indios de la Ribera para pacificar a los rebeldes y evitar que la sublevación se extendiera a la provincia de Los Zoques.[109] En 1712, un connotado vecino de Ciudad Real, propuso que el Cabildo mandara llamar a la compañía de la Ribera de Ixtacomitán para que ésta acudiera con todas sus armas a defender la capital de la alcaldía mayor de los ataques de los indios rebeldes.[110] Todo parece indicar que su consejo fue finalmente tomado en cuenta.[111] Finalmente, en 1727, cuando corrió el rumor de que los indios de la región limítrofe entre Chiapas y Tabasco estaban tramando una nueva sublevación, el alcalde mayor de Chiapas costeó "de su caudal así los gastos de toda la gente que se aprontó en la Ribera de Ixtacomitán".[112]

La población india de toda la región sufrió un descenso considerable durante los primeros 200 años de vida colonial. Los 1,273 tributarios que vivían en las Estribaciones de Chapultenango en 1595, se habían reducido a la mitad para los años de 1670. A principios del siglo XVIII, con la excepción de Chapultenango, que siguió siendo un pueblo de tamaño medio —sin duda, gracias al hecho de ubicarse a una mayor altitud sobre

[108] Véase, por ejemplo, AHDSC, exp. 30, Libro de registro (1683-1730), f. 123. Institución canónica de curato. Ciudad Real, [?] de septiembre 1697; y f. 155. Institución canónica de curato. Ciudad Real, 28 de enero 1715.

[109] AGI, Escribanía, 369 C, exp. 10, ff. 125-130v. Relación de los méritos y servicios de don Pedro de Zavaleta, maestre de campo de la provincia de Chiapas en el reino de Guatemala. [Presentada en Madrid, 14 de mayo 1720].

[110] AGI, Guatemala, 293, exp. 3, ff. 23v-26v. Carta [del capitán Sebastián de Olivera al cabildo de Ciudad Real]. Ciudad Real, [agosto 1712].

[111] AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 465v-466. Petición [de la compañía de infantería de Ixtacomitán]. [Ciudad Real, febrero 1713].

[112] AGI, Escribanía, 356 C, exp. 2, ff. 147-148v. [Certificación del doctor don Jacinto de Olivera Pardo]. Ciudad Real, 7 de junio 1729.

el nivel del mar—, todos los demás asentamientos se habían transformado en pequeñas aldeas. Las más grandes de éstas —Nicapa y Ostuacán— a duras penas llegaban a tener más de 60 tributarios. Hacia 1670, Ixtapangajoya contaba con apenas 16.5 tributarios, y amenazaba con quedarse totalmente despoblado.

Tres pueblos de la región —Cuscahuatán, Ostitán y Manahé— tuvieron una vida muy efímera.[113] El primero parece haberse desprendido de Coalpitán en la primera mitad del siglo XVII, pero el lugar en el que se asentó resultó poco afortunado. No solamente abundaban los insectos y las alimañas, sino que al encontrarse en las faldas del volcán El Chichonal, el pueblo padecía de constantes temblores que lo fueron acabando. Finalmente en la década de 1700, sus últimos pobladores abandonaron el lugar para reubicarse en Coalpitán.[114]

Ostitán, por su parte, parece haber sido fundado en la segunda mitad del siglo XVII por indios originarios de un asentamiento del mismo nombre ubicado en Los Ahualulcos —en los actuales límites entre Tabasco y Veracruz—, que venían huyendo de los ataques piratas. Sin embargo, a principios del siglo XVIII, sus habitantes abandonaron el lugar, para escapar esta vez de las extorsiones de las autoridades de Chiapas. Unos 50 años después, muy cerca del asentamiento original de Ostitán, hablantes de zoque erigieron un pueblo, conocido actualmente con el nombre de Pichucalco.

Finalmente, Manahé aparece sólo mencionado esporádicamente entre 1612 y 1650, para luego desaparecer por completo. No conocemos ni siquiera su ubicación, aunque es probable que estuviera no muy lejos de Sunuapa.[115]

[113] A estos tres pueblos habría tal vez que agregar otro efímero, denominado Rancho de Ocotepec, que aparece mencionado en AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207. Por el lugar que ocupa en la lista de pueblos, es probable que se encontrara en esta región de las Estribaciones de Chapultenango.

[114] *Colección de documentos inéditos relativos a la Iglesia de Chiapas*, vol. I, pp. 50.

[115] En las dos listas de pueblos en las que aparece, se le menciona siempre al final, después de Sunuapa: Fr. A. Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales...*, Libro XI, Cap. XXIV, Tomo II, pp. 669-670; y AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207. Manahé aparece también mencionado en AGI, Contaduría, 970, exp. 4, ff. 21-21v. Memoria [del pueblo de Santo Domingo Manahé]. Manahé, 10 de febrero 1612.

Entre los españoles, los naturales de las Estribaciones de Chapultenango tenían fama de levantiscos. En 1533, estos pueblos formaron el núcleo principal de la rebelión que sacudió a la provincia de Los Zoques.[116] Aunque, al parecer, los rebeldes no se enfrentaron a las tropas españolas, sino que solamente abandonaron sus pueblos para esconderse en las montañas cercanas, la campaña de pacificación duró varios meses.[117]

A principios del siglo XVIII, los indios de Chapultenango se alborotaron en tres ocasiones, sin que conozcamos las razones que tuvieron para ello.[118] Desde 1706 —sino es que desde unos años antes— empezaron a atrasarse en el pago de sus tributos. De tal forma que para 1712, ya adeudaban grandes cantidades de dinero a los funcionarios de la Corona, y para colmo de males, se rehusaban a obedecer las órdenes de sus superiores, a pesar de la presencia permanente de una fraile dominico en el pueblo.[119]

[116] De los nueve pueblos que participaron en esta sublevación, seis de ellos formaban parte, sin lugar a dudas, de las Estribaciones de Chapultenango (Ixtacomitán, Ixtapangajoya, Solosuchiapa, Nicapa, Ostuacán, Coalpitán). Ignoramos la ubicación precisa de los otros tres (Zozocolapa, Suchitepeque y Comeapa), pero es probable que pertenecieran a la región o por lo menos se encontraran muy cerca de ella: J. de Vos, *La batalla del Sumidero*, pp. 36, 98-104, 111 y 136-137.
Zozocolapa (o Cococolapa o también Tonalapa), bien podría ser, el origen de la parcialidad de Totoapa en Ixtacomitán. En cuanto a Comeapa, es poco probable que tuviese algo que ver con el pueblo que tras las congregaciones dominicas se localizaba en la región de los Valles de Jitotol. Resulta más lógico pensar que se encontraba por el rumbo del río Comoapa (también conocido como San Vicente) que pasa por la actual ciudad de Estación Juárez.

[117] J. de Vos, *La batalla del Sumidero*, pp. 36, 98-104, 111, 125, y 136-137.

[118] AGI, Guatemala, 296, exp. 9, ff. 60-61v. [Carta de fray José de Espellera, dominico, cura ministro doctrinero de Ixtacomitán]. Ixtacomitán, 23 de agosto 1712.

[119] AGI, Guatemala, 293, exp. 1, ff. 17-19. Consulta [de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 15 de julio 1712; y 296, exp. 9, ff. 60-61v. [Carta de fray José de Espellera, dominico, cura ministro doctrinero de Ixtacomitán]. Ixtacomitán, 23 de agosto 1712; y exp. 12, ff. 3v-9v. Junta de la sala capitular de la Ciudad Real de Chiapas. Ciudad Real, 15 de junio 1714; y ff. 9v-12v. Consulta de los religiosos. Ciudad Real, 8 de junio 1714.
En 1712, los naturales de Chapultenango debían todavía una parte de sus tributos a Juan Ortiz de Letona, quien había sido alcalde mayor de Chiapas antes de Martín González de Vergara: AGI, Guatemala, 293, exp. 1, ff. 17-19. Consulta [de fray Juan Bautista Álvarez de Toledo al rey]. Ciudad Real, 15 de julio 1712; 294, exp. 5, 8 ff. [Respuesta de] El fiscal. Madrid, 30 de mayo 1713.
Martín González de Vergara ocupó su cargo de alcalde mayor en 1706: AGI, Escribanía, 369 B, exp. 5, ff. 81-84. Real Provisión.
Aunque, al parecer, Juan Ortiz de Letona, fungió como justicia mayor durante unos meses a Martín González de Vergara, cuando éste fue retirado de su cargo por las acusaciones que algunos vecinos de Ciudad Real hicieron en su contra (AGI, Guatemala, 294, exp. 3, 10 ff. [Carta de Toribio de Cosío al rey]. Guatemala, 12 de septiembre 1712), el contexto de los documentos indica claramente que los adeudos que los indios de Chapultenango tenían con él, se remontaban a su periodo de gobierno como alcalde mayor.

Aunque las Estribaciones de Chapultenango, gracias al cultivo de cacao, habían llegado a ser una región rica y próspera, a principios del siglo XVIII, la brutal disminución de su población india la habían convertido en un conjunto de pequeñas aldeas, exhaustas y empobrecidas. La desaparición de la vicaría de Chapultenango después de 1705, debilitó aún más la presencia de los poderes civiles y eclesiásticos de Chiapas, en una región que mantenía el grueso de sus intercambios con Tabasco.

Sólo la Ribera de Ixtacomitán escapó de esta dinámica regresiva. Enclave español en medio de una región casi totalmente india, sus haciendas cacaoteras empezaron a florecer en la segunda mitad del siglo XVII, para expandirse rápidamente en dirección a Tabasco en la centuria siguiente.[120] El desarrollo de estas haciendas no fue, sin embargo, tarea fácil. Sus propietarios tuvieron que sortear los altibajos del precio del cacao.[121] Además, aunque las haciendas contaban con un buen número de negros y mulatos —esclavos y sirvientes—[122] padecían de una escasez crónica de trabajadores, lo que llevó a sus dueños a recurrir a medios más o menos compulsivos para atraer indios a la Ribera de Ixtacomitán.[123]

Conclusiones

A principios del siglo XVIII, el esplendor de las Montañas Zoques no era más que un lejano recuerdo. La región se encontraba sumida en una profunda depresión, y las autoridades españolas se mostraban preocupadas por la carencia de los productos necesarios para el sustento de sus

[120] Para 1774, el área era conocida con el nombre de Ribera del Blanquillo (río que se une con el de Teapa muy cerca de los actuales límites entre Chiapas y Tabasco) y en ésta se encontraban un gran número de haciendas y estancias propiedad de españoles: M. García Vargas y Rivera, *op cit.*, p. 28.

[121] Entre 1670 y 1684, el precio del cacao disminuyó de 30 pesos la carga a tan sólo 10 pesos: AGI, Guatemala, 44, exp. 36, ff. 11v-14. Testigo: Juan Flores Ballinas de 75 años. Ciudad Real, 30 de mayo 1684. Véase también J. A. de Villalobos, *op cit.*, pp. 485-486.

[122] J. A. de Villalobos, *op cit.*, p. 632.

[123] En 1713, Pedro de Zavaleta propuso al presidente de la Audiencia de Guatemala, que algunos de los prisioneros indios que se habían hecho durante la rebelión de 1712 —los menos culpables de entre ellos— se vendiesen "por los años que a vuestra señoría fuere servido a Tabasco y a Ixtacomitán a los cacaotales por cuenta de nuestro rey y señor (que Dios Guarde) en la cantidad que vuestra señoría pusiere": AGI, Guatemala, 294, exp. 23, ff. 491-494v. Carta [de Pedro de Zavaleta a Toribio de Cosío]. Sivacá, 24 de febrero 1713.

habitantes. Así, en 1717, el alcalde mayor Pedro Gutiérrez, después de una visita por Los Zoques, informó que:

> reconocidos y vistos dichos pueblos, sus situaciones en serranías arenosas y pedregosas, cuyos terrenos manifestaban no ser favorables para que los naturales pudiesen tener el logro de su trabajo y siembras, careciendo de cosechas y demás especies por no contribuir el terreno que escasamente podría darles para el sustento necesario a las familias, y aunque de éste podrían cercenar para asistir a los pasajeros, no obstante de que en dicha asistencia de antigua costumbre se lo vendían y venden por 12 reales fanega, juntándoseles a la referida carencia la general que padecieron todos los pueblos de dicho partido y por tiempo de dos años y de una y otra parte les ha resultado estar debiendo cantidades atrasadas de los reales tributos que para facilitarles su alivio y pago debió su merced acrecentarles su justo trabajo por la conducción de las cargas en nuevos aranceles que mandó hacer dejándolos en cada uno de los referidos pueblos.[124]

De hecho, como lo menciona el alcalde mayor, por lo menos desde finales del siglo XVII, los precios del maíz eran más elevados en Los Zoques que en el resto de Chiapas, seguramente debido a su escasez.[125] Además, los principales productos que alimentaban el comercio con los españoles habían perdido mucho de su atractivo. Como ya hemos mencionado, los precios de la grana cochinilla habían disminuido considerablemente en la década de 1680.[126] El cacao de las Montañas Zoques tenía ahora que competir no sólo con el que producían los indios tseltales y choles en el Valle del Tulijá, sino también con el de las haciendas españolas de Tabasco y de la Rivera de Ixtacomitán.

Sin duda la decadencia de Los Zoques estaba íntimamente relacionada con el lento, pero constante descenso de la población india, que —caso excepcional en Chiapas— no habría de revertirse sino una vez

[124] AGI, Guatemala, 312, exp. 12, ff. 223v-225. Auto [de Pedro Gutiérrez]. Ciudad Real, 6 de septiembre 1717, y ff. 177v-194v. [Remate de los tributos de los años de 1712, 1713, 1714, 1715 y 1718]; véase también AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2), ff. 22v-27. [Declaración de] don Juan de Santander, deán de la santa iglesia. Ciudad Real, 19 de julio 1719; y 363, exp. 14, 2 ff. [Carta del obispo Jacinto de Olivera al rey]. Ciudad Real, 8 de noviembre 1717.

[125] AGI, Guatemala, 312, exp. 12, ff. 175-177v. Remate de los tributos del año 1692. Ciudad Real, 9 de marzo 1693.

[126] AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (1), 23 ff. [1687].

iniciado el siglo XIX. Pero es probable que esta disminución de la población se debiera, en parte, a que muchos de los indios de las Montañas Zoques migraban a otras regiones más prósperas en busca de trabajo.

En el siglo XVIII, la fuente de atracción más importante fueron las haciendas cacaoteras, primero de la rivera de Ixtacomitán y luego de las llanuras de Pichucalco.

En cambio, en el siglo anterior, el principal destino fue el pueblo de Tuxtla. Con la llegada de los migrantes zoques, este asentamiento, que pasó de 204 tributarios en 1595 a 1,187 en 1690, se convirtió en uno de los asentamientos más dinámicos de la alcaldía mayor de Chiapas gracias a su ubicación privilegiada sobre el camino real. En efecto, en ese punto del camino que venía de Guatemala se bifurcaba: el ramal del el norte se dirigía hacia Tacotalpa (en aquel entonces capital de la alcaldía mayor de Tabasco) y hacia el puerto de Veracruz; mientras que el del oeste se dirigía a Antequera (ahora Oaxaca), pasando por Tehuantepec. Así, Tuxtla, a diferencia de Ciudad Real (ahora San Cristóbal de Las Casas), nació y creció como un pueblo de indios. Todavía en 1814, las tres cuartas partes de sus habitantes eran indios.[127] A pesar de su ladinización durante el siglo XIX y de su acelerada urbanización y crecimiento a partir de la segunda mitad del siglo XX, Tuxtla Gutiérrez no rompió nunca por completo con sus raíces zoques, que se hacen evidentes año tras año durante las populares fiestas de la Virgen de Copoya.[128] La rica y variada gastronomía de la ciudad, es otra manifestación del origen zoque de muchos de sus habitantes.

Las migraciones a Tuxtla se reanudaron en el siglo XIX y se incrementaron durante el siglo XX. Aunque la gran mayoría de estos migrantes dejan de usar su lengua materna en la ciudad y que además no la trasmiten a sus hijos, no por ello dejan de tener relaciones con sus pueblos de origen. Esto ha permitido la aparición de redes de ayuda mutua y solidaridad entre citadinos y campesinos, que han debilitado las distinciones coloniales basadas en criterios supuestamente raciales, que todavía pe-

[127] "Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre las ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del sistema de intendencias (Continuación)".
[128] D. Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado*, pp. 383-410.

san fuertemente en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas y en toda la región de Los Altos. Tuxtla y las Montañas Zoques, por el contrario, ofrecen otro modelo de convivencia, sin duda muy imperfecto, como lo muestra el hecho de que los zoques tengan que abandonar su lengua para integrarse a la ciudad; pero que, a pesar de ello, permite una mayor movilidad social y un trato público más franco y abierto.

Documentos

Archivo General de Centro América

AGCA, Guatemala, A.3.2, leg. 825, exp. 15207. [Padrón de tributarios de la provincia de Guatemala y San Vicente de Chiapas]. [21 ff].

Archivo General de Indias

AGI, Contaduría, 815. *Relación de los ramos de la Real Hacienda, valores de ella, cargas y obligaciones: noticias tocantes a la población: tribunales, ministros y empleados, así en todo el reino, como en las islas Filipinas: desde 1682 a 1754.*

AGI, Contaduría, 815, exp. 1. Guatemala [1683-1684]. Razón de las ciudades, villas y lugares, vecindarios y tributarios de que se componen las provincias del distrito de esta Audiencia [186 ff].

AGI, Contaduría, 970. *Caja de Guatemala. 58 cuadernos de autos de cargos a los jueces de milpas en la visita de los años de 1620 a 1623. Cuadernos de los autos formados por Juan de Ibarra, oidor de la Audiencia de México, comisionado para la visita y residencia de los jueces de milpas del distrito de la Audiencia de Guatemala.*

AGI, Contaduría, 970, exp. 4. núm. 30. Zoques. 1622. De los cargos que se sacaron de Juan de Quintanilla, juez de milpas de la provincia de Los Zoques y sus probanzas y recaudos de descargo que presentó [Legajo quemado. La numeración que indicamos se refiere a la que está marcada a lápiz].

AGI, Escribanía, 349 C. *Residencias de Guatemala, 6 (C).*

AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (1). Ciudad Real de Chiapas, distrito de Guatemala, año de 1687. Relación del contexto de los tres cuadernos de autos hechos en orden a la residencia del capitán don Martín de Urdanís, del tiempo que fue alcalde mayor de estas provincias de Chiapas, por el licenciado don José de Scals, caballero del orden de Santiago, oidor de la Real Audiencia de Guatemala, y don Manuel de Maisterra y Atocha, caballero del mismo orden, alcalde mayor de dichas provincias y juez de dicha residencia [23 ff].

AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (2). Año de 1689. Primer cuaderno. Autos y demás diligencias hechas sobre la prisión y secreto de bienes del capitán don Martín de Urdanís, alcalde mayor de las provincias de Chiapas, por el licenciado don José de Scals, caballero del orden de Santiago, oidor de la Real Audiencia de Guatemala y visitador general de dichas provincias. Escribano: Pedro Roldán [114 ff].

AGI, Escribanía, 349 C, exp. 1 (4). Año de [...]. Tercer cuaderno de autos hechos [...] residencia del capitán don Martín [...]danís del tiempo que fue alcalde [...] de la Ciudad Real de Chiapa y sus [...] cabildo, justicias y regimiento [...] que es juez, sucesor en dicho oficio [...] el capitán don Manuel de Maisterra [...] caballero del orden de Santiago [...] mayor por el rey, nuestro señor, de dicho [...] y teniente de capitán general [...] [320 ff].

AGI, Escribanía, 353 A. *Residencias de Guatemala, 10 (A).*

AGI, Escribanía, 353 A, exp. 1. Guatemala, año de 1717. Cuaderno número 1 de autos generales de la residencia que se ha tomado en virtud de real comisión de su majestad (que Dios guarde) al señor don Toribio de Cosío, caballero del orden de Calatrava, marqués de Torre Campo, del tiempo que ejerció los cargos de presidente de esta Real Audiencia, gobernador y capitán general de este reino en las provincias de su distrito, y a sus criados y allegados, asesor, escribanos de gobernación y públicos, alcaldes ordinarios, regidores, mayordomos y demás ministros de justicia que lo fueron en el tiempo del referido gobierno. Juez: el señor don Domingo de Gomendio Urrutia, oidor y alcalde del crimen de esta Real Audiencia. Ante don Juan Ruiz de Alarcón, escribano real [377 ff].

AGI, Escribanía, 356 A. *Residencias de Guatemala, 13 (A).*

AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (1). Año de 1719. Autos de residencia que, con comisión de los señores presidente y oidores de la Real Audiencia de Guatema-

la, sindicó el secretario Pedro Pereira, escribano de cámara, propietario de dicha Real Audiencia, mayor de gobierno y guerra en las provincias de este reino, al sargento mayor don Pedro Gutiérrez de Mier y Terán, caballero del orden de Santiago, del tiempo que fue alcalde mayor y teniente de capitán general de la provincia de Chiapas, y a sus tenientes y ministros, y al cabildo, justicia y regimiento, y demás oficiales de república que en dicho tiempo lo fueron. Acumulose a esta residencia, testimonio de la información reservada sobre averiguar los fraudes cometidos por los alcaldes mayores en los remates de maíces, chile y frijol que pagan los indios por sus tributos [442 ff].

AGI, Escribanía, 356 A, exp. 1 (2). Año de 1719. Testimonio de la información recibida de oficio. así en la ciudad de Guatemala, como en ésta de Ciudad Real de Chiapas, sobre averiguar los excesos y fraudes cometidos por los alcaldes mayores que han sido de esta provincia de Chiapas en los remates de chile, maíz y frijol que pagan por sus tributos, los indios de ella, en virtud de real cédula de su majestad de 24 de febrero de 1715 y comisión conferida por el gobierno superior de este reino a Pedro Pereira, escribano de su majestad y de cámara, propietario de la Real Audiencia de la ciudad de Guatemala, mayor de gobernación y guerra en las provincias de su distrito. Mandado acumular por la citada comisión a la residencia del sargento mayor don Pedro Gutiérrez de Mier y Terán, caballero del orden de Santiago, del tiempo que fue alcalde mayor y teniente de capitán general de estas provincias [118 ff].

AGI, Escribanía, 356 C. *Residencias de Guatemala*, 13 (C).

AGI, Escribanía, 356 C, exp. 2. Año de 1730. Testimonio de la residencia dada por el general don Martín José de Bustamante, caballero del orden de Santiago, alcalde mayor que fue de Ciudad Real de Chiapas y sus provincias. Juez de ella: don Matías del Pozo y Murillo Gerión, escribano: don Damián Víctores de Velasco. [171 ff].

AGI, Escribanía, 369 B. *Comisiones de Guatemala, 6 (B)*

AGI, Escribanía, 369 B, exp. 5. Año de 1708. 5º cuaderno. Testimonio del 1er. cuaderno de autos hechos en el juicio de la residencia que don Martín González de Vergara, alcalde mayor que fue de Chiapas, sindicó a sus antecesores sobre las demandas puestas por diferentes indios al sargento mayor don Pedro de Zavaleta por los derechos y salarios indebidos que les llevó por las cuentas y padrones. [89 ff].

AGI, Escribanía, 369 B, exp. 6. 6° cuaderno. Testimonio de los autos hechos contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta sobre los derechos que cobró de más a los indios por las cuentas y empadronamientos de los pueblos de Los Zendales, y es segundo de esta materia [258 ff].

AGI, Escribanía, 369 C. *Comisiones de Guatemala, 6 (C).*

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 1. Año de 1714. 7° cuaderno. Testimonio hecho en la Real Audiencia de Guatemala sobre las demandas puestas por diferentes pueblos indios de la provincia de Chiapas al sargento mayor don Pedro de Zavaleta por los derechos y salarios indebidos que llevó por las cuentas y padrones, y es tercer cuaderno de esta materia. [72 ff].

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 4. Año de 1719. 10° cuaderno. Testimonio de autos hechos a pedimento de los capitulantes del alcalde mayor don Martín de Vergara por el señor oidor doctor don Bartolomé de Amézquita, juez pesquisidor de aquella provincia, sobre que volviese a la ciudad de Chiapas un mulato esclavo y se le recibiese declaración en razón de haberle mandado, el sargento mayor don Pedro de Zavaleta, matase a los dichos capitulantes con lo demás que en ellos se expresa [19 ff].

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 8. Año de 1719. Pieza 14. Autos hechos en virtud de comisión del gobierno superior de este reino que va por cabeza de ellos y real cédula de 16 de julio del año pasado de 1718 contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta, vecino de Ciudad Real de Chiapas sobre diferentes delitos y excesos cometidos por el susodicho en esta provincia en agravio de los indios de algunos pueblos de ella y por la fuga que hizo de la prisión en que se halla en la ciudad de Guatemala y otros malos procederes de dicho sargento mayor. Juez para la sentencia y determinación el señor doctor don Felipe de Lugo del Consejo de su majestad, su oidor y alcalde de corte de la Real Audiencia de Guatemala, justicia mayor y teniente de gobernador y capitán general en estas provincias de Chiapas Vna [?], habiendo sido comisario nombrado para la averiguación y substanciación el secretario Pedro Pereira, escribano de cámara de la Real Audiencia, mayor de gobierno y guerra de Guatemala [154 ff].

AGI, Escribanía, 369 C, exp. 10. Año de 1715. Guatemala. Causa principal fulminada en virtud de comisión de su majestad por el señor maestre de campo don Francisco Rodríguez de Rivas, presidente de la Audiencia de Guatemala, gobernador y capitán general de aquel reino contra el sargento mayor don Pedro de Zavaleta, vecino de Ciudad Real de Chiapas y don Andrés

Ortiz de Urbina, sargento mayor de la ciudad de Guatemala, sobre varios excesos y delitos cometidos por los susodichos en la provincia de Chiapas en agravio de los indios de ella [139 ff].

AGI, Escribanía, 374 B. *Guatemala. Visitas 4 (B).*

AGI, Escribanía, 374 B, exp. 1. Pieza 10. Por el señor presidente Berrospe. En que constan diversas cartas escritas al señor Berrospe por los sujetos en ellas contenidos sobre la sublevación de Soconusco. Mandados acumular a la causa principal que acerca de dicha sublevación se sigue en virtud de auto de 29 de marzo de 1704 que está en el cuaderno de autos generales a fojas 35 vuelta a la 41, por el señor oidor Osorio juez de ella [98 ff].

AGI, Escribanía, 374 B, exp. 10. Pieza 19. Por don Francisco de Astudillo, alcalde mayor de Chiapas. Sobre retener las pagas de los tributos Domingo López, indio alcalde del pueblo de Icitepec [¿Ocotepec?], por decir ser orden de don Francisco Gómez de Lamadriz. Mandado acumular a la causa principal que se sigue sobre la sublevación del Soconusco. Testigos examinados en este cuaderno: Don Pedro de Morales, indio de Ocotepec; Jacinto Gómez, indio de dicho pueblo; Gregorio Pérez, indio de dicho pueblo; Jacinto López, indio de dicho pueblo; Pedro García, español del pueblo de Copainalá. Califica a la pregunta VIIa en cuanto a la retención y resistencia de la paga de los tributos [8 ff].

AGI, Guatemala, 33. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1691.*

AGI, Guatemala, 33, exp. 3. Guatemala, 19 de diciembre 1691. A su majestad. El oidor don José de Scals remite el testimonio adjunto de que pidió en aquella Audiencia se le diese la ayuda de costa que disponen las leyes por la visita que hizo de la provincia de Chiapas sólo se le mandó hacer bueno a razón de 200 000 maravedís al año sobre que representó lo que se le ofrece suplicando se mande se le den 1 500 pesos que son los mismos que está debiendo y causa de empeño en el viaje. [Carta: 1 f; Testimonio: 6 ff].

AGI, Guatemala, 33, exp. 4. Guatemala, 19 de diciembre 1691. El oidor don José de Scals con el testimonio de autos adjunto y carta que le acompaña a él, da cuenta de lo que ha obrado en ejecución de la cédula que se le dirigió de diciembre de 1687 para la averiguación de los procedimientos de don Juan Bautista González del Alamo, alcalde mayor que fue de Chiapas a quien se le el obispo. [Carta del oidor: 3 ff; Testimonios de autos: 149 ff;

Carta de don Antonio Navía a Scals: 2 ff; Parecer del fiscal: 1 ff; Acuerdo del Consejo: 1 ff]

AGI, Guatemala, 35. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1693.*

AGI, Guatemala, 35, exp. 1. Año de 1689. Autos hechos por parte de don Manuel de Maisterra y Atocho, caballero del orden de Santiago, alcalde mayor de las provincias de Chiapas, sobre la administración de la real hacienda de aquella provincia y que no haya teniente de oficiales reales en ella. Están unidos con estos autos los que nuevamente se han hecho en virtud de real cédula sobre la remoción del teniente de oficiales reales que estaba puesto en aquella provincia. [200 ff]. [Incluye además cartas del fiscal, de los oficiales reales, del alcalde mayor y los pareceres de los fiscales del Consejo de Indias: 15 ff].

AGI, Guatemala, 44. *Cartas y expedientes de varios cabildos seculares del distrito de la Audiencia. 1530-1695.*

AGI, Guatemala, 44, exp. 38. 1691. Cabildo secular de Chiapas [testimonios de autos hechos en razón de la pretensión del Cabildo de Ciudad Real de que se le atribuya una renta para propios]. [33 ff].

AGI, Guatemala, 45. *Cartas y expedientes de oficiales reales de Guatemala. 1530-1618.*

AGI, Guatemala, 45, exp. 7. [1651]. Testimonio de los autos hechos entre el alcalde mayor de la provincia de Chiapas, oficiales reales de la ciudad de Guatemala y su teniente en dicha provincia sobre la cobranza y administración de los reales tributos, cuyos originales van remitidos en grado de segunda suplicación interpuesta por dichos oficiales reales al Consejo de Indias [92 ff].

AGI, Guatemala, 75. *Cartas y expedientes de personas seculares del distrito de dicha Audiencia, vistos en el Consejo. Años de 1682 a 1686.*

AGI, Guatemala, 75, exp. 4 (1). [Guatemala, 1679. Testimonio de autos sobre la necesidad que hay de contar los pueblos de Chiapas]. [11 ff].

AGI, Guatemala, 161. *Cartas y expedientes de los obispos de Chiapas. 1541-1699.*

AGI, Guatemala, 161, exp. 13 (2). [1598]. Memoria de los pueblos y beneficios que hay en el obispado de Chiapas y lo que tienen los clérigos [2 ff].

AGI, Guatemala, 161, exp. 45. Autos hechos en razón de la residencia que sindicó el señor [...] don Jacinto Roldán de la Cueva, oidor de la Real Audiencia de Guatemala, al capitán de caballos don Agustín Sáenz del tiempo que fue alcalde mayor en las provincias de Chiapas sobre las visitas que hizo dicho oidor en comidas y carruajes sin recibir cosa alguna de indios ni españoles y lo demás que contienen las dos reales cédulas de 22 de agosto y 13 de octubre por las cuales es juez el ilustrísimo señor obispo de Chiapas y Soconusco [110 ff].

AGI, Guatemala, 215. *Cartas y expedientes del presidente y oidores de aquella Audiencia. Años de 1653 a 1699.*

AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (2). El licenciado don José de Scals, oidor de la Audiencia de Guatemala, da cuenta a vuestra majestad con testimonio de algunos autos de las operaciones y estado de la visita general de las provincias de Chiapas en que ha entendido conforme lo mandado por vuestra majestad [4 ff].

AGI, Guatemala, 215, exp. 2 (3). [1690. Testimonio de la primera y segunda pregunta de la visita general de Scals a la provincia de Chiapas]. [97 ff].

AGI, Guatemala, 221. *Expedientes del presidente y oidores de la Audiencia de Guatemala. 1710-1712.*

AGI, Guatemala, 221, exp. 1. Año de 1708. Testimonio del escrito presentado por don Clemente de Ochoa y Velasco y don Manuel de Morales, vecinos de Ciudad Real de Chiapas en que capitulan a su alcalde mayor, don Martín González de Vergara [27 ff].

AGI, Guatemala, 293. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712-1721.*

AGI, Guatemala, 293, exp. 1. Año de 1712. núm. 21. Testimonios de los autos hechos sobre la noticia dada a este superior gobierno por cartas del ilustrísimo y reverendísimo señor obispo del obispado de Chiapas y el alcalde de primer voto de Ciudad Real de haberse sublevado algunos pueblos de indios de aquella provincia y providencias dadas para su sosiego y continencia [20 ff].

AGI, Guatemala, 293, exp. 3. Año de 1712. núm. 21. Testimonio del segundo cuaderno de autos hechos a razón de las noticias recibidas, participadas de la provincia de Chiapas, de mantenerse en su rebeldía los indios de los pueblos del partido de Los Zendales sublevados y en razón de las providencias que se han dado para su pacificación o castigo [39 ff].

AGI, Guatemala, 294. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Año de 1712 a 1721. Legajo 2o.*

AGI, Guatemala, 294, exp. 5. México, 15 de diciembre de 1712. A su majestad. El virrey continúa las noticias que tiene dadas sobre la sublevación de los indios de Chiapas en Guatemala y lo que en esta razón le participó aquel presidente, de que acompaña testimonio [2 ff más 6 ff de opinión del fiscal sobre el expediente].

AGI, Guatemala, 294, exp. 23. Ciudad Real, años de 1712 y 1713. Cuaderno 1°. Testimonio de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios de los partidos de Los Zendales, Coronas y Chinampas, y Guardianía de Huitiupán de la provincia de Chiapas por el señor don Toribio de Cosío, caballero de la orden de Calatrava, del Consejo de su majestad, gobernador y capitán general de este reino, y presidente de la Real Audiencia de Guatemala, con asistencia de Diego Antonio de Oviedo y Baños, del Consejo de su majestad, oidor de dicha Real Audiencia, y electo del Real y Supremo de las Indias, y auditor general de guerra, por ante Isidro de Espinosa, secretario de cámara y mayor de gobierno y guerra. Contiene todo lo que diariamente se obró por dicho señor presidente desde el día seis de octubre de dicho año de 1712 en que resolvió pasar personalmente con asistencia de dicho señor oidor a la pacificación y castigo de dichos pueblos sublevados hasta que conseguida felizmente en el todo tan ardua empresa se restituyó a la ciudad de Guatemala, que fue el día 9 de abril del año siguiente de 1713, y providencias que después se han ido continuando para el entero sosiego de aquella provincia y seguridad en lo venidero [871 ff].

AGI, Guatemala, 295. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 3o.*

AGI, Guatemala, 295, exp. 7. Pueblo de Chilón, años de 1712 y 1713. 3er. cuaderno de los autos hechos sobre la sublevación de treinta y dos pueblos de indios del partido de Los Zendales, Coronas, Chinampas, y Guardianía de

Huitiupán en la provincia de Chiapas por el señor Toribio de Cosío, caballero del orden de Calatrava, del Consejo de su majestad, gobernador general de este reino, y presidente de la Real Audiencia de Guatemala, con parecer del señor licenciado don Diego Antonio de Oviedo y Baños, del Consejo de su majestad, y oidor de la Real Audiencia de Guatemala, y electo del Real y Supremo de Indias y auditor general de guerra, por ante Isidro de Espinosa, escribano de dicha Real Audiencia y mayor de gobierno y guerra. Contiene las causas que se fulminaron contra Diego Pérez, Diego Gómez, Mateo Gómez, Antonio López, Juan Pérez y Nicolás, su hijo, naturales del pueblo de Chilón; Bartolomé Sánchez, de oficio albañil, natural de Guatemala, casado en el pueblo de Yajalón; Sebastián Martínez, alguacil mayor, Esteban Sánchez, Francisco Vásquez, Lucas Pérez, Pedro Hernández, Sebastián Martín, Diego Martín, Vicente Cortés, Miguel Gutiérrez, Juan Méndez, Pascual Méndez, Manuel Gómez, Cristóbal Gómez, Antonio Méndez, Juan Antonio Sánchez, Mateo Hernández, Jacinto Encino, Sebastiana González, Francisco Sánchez, todos naturales del pueblo de Yajalón; Diego Méndez, de Huitiupán; Antonio Morales, del de Ocosingo; Mateo García, Vicente de la Cruz y José Sánchez del pueblo de Yajalón; y Sebastián Gómez y Juan Cortés del de Tila; sobre diferentes delitos y excesos que cometieron en el tiempo de la sublevación. Y fueron condenados unos a muerte y otros en azotes, destierro y otras penas que se expresan en los autos y sentencias de las fojas 30 vuelta, 180 vuelta, 183 vuelta, 186, 196 vuelta y siguiente, 214 [216 ff].

AGI, Guatemala, 296. *Expediente sobre la sublevación y pacificación de 32 pueblos de la provincia de Chiapas. Años de 1712 a 1721. Legajo 4º y último.*

AGI, Guatemala, 296, exp. 9. Ciudad Real, año de 1712. Cuaderno 7º. Testimonios de los autos que se hicieron por la justicia ordinaria y alcalde mayor de Chiapas desde que comenzó la sublevación de los treinta y dos pueblos de los partidos de Los Zendales, Coronas, Chinampas y Guardianía de Huitiupán, hasta que llegó a Ciudad Real a entender personalmente en su pacificación el señor don Toribio de Cosío... [272 ff].

AGI, Guatemala, 296, exp. 12. Año de 1715, Gobierno de Guatemala. Testimonio de los autos hechos sobre retirar o no los cincuenta hombres de armas que quedaron de escolta en Ciudad Real de Chiapas [47 ff].

AGI, Guatemala, 312. *Expediente sobre la averiguación de los fraudes cometidos por los alcaldes mayores de Chiapas en los remates de maíz y otros tributos. 1718-1724.*

AGI, Guatemala, 312, exp. 12. Año de 1719. Cuaderno segundo de autos hechos en virtud de real cédula de 24 de febrero de 1715 y comisión del superior gobierno de este reino sobre averiguar los fraudes cometidos por los alcaldes mayores de la provincia de Chiapas en los remates de maíces, chile y frijol que pagan los indios de ella por sus tributos. Comisario para la averiguación: el secretario Pedro Pereira, escribano de cámara propietario de la Real Audiencia de Guatemala y gobierno de esta ciudad. Juez: el señor presidente de la Real Audiencia de Guatemala y por subdelegación suya el doctor don Felipe de Lugo del Consejo de su majestad y su oidor de dicha real audiencia, justicia mayor y teniente de gobernador y capitán general de las provincias de Chiapas [220 ff].

AGI, Guatemala, 312, exp. 13. Año de 1721. Cuaderno 3o. Autos hechos en virtud de reales cédulas de su majestad sobre extirpar los fraudes cometidos por los alcaldes mayores de la provincia de Chiapas en los remates del maíz, chile y frijol y otras especies de tributos sentenciados a foja 33 de este cuaderno por el señor doctor don Felipe de Lugo del consejo de su majestad, oidor de la real audiencia de Guatemala, justicia mayor y teniente de gobierno y capitán general de dicha provincia de Chiapa por comisión especial puesta a foja 1va. que para ello tuvo del superior gobierno de dicho reino de Guatemala. A foja 24 está una real provisión de remisión de tributos por incobrables y encargo a dicho oidor para que discurra y practique medios para ponerlos corrientes desde el año de 1720 en adelante. A foja 50 un auto que expresa tenerlos corrientes y haberlos cobrado y remitido a la caja real de Guatemala, desde el año de 1719 de cuya remesa la importancia consta a foja 51 vuelta y siguientes. Y a f 41 vuelta una última liquidación del estado y grande aumento en que dichos tributos que dan desde el año de 1720 en adelante [53 ff].

AGI, Guatemala, 312, exp. 14. Año de 1724. Testimonio de los autos hechos en virtud de real cédula sobre el modo y forma en que se han de cobrar los tributos de la provincia de Chiapas con la limitación que se previene [34 ff].

AGI, Guatemala, 312, exp. 15. Año de 1724. Testimonio de la última liquidación de los reales tributos de la provincia de Chiapas que se remite a su majestad en su real y supremo consejo de las Indias sobre la providencia dada por el señor doctor don Felipe Lugo, oidor y alcalde de corte que fue de esta real hacienda y justicia mayor de dichas provincias. [34 ff].

AGI, Guatemala, 397. *Registro de partes. Reales órdenes dirigidas a las autoridades, corporaciones y particulares del distrito. Años 1649 a 1687.*

AGI, Guatemala, 397, exp. 3. Guatemala. Registro de partes desde 6 de julio de 1672 hasta 30 de febrero de 1687 [368 ff].

AGI, México, 3102. *1774. Yucatán. Expediente sobre la agregación de la provincia de Tabasco en el obispado de Yucatán a la de Ciudad Real de Chiapas.*

AGI, México, 3102, exp. 1. Ciudad Real, 1° de octubre 1611. [Informe de don Fructus Gómez Casillas de Velasco, deán de la catedral de Chiapas]. [8 ff].

Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal

AHDSC, exp. 17. Año de 1718. Criminales contra Francisco de la Cruz, indio del pueblo Ostuacán, por el incesto que cometió [35 ff]. [Anotación actual: Ostuacán 1710-11. #780. II. ASE. 10.1.1; XII-ASJ-B.4. Criminales y proceso contra Francisco de la Cruz, indio, por el incesto que cometió. Incluye inventario de las posesiones de Francisco de Santa Cruz. 36 ff; 32 X 22 cm].

AHDSC, exp. 19. [Año de 1778. Borrador del censo de 1778 del obispo Francisco Polanco]. [Anotación actual: Padrones s.f. 1778].

AHDSC, exp. 20. Censo de indios de ¿1818?. [Anotación actual: San Cristóbal II.B.2. 1778. II. Asuntos eclesiásticos B.2] Padrón diocesano: se especifica estado civil, grupo social y grupo racial.

AHDSC, exp. 23. Año de 1663. Certificación del escribano real comprensiva del tanto que cada pueblo de esta provincia ha pagado de tributo [7 ff]. [Folder: San Cristóbal. Asuntos indígenas. 1663. III.G. Anotación actual: CR 28/Jul/1663. Testimonio de los indios que pagan el tostón real. Lista de pueblos y los tostones de tributo de cada uno].

AHDSC, exp. 28. 1665 [Dice 1650]. Real orden para que se dé colación del curato de Teopisca al reverendo padre fray Pedro Román. [16 ff]. [Folder: San Cristóbal. Ordenes religiosas. Dominicos. 1638-63. XI.A.4.d].

AHDSC, exp. 30, Libro de registro de los despachos de la secretaría episcopal que mandó hacer en 342 fojas el ilustrísimo y reverendísimo señor maestro don fray Francisco Núñez de la Vega de la orden de predicadores, obispo de

esta Ciudad Real de Chiapas y Soconusco, del Consejo de su majestad, en 27 de enero de 1684 años. [Anotación actual: Libro de gobierno. 1683-1730].

AHDSC, exp. 32, Cedulario, 4. Tomo 4° de los cedularios del archivo eclesiástico, consta de 282 fojas, contiene reales cédulas y breves pontificios, expedidos desde el año de 1684 hasta el de 1658 [sic]. [Anotación moderna: 1658-1709].

Bibliografía

Aramoni Calderón, Dolores

1992 *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

2000 "Guachibales y cowinás: Culto a los ancestros, devoción a los santos" en *Anuario IEI, VIII*, UNACH, pp. 347-361.

Becerra, Marcos

1985 *Nombres geográficos indígenas del Estado de Chiapas*, INI, México.

Berdan, Frances F. and Patricia Rieff Anawalt

1992 "Description of Codex Mendoza" in *The Codex Mendoza*, Vol. II, 4 Vols., Edition of F. F. Berdan and P. Rieff Anawalt, University of California Press, Berkley, Los Angeles and Oxford.

Calnek, Edward E.

1989 "Los pueblos indígenas de las tierras altas" en *Ensayos de Antropología en la zona central de Chiapas*, N. A. McQuown y J. Pitt-Rivers (eds), INI-CNCA, México, pp. 105-133.

Charnay, Désiré

1863 Cités et ruines américaines. *Mitla, Palenque, Izamal, Chichen-Itza, Uxmal. Recueillies et photographiées par Désiré Charnay, avec un texte para M. Viollet-Le-Duc, architecte du gouvernement, suivi du Voyage et des documents de l'auteur*, Gide, et A. Morel et C. (eds), París.

Colección de documentos inéditos relativos a la iglesia de Chiapas
1906-1911 hecha por Francisco Orozco y Jiménez, 2 tomos, Imprenta Sociedad Católica, San Cristóbal de Las Casas.

"**Despoblación de Xiquipilas**, Tacoasintepec, Las Pitas, Coneta, Suchiltepe-que, Popocatepeque, Ecatepec, Bachajón, San Andrés, Ixtapilla y Sacualpa (1733-1734)" en Boletín del Archivo General de Chiapas, 4, pp. 25-66, 1955. [Edición facsimilar: Documentos históricos de Chiapas, Boletines 3-4, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

"**Diario de viaje del alcalde mayor de Tuxtla** (1783-1789)" en *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 2, pp. 67-89, abril-junio 1953. [Edición facsimilar: Documentos históricos de Chiapas, Boletines 1-2, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

Díaz del Castillo, Bernal
1968 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México.

"**Distancias entre pueblos**, altitudes y vientos dominantes. Itinerario de Ocozocoautla a Mapastepeque" en *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, 4, pp. 30-34, agosto 1982.

Enríquez, Genoveva
1989 "Nuevos documentos para la demografía histórica de la Audiencia de Guatemala a finales del siglo XVII" en *Mesoamérica*, 17, pp. 121-183, junio.

Flores Ruiz, Eduardo
1985 "Secuela parroquial de Chiapas, un documento inédito" en *Boletín del Archivo Histórico Diocesano*, II, 2 y 3, San Cristóbal de Las Casas, junio.

Gage, Thomas
1987 *Viajes por la Nueva España y Guatemala*, D. Tejera (ed), Historia 16, Crónicas de América, 30, Madrid.

García Vargas y Rivera, Manuel
1988 *Relaciones de los pueblos del obispado de Chiapas. 1772-1774* (introducción), paleografía y notas de Jorge Luján Muñoz, Patronato fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas.

Gerhard, Peter
1991 *La frontera sureste de la Nueva España*, UNAM, México.

Godoy, Diego
1946 "Relación hecha por Diego Godoy a Hernando Cortés en que trata del descubrimiento de diversas ciudades y provincias, y guerra que tuvo con los indios, y su modo de pelear; de la provincia de Chamula, de los caminos difíciles y peligrosos, y repartimiento que hizo de los pueblos» en *Historiadores primitivos de Indias*, tomo I, (Biblioteca de autores españoles), Madrid, pp. 465-470.

González, Pedro A.
1946 *Los ríos de Tabasco*, Gobierno Constitucional de Tabasco, México.

"Informe rendido por la Sociedad Económica de Ciudad Real sobre las ventajas y desventajas obtenidas con el implantamiento del sistema de intendencias (Continuación)" en *Boletín del Archivo General de Chiapas*, 6, pp. 7-53, Enero-junio 1956. [Edición facsimilar: *Documentos históricos de Chiapas*, Boletines 5-6, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas, 1983].

Izquierdo, Ana Luisa y Gerardo Bustos
1984 "La visión geográfica de la Chontalpa en el siglo XVI" en *Estudios de Cultura Maya*, XV, pp. 143-175.

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

Lisbona Guillén, Miguel
2000 *En tierra zoque. Ensayos para leer una cultura*, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.

2000 *Sacrificio y castigo. Cargos, intercambios y enredos étnicos entre los zoques de Chiapas, México*, tesis de doctorado en antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

MacLeod, Murdo J.
1980 *Historia socio-económica de la América Central Española. 1520-1720*, Ed. Piedra Santa, Guatemala.

Markman, Sydney David
1993 *Arquitectura y urbanización en el Chiapas colonial*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez.

Nájera Coronado, Martha Ilia
1993 *La formación de la oligarquía criolla en Ciudad Real de Chiapa. El caso Ortés de Velasco*, UNAM, México.

Navarrete, Carlos
1973 "El sistema prehispánico de comunicaciones entre Chiapas y Tabasco (informe preliminar)" en *Anales de Antropología*, X, pp. 33-92.

"Noticia topográfica de la intendencia de Chiapas" en Transcripción de F. Blom, Notas y edición de C. Navarrete, *CIHMECH*, 2, San Cristóbal de Las Casas, pp. 87-94. [Publicado originalmente como folleto: *Noticia topográfica de la intendencia de Chiapas*, Transcripción de F. Blom, Notas y edición de C. Navarrete, Sociedad Mexicana de Antropología e Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1981].

"Relación de la villa de Santa María de la Victoria" en *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, Vol. II, 2 Vols., M. de la Garza, A. L. Izquierdo, M. C. León y T. Figueroa (eds), Paleografía de M. C. León, UNAM, México, pp. 385-432, 1983.

Remesal, fray Antonio de
1988 *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 Vols., Porrúa, México.

Reyes García, Luis
1961 "Documentos nahuas sobre el estado de Chiapas" en *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahuas meridionales* (VIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología), México, pp. 167-193.

1962 "Movimientos demográficos en la población indígena de Chiapas durante la época colonial» en *La Palabra y el Hombre*, 21, Universidad Veracruzana, pp. 25-48.

Ruz, Mario H.
1994 *Un rostro encubierto: Los indios del Tabasco colonial*, CIESAS/INI, México.

The Codex Mendoza, 4 Vols., F. F. Berdan y P. Rieff Anawalt (eds), University of California Press, Berkley, Los Angeles y Oxford, 1992.

Thomas, Norman D.
1993 "Los zoques" en *La población indígena de Chiapas*, V. M. Esponda (comp), Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, pp. 49-90.

Torres, Bárbara
1985 "Las plantas útiles en el México antiguo según las fuentes del siglo XVI" en *Historia de la agricultura. Epoca prehispánica-siglo XVI*, Vol. I, 2 Vols., T. Rojas Rabiela y W. T. Sanders (eds), INAH, México, pp. 53-128.

Turok, Marta
1996 "Xiuhquilitl, nocheztli y tixinda: Tintes del México antiguo" en *Arqueología Mexicana*, 17, pp. 26-33, enero-febrero.

Vázquez de Espinosa, Antonio
1948 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, transcrito del manuscrito original por C. Upson Clark, Smithsonian Institution, Washington.

Velasco Toro, José M.
1990 "Perspectiva histórica" en *Los zoques de Chiapas*, INI/CNCA, México, pp. 43-151.

Villa Rojas, Alfonso
1990 "Configuración cultural de la región zoque de Chiapas" en *Los zoques de Chiapas*, INI/CNCA, México, pp. 15-42.

Villalobos, Joaquín Antonio de
1957 "Historia breve de la fundación del colegio de la Compañía de Jesús de Ciudad Real de Chiapa" en *Boletín del Archivo General de la Nación*, tomo XXVIII, 3 y 4, pp. 469-514 y 625-657.

Viqueira, Juan Pedro
1997 *Indios rebeldes e idólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión india de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

1997 "Le mythe des colonies préhispaniques nahuas au Chiapas central" en *Journal de la Société des Américanistes*, 83, pp. 37-58.

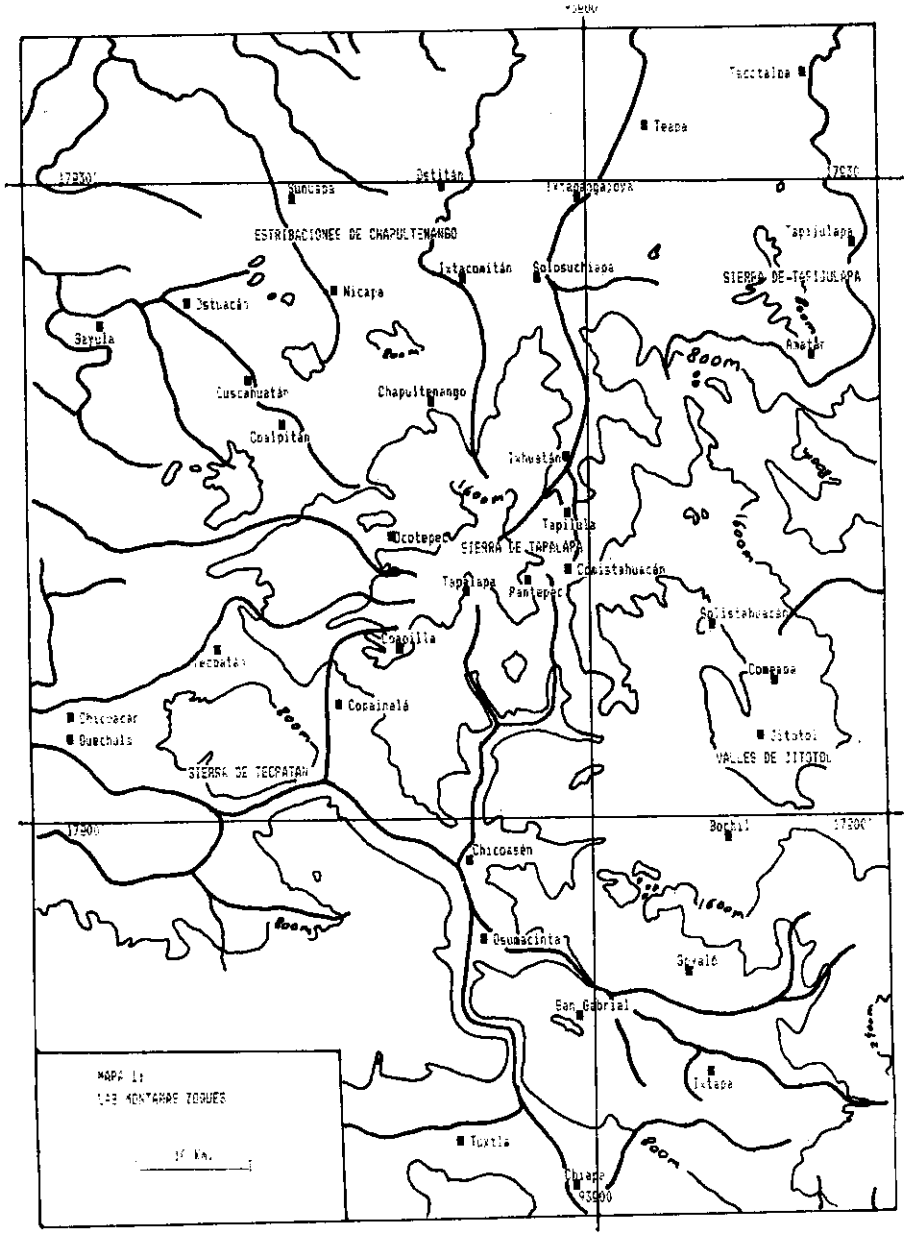
Vos, Jan De
1985 *La batalla del Sumidero*, Ed. Katún, México.

1994 *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, CIESAS/INI, México.

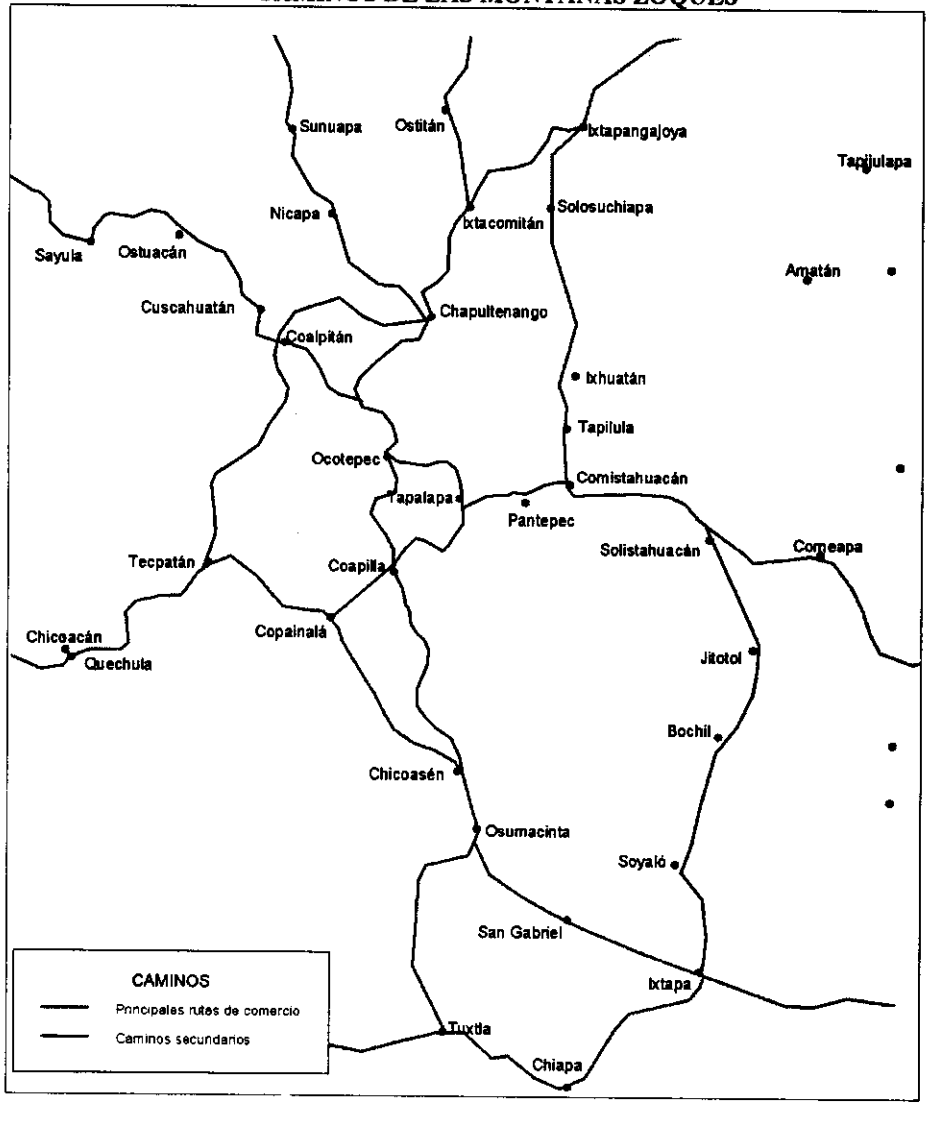
West, Robert C., N. P. Psuty y B. G. TOM
1987 *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México*, Gobierno del Estado de Tabasco, Villahermosa.

Ximénez, Fr. Francisco
1971 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores*, libro VI, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, Vol. XXIV), Guatemala.
1973 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libro V, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, Vol. XXIX), Guatemala.

1977 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, libros I y II, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala (Biblioteca Goathemala, Vol. XXVIII), Guatemala.


Teapa
Petitán
ESTRIBACIONES DE CHAPULTENANGO
Ixtacomitán
Solosuchiapa
SIERRA DE TEPIJULAPA
Nicapa
Ostuacán
Sayula
Cuscatuatán
Chapultenango
Coalpitán
Ixhuatán
Tapijula
Ocotepec
SIERRA DE TAPALAPA
Coatzahuacán
Tapalapa
Pantepec
Solistahuacán
Copainalá
Tecpatán
Chicoasen
Guechula
SIERRA DE TECPATAN
Comitán
Citatol
VALLES DE ZITOTOL
Bochil
Chicoasén
Osumacinta
Suyalé
San Gabriel
Ixtapa
Tuxtla
Chiapa
MAPA 1:
LAS MONTAÑAS ZOQUES

MAPA 2
CAMINOS DE LAS MONTAÑAS ZOQUES



RELACIONES LINGÜÍSTICAS ENTRE LAS LENGUAS MIXES Y ZOQUES DEL GOLFO[1]

*Salomé Gutiérrez Morales**

Los antecedentes del presente escrito provienen esencialmente de mi interés por indagar la presencia de las vocales largas en el zoque de Soteapan (Zso) y zoque de Texistepec (Ztx) en el patrón canónico CV:CV(C).

El planteamiento surgió a raíz de que Kaufman (1963) y Wichmann (1991), han postulado que la duración vocálica se perdió en el protozoque (PZ)[2] en todas aquellas palabras que en PMZ poseían el patrón canónico *CV:CV(C), mientras que en protomixe (PM) se heredó sin cambio alguno.

Así establecen que una vez que el patrón canónico PMZ *CV:CV(C) se incorporó como *CV:CV(C) en PZ, éste se fusionó con el de la forma *CV:CV(C) del PMZ que se heredó del mismo modo en PZ.

De esta manera, dos formas canónicas bisilábicas, cuyo contraste se encontraba en que una presentaba vocal corta y la otra vocal larga en su primera sílaba, se elide en PZ.

La actual existencia de vocales largas en las lenguas Zso y Ztx, la explican como un proceso de reintroducción (*redevelopment*) fonológica desarrollada en la primera sílaba tónica de las palabras bisilábicas que se dio únicamente en tales lenguas zoqueanas.

Sin embargo, el problema central estriba en el hecho de que en el Zso y Ztx existen contrastes fonológicos entre formas bisilábicas con y

* CIESAS-Golfo

[1] Las abreviaturas que utilizamos a lo largo de esta exposición refieren a lo siguiente:

PMZ	Protomixezoque	PZ	Protozoque
PZG	Protozoque del Golfo	PM	Protomixe
Zso	Zoque de Soteapan	Ztx	Zoque de Texistepec
Mol	Mixe de Oluta	Msa	Mixe de Sayula

[2] Lengua madre de ambos idiomas zoqueanos.

sin vocal larga en la primera sílaba acentuada, como puede apreciarse en seguida:

Zso	Ztx	Español
hó:ko?	ho:k	humo
nóko?	dóko?	corto
pá:ta?	pá:ta?	petate
páta?	páta?	guayaba
hú:ñi?	hu:ñ	hule
kúñi?	kun-pa:č	lagartija
pó:ma?	po:m	copal
?óma?	?ó:mo	neblina
ká:ma?	ká:mu?	milpa
Kámam	ká:mu?	duro

Estas palabras evidencian claramente la oposición fonológica que existe tanto en el soteapaneco como en el texistepequeño de la presencia de vocales cortas y largas en la sílaba inicial acentuada.

Así se establece de manera consistente que el desarrollo de la duración vocálica observada en los patrones canónicos bisilábicos no puede concebirse como un proceso automático influenciado por el acento, puesto que no se ha desarrollado en todas las formas bisilábicas.

Es por lo anterior que decidimos abordar nuevamente el tema de la duración vocálica, y en este sentido, lo que encontramos fue lo siguiente:

Los datos lingüísticos del mixezoqueano, nos conducen a afianzar la propuesta de la existencia de un protozoque del Golfo (PZG), que es una protolengua hija derivada directamente del protozoque (PZ) donde la duración vocálica del protomixezoque (PMZ) en el patrón canónico *CV:CV(C) se heredó sin cambio.

Lo anterior quiere decir que, a nuestro juicio, dicho rasgo fonológico no se perdió cabalmente en el periodo común del PZ dado que logró retenerse en el patrón *CV:CV(C), y es por ello que se heredó de igual modo en el PZG. Ahora, ¿cuáles son los argumentos a favor de esta propuesta? A continuación nos vamos a referir a uno de los argumentos que avalan la retención de la longitud vocálica.

Contacto lingüístico

Nosotros partimos de la premisa de que la duración vocálica se retuvo en los bisílabos a consecuencia de que en el inmediato antecesor del Zso y Ztx (PZG) se vio apoyada por sus vecinos lingüísticos; nos referimos al Mol y al Msa;[3] lenguas que hasta la actualidad se encuentran asentadas en la misma región y presentan vocal larga en las palabras con patrón canónico *CV:CV(C) del PMZ, como se verá en seguida:

Mixeano de Veracruz		PMZ		Zoqueano del Golfo	
Mol	*Msa*			*Zso*	*Ztx*
¢i:nu	**¢i:n**	←***¢i:nu**	miel →	či:ñu?	če:ñ
ni:vi	ni:w	*ni:wi	chile	ñi:wi?	dʸe:w
he:he	he:h	*he:he	zancudo	he:he?	he:h
?u:ma	?u:m	*?u:ma	mudo	?u:ma?	
ka:na	ka:n	*ka:na	sal	ka:na?	ka:n
ma:¢a?ak	ma:h¢	*ma:¢a?	estrella	ma:¢a?	ba:¢a?
ta:¢ɨ?k	ta:¢ɨ k	*ta:¢ɨ k	oreja	ta:¢ɨ k	ta:¢ɨ k
po:po?	po?p	*po:po	blanco	po:po?	po:po?

[3] Estas lenguas se les concibe también como popolucas, al igual que el soteapaneco y texistepequeño. Sin embargo, lingüísticamente éstas últimas son lenguas zoques, mientras que las primeras son lenguas mixes como lo expone con mucha claridad George M. Foster en su artículo "The geographical, linguistic, and cultural position of the popoluca of Veracruz", cuyo escrito aparece en la revista *American Anthropologist*, Vol. 45, núm. 1, Menahsa, Wisconsin, USA, published by the American Anthropological Association, 1943, pp. 531-546.

Este bloque de ejemplos, permite establecer una plena correspondencia entre las lenguas mixezoqueanas en cuestión, ya que es evidente que el MOL, MSA, ZSO y el ZTX comparten la presencia de una duración vocálica de manera muy similar.

Esta situación se ha convertido en una de nuestras primeras evidencias para postular que la duración vocálica se retuvo en dichas formas, como producto de la influencia mutua que en este sentido existió entre tales lenguas, en algún estadio del desarrollo de las mismas.

Es decir, estamos persuadidos de que el contacto lingüístico temprano entre las lenguas en cuestión, fue uno de los factores que propició la retención de la duración vocálica en el PZG en las palabras bisilábicas, con este aspecto fonémico desde el PMZ.

La existencia de un contacto lingüístico entre las lenguas mencionadas no es solamente una idea, ya que es evidente la influencia mutua entre ellas, la cual se puede constatar no sólo en lo que concierne a la duración vocálica, sino también en otros aspectos fonológicos como veremos en seguida:

Al exponer el desarrollo del sistema fonológico del PMZ en sus lenguas hijas, Kaufman señala que en el ZSO se puede hablar de una sonorización en ciertos ambientes fonéticos de las oclusivas sordas /p, t, k/.

Textualmente menciona que en el ZSO "In medial syllables following glottal stop or when a following syllable is closed by a consonant, /p t k/ are allophonically voiced [b d g]" (Kaufman, 1963: 52).

Sin embargo, más adelante aclara que dicha situación se manifiesta de manera parcial, ya que "/p t k/ constrast with /b d g/ medially because the change ... [que se describe en la cita anterior] for unknown reasons did not always take place" (Kaufman, *op. cit*: 53).

Obviamente este proceso se señala como un problema lingüístico no resuelto en el ZSO, dado que no se sabe cuándo se sonorizan las oclusivas sordas mencionadas y cuándo no ocurre tal fenómeno.

Nuestra indagación en torno a la duración vocálica, nos condujo también a entender que dicho fenómeno tiene una razón de ser, y la clave de su explicación se encuentra en considerar el contacto mismo entre el ZSO y el MSA.

Es decir, sobre la base de la información lingüística con la que contamos, podemos afirmar que lo planteado en cuanto a las oclusivas, no se presenta únicamente en el ZSO, ya que generalmente se observa la misma correspondencia en el MSA, lo que indica que es una innovación fonológica compartida entre ambas lenguas, como podrá corroborarse a continuación:

Innovaciones fonológicas compartidas[4]

A) En el ZSO y MSA, palabras en las que no se sonorizan las oclusivas /p, k/.

MSA	ZSO	ZTX	Español
apit	?a:pit	?a:?pe? č	espina
apuy (abuelo)	?a:pa?	?a:p	mamá
čipin	či:piñ		tomate
čikiñ (tecolote)	čikiñ	čekeñ	pinto
h-ɨ pak	h-ɨ:pak	h-ɨ:pak	olote
kup-ɨ k	kup-ɨ k		creer
nukun	Un:ku?	du:ku?	arriera

B) En el MSA y ZSO, palabras que muestran la sonorización de /p, k.

MSA	ZSO	ZTX	Español
togoy	togoy	togeñ	perder
T-ɨ g-ɨ y	t-ɨ g-ɨ y	t-ɨ geñ	entrar
¢abac¢	¢abac¢	¢a?pa?¢[5]	rojo
yaga¢	yaga¢		largo

[4] Por analogía fonológica, algunos de los ejemplos presentan duración vocálica en las lenguas zoqueanas del Golfo, aspecto que en este trabajo no abundamos en virtud de que su exposición rebasaría el objetivo del artículo.

[5] Wichmann (comunicación personal, vía Karen Dakin) hace notar que en el ZTX la oclusiva /p/, nunca se sonoriza. Las razones aún no han sido estudiadas, por lo tanto, aquí se registra uno de los aspectos fonológicos que debe ser atendido urgentemente por los lingüistas.

C) Algunas excepciones entre el MSA y ZSO.

MSA	ZSO	ZTX	Español
kopak	ko:bak	kopɨk	cabeza
hogoš	hokoš	hogeš	
(calentarse)	(tibio)	(calientito)	
muguy	mukuy	bugeñ	topote[6]
ɨgɨk	?ɨ:kɨ?	?ɨ:k	guasimo

Los ejemplos presentados nos dan la pauta para asegurar que ha existido contacto lingüístico entre el zoqueano del Golfo y el mixeano de Veracruz.

En el inciso A puede observarse una buena cantidad de formas en las que no se sonorizan las oclusivas /p, k/, lo cual es una muestra evidente de que ambas lenguas comparten esta innovación fonológica.

En el inciso B se observa una serie de palabras en donde sucede lo contrario en estas lenguas, puesto que aquí se sonorizan de manera similar las oclusivas /p, k/.

Algunas excepciones con relación a la presencia, o ausencia, de la sonorización en las oclusivas /p, k/, lo constituyen las palabras del inciso C.[7]

Sin embargo, consideramos pertinente registrarlas en virtud de que "In historical linguistic one always finds a certain number of unclear cases or irregular changes" (Antilla 1972: 60).

Por lo expuesto, pretendemos de que la sonorización de las oclusivas /p, k/ en el ZSO se ha manifestado (al igual que con la duración vocálica

[6] Tipo de pez que se reproduce en la laguna de Catemaco, Veracruz.

[7] Por el momento, no contamos con la información lingüística necesaria para determinar las razones por las que tenemos estas excepciones entre el MSA y el ZSO.
La única hipótesis que podemos plantear, es que probablemente se tratan de palabras sujetas a ciertos procesos morfológicos. Por ejemplo, la palabra *ko:bak* 'cabeza', en el ZSO puede dividirse en *ko-* prefijo que indica 'superior', y *bak* < *pak* 'hueso'. Al adherirse dicho prefijo, la palabra *ko:bak* incorporó en el ZSO, la forma canónica CV:CV(C) e inmediatamente por analogía fonológica se incorporó la duración vocálica, mientras que en el MSA no ocurrió este cambio.

en los bisilábicos) nuevamente como efecto del contacto lingüístico que persistió en algún estadio del desarrollo de esta lengua con el MsA.

Por otro lado, en lo que concierne a la sonorización del fonema oclusivo alveolar sordo /t/ del que hace alusión Kaufman para el ZsO; su explicación, no se encuentra en el contacto lingüístico con el MsA, ya que este proceso se dio de manera independiente a los dos fonemas oclusivos anteriores.

Esta deducción la extraemos sobre la base de que la /d/ es un fonema poco productivo en ZsO.

Una pregunta que pudiera surgir a raíz de esta afirmación, es la siguiente: ¿qué pasa con el MoL? ¿Por qué no existe la misma relación en el tratamiento de las oclusivas descritas?

La respuesta la daríamos de la siguiente manera: con el MoL no podemos simplemente compararlas porque no posee dentro de su sistema fonológico la oposición entre oclusivas sordas y sonoras.

En resumen, la explicación de la presencia o ausencia de la sonorización de las oclusivas /p, k/ en las palabras que hemos presentado, no se encuentra a partir de la evolución del propio sistema fonológico del ZsO, sino más bien, reside en el contacto lingüístico estrecho que mantuvo con el MsA.

Con la intención de mostrar otro dato más de la influencia recíproca entre el MsA y el zoqueano del Golfo (ZsO y ZtX), sólo es necesario agregar que el MsA ha adquirido en préstamo una serie de palabras típicas zoqueanas, lo que evidentemente permite hablar, en este caso particular, de una influencia léxica del zoqueano del Golfo al MsA.

El parámetro lingüístico que usamos para extraer tal conclusión, se encuentra en que muchas de las palabras prestadas tienen correspondencia, no sólo en el ZsO y ZtX, sino también con el resto de las lenguas zoqueanas, en cambio, en lo que corresponde a las lenguas mixeanas, únicamente lo encontramos en el MsA.

De esta manera deducimos a partir de un criterio lingüístico meramente distribucional, que se trata de préstamos del zoqueano del Golfo incorporados al repertorio léxico del MsA.

Wichmann postula que es del zoqueano de donde el MsA adquirió estos préstamos (Wichmann, 1991: 213). Sin embargo, nosotros estamos

convencidos de que el canal por el que ingresaron fue a través de las lenguas hijas del PZG, puesto que la mayor parte de las palabras corresponden regularmente en forma y significado entre el Zso y/o Ztx con el Msa, lo que indica que las primeras son las lenguas dadoras. Ejemplos

Préstamos del zoqueano del Golfo al Msa

Español	Zoqueano del Golfo		Mixeano de Veracruz
	Ztx	Zso	Msa
tocar	¢ɨk	¢ɨk	¢ɨk
caer	¢utde?	¢ut	¢ut
hormiga	hasuk	hah¢uk	hah¢uk
hamaca		kah¢ay	kah¢ay
nombre	dɨy	nɨ:yi	nɨɨhy
gavilán	tahpe?ñ	tahpi?	tahp
guajolote	tu?un	tu?nuk	tu?nuk
semilla	puh		pu:h
hule	da?	na?ah	na?h
gemelos	be:¢	me:či?	me:č

Como podemos apreciar, existen varias evidencias en torno al contacto lingüístico entre las lenguas citadas, las cuales representan aspectos cruciales de esa innegable realidad lingüística que obviamente nos sirven como argumentos que reafirman nuestra interpretación; que la duración vocálica se mantuvo en los bisilábicos a consecuencia de que se retuvo también en las lenguas mixes de Veracruz (Mol y Msa).

Como una prueba más para ratificar lo apenas dicho, solo basta agregar que hemos encontrado otras palabras en donde se observa que tanto las dos lenguas mixes de Veracruz, como las dos lenguas zoqueanas del Golfo, poseen la misma forma con duración vocálica que no se registra en ninguna otra lengua del subgrupo mixeano.

Esta evidencia se constituye en un testimonio más que apoya la retención de la longitud vocálica en el canon *CV:CV(C) del PMZ en PZG. Ejemplos:

Mixeano de Veracruz		Zoqueano del Golfo		Español
Mol	**Msa**	**Zso**	**Ztx**	
mu:kpe?n		mu:pi?	bu:p	capulín
	pa:hu	pa:hu?	pahka:n	coyote
	pu:n-ɨ k	pu:n-ɨ k	pu:?nu?k	pus
kuyni:vi	kuyni:w	kuyñi:wi?		cuachile

Conclusión

La presencia de la duración vocálica en el patrón canónico de la forma CV:CV(C) en las lenguas zoqueanas del Golfo, no puede concebirse como un proceso de reintroducción automática influenciado por el acento, puesto que existe contraste fonológico a raíz de que no se ha desarrollado en todas las formas bisilábicas.

El hecho de observarla se debe más bien a la existencia de un PZG, donde la duración vocálica del PMZ en el patrón canónico *CV:CV(C) se heredó sin cambio, la cual se hizo posible gracias al apoyo que en ese sentido ejercieron el MSA y el MOL. Lenguas mixeanas que hasta la actualidad se encuentran asentadas en la misma región y ostentan una duración vocálica en las formas del tipo *CV:CV(C) del PMZ, a la vez que comparten algunas innovaciones fonológicas con las lenguas zoqueanas del Golfo.

Una de ellas la constituye la sonoridad de /p/ y /k/ en ciertos ambientes fonológicos, como ha ocurrido de manera similar entre el Zso y el MSA.

Destaca además, la serie de palabras bisilábicas con vocal larga en la primera sílaba, que no se encuentra , excepto en las del Golfo, en ninguna otra lengua mixeana.

Esta situación se constituye en una prueba contundente de la estrecha relación lingüística entre estas lenguas, la cual se ratifica con los préstamos del zoqueano del Golfo al MSA, referidos en este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

Antilla, Raimo
1972 *An introduction to historical and comparative linguistics*, The Macmillan company, New York.

Bloomfield, Leonard
1984 *Lenguaje*, Universidad Nacional de San Marcos, Lima, Perú.

Bynon, Theodora
1977 *Lingüística histórica*, Gredos, Madrid, España.

Clark, Lawrence E.
1981 *Diccionario del popoluca de Oluta*, Serie de vocabularios indígenas Mariano Silva y Aceves, núm. 25, ILV, México.

1995 *Vocabulario popoluca de Sayula*, Serie de vocabularios indígenas Mariano Silva y Aceves, Edición especial corregida y actualizada, núm. 104, ILV, Tucson, Arizona, EUA.

Elson, Benjamín
1947[a] "Sierra popoluca syllable structure" en *IJAL*, Vol. 13, pp. 13-17.

1960 *Gramática del popoluca de la Sierra*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, núm. 6, UV, Xalapa, Veracruz, México.

1967 "Sierra popoluca" en *HMAI*, Vol. 5, linguistics, McQuown, University of Texas Press, Austin, Texas.

Foster, George M.
1943 "The geographical, linguistic, and cultural position of the popoluca of Veracruz" en *American Anthropologist*, Vol. 45, núm. 1, American Anthropological Association, Menasha Wisconsin, USA.

Foster, Mary L. y George M. Foster
1948 *Sierra popoluca speech*, núm. 8, Mithsonian Anthropology, United States goberment printing office, Washington.

Kaufman, Terrence
1963 *Mixezoque diachronic studies*, manuscrito.

Longacre, Robert E.
1967 "Systematic comparison and reconstrucción" en *HMAI*, Vol. 5, pp. 118-159.

Martinet, André
1983 *Evolución de las lenguas y reconstrucción*, Gredos, Madrid, España.

Morales Fernández, Jesús
1971 *El popoluca de Veracruz* (manuscrito), tesis de maestría, Facultad de Pedagogía, Filosofía y Letras, UV, Xalapa, Veracruz, México.

Saussure, Ferdinand de
1987 *Curso de lingüística general*, segunda edición, Fontamara, México.

Wichmann, Soren
1991 *The relationship between the mixezoquean of Mexico*, Part one: comparative phonology. Part two: cognete sets (manuscrito), tesis de maestría, Copenhague, Dinamarca.

1994 *Diccionario analítico del popoluca de Texistepec* (manuscrito), UNAM, México.

LA INVENCIÓN DEL INDIO EN LA ETNOGRAFÍA CHIAPANECA REPENSAR LA ETNOGRAFÍA DESDE LA ANTROPOLOGÍA DIALÓGICA

Aída Hernández Castillo[*]

Quienes estudiamos antropología en México después del movimiento del 68, fuimos introducidos a la etnografía con una especie de vergüenza disciplinaria y sentimiento de culpa por la complicidad histórica entre la antropología y el poder, representado éste por los regímenes coloniales o por los estados-nación. Los libros *Colonialismo y Antropología* de Gerard Leclercq y *De eso que llaman Antropología Mexicana* de Guillermo Bonfil Batalla y sus colegas, marcaron nuestras visiones de la antropología y nuestros deseos de hacer una antropología distinta, "comprometida con los grupos subalternos". Teníamos claro que era lo que no queríamos hacer, pero era menos claro cuáles eran los caminos para hacer algo distinto. Algunos decidieron abandonar la etnografía y optar por la economía política y las descripciones sistémicas como alternativa; otros decidieron dejar la antropología por completo y dedicarse al activismo; algunos más buscamos un camino intermedio que nos permitiera combinar la economía política con la etnografía y la antropología con el activismo. La relectura crítica de la etnografía sobre Chiapas que aquí presento y la propuesta metodológica que hago, son parte de estas búsquedas.

* Investigadora del Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS).

[1] Un trabajo clásico que simboliza el surgimiento de la llamada antropología crítica mexicana y la ruptura con Aguirre Beltrán, es la antología *De eso que llaman Antropología Mexicana* (1970), escrita por un grupo de antropólogos conocidos como los Cinco Magníficos: Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia. Trabajos posteriores como los de Guillermo Bonfil Batalla (1987), Ricardo Pozas (1976) y Héctor Díaz Polanco (1985) desarrollan esta línea crítica del indigenismo oficial.

Aunque las "estrategias textuales" no eran la principal preocupación de los antropólogos mexicanos de los setentas, sí había una interés por develar los hilos del poder que existían detrás de algunos paradigmas teóricos hegemónicos. La llamada "antropología crítica mexicana",[2] ya había denunciado las consecuencias políticas que tenían las representaciones de los pueblos indígenas hechas por las etnografías funcionalistas y culturalistas, mucho antes de que los antropólogos posmodernos pusieran de moda la relectura crítica de las etnografías clásicas.

Los trabajos del llamado Grupo de Santa Cruz (ciudad californiana donde acostumbraban reunirse) que forman parte de la antología *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (1986), editada por George Marcus y James Clifford, abrieron toda una nueva línea de análisis textual del trabajo etnográfico que ha sido desarrollada por otros antropólogos en distintas latitudes. Esta corriente, conocida de manera genérica como antropología posmoderna, vino a plantear un debate epistemológico en torno a la supuesta objetividad de los antropólogos, que detrás de sus descripciones distantes y neutrales, en muchas ocasiones reproducen discursos que naturalizan desigualdades sociales en nombre de un conocimiento científico. Estos trabajos apuntan hacia la manera en que el objetivismo ha sido utilizado para ocultar los usos políticos del conocimiento.[9] Esta reflexión epistemológica ha llevado a algunos antropólogos a hablar de "conocimientos situados" (situated knowledge) para referirse a un nuevo tipo de antropología que reconoce la forma en que nuestras perspectivas culturales y políticas de la realidad social marcan las descripciones etnográficas y las relaciones con los sujetos sociales (ver Haraway, 1991).

Paralelamente a estas críticas al objetivismo, cada vez más los antiguos objetos de estudio se han convertido en sujetos contestatarios que han rechazado el papel pasivo que la antropología tradicional les concedía. El derecho de los antropólogos a "estudiar al otro" en nombre del "avance de la ciencia", ha sido cuestionado por los pueblos indígenas, los migrantes, los obreros, los enfermos de SIDA, los campesinos y por mu-

[2] Ejemplos del revisionismo de la antropología posmoderna se pueden encontrar en Clifford y Marcus, 1986; Clifford, 1988; Rosaldo, 1989; Rabinow, 1988; Fox, 1991. Un antecedente importante de estas críticas, ver Asad (1973).

chos sectores "marginados" que históricamente han despertado el interés de la antropología. La relación antropólogo-nativo se ha convertido en una relación problemática a raíz de que los "nativos" demandan que las investigaciones que se desarrollan en sus comunidades o barrios tomen en cuenta sus expectativas y necesidades, y que sus voces y perspectivas sean parte integral del trabajo etnográfico.

Frente a este nuevo contexto teórico y político, los antropólogos hemos visto la necesidad de explorar nuevas metodologías que hagan de nuestras investigaciones proyectos más co-participativos planteados en un diálogo con los sujetos sociales con los que trabajamos. Algunos hablan de una antropología dialógica, otros de una antropología compartida y otros más de una antropología socialmente comprometida; todos estos términos designan la búsqueda que enfrenta la antropología crítica de nuevas estrategias metodológicas y textuales, y de nuevas relaciones en el trabajo de campo.

Un antecedente importante de estas búsquedas es el llamado al posicionamiento político que hicieron los antropólogos marxistas durante los años setenta y ochenta, quienes desarrollaron un especial interés por el análisis de las relaciones de poder entre el Estado y los grupos marginales o el capital y los grupos subalternos. Sin embargo, en aquel entonces se planteaba el compromiso del antropólogo con sus objetos-sujetos de estudio como una disyuntiva fácil de tomar: había que situarse del lado de los "marginados" o del "pueblo" de frente a los sectores "explotadores". No obstante, en la medida en que el análisis del poder se ha complejizado y las representaciones homogeneizadoras y armónicas de los "marginados" han sido rechazadas por análisis que reconocen los distintos niveles de desigualdad que se dan al interior de las "comunidades", se plantean también nuevos dilemas éticos y metodológicos para una antropología comprometida.

¿Cómo podemos escribir una etnografía que pueda reconocer la heterogeneidad de los sujetos sociales con quienes trabajamos e incorporar sus múltiples voces? ¿Cómo podemos hacer del trabajo de campo y de la descripción etnográfica un proyecto colaborativo? ¿Qué lecciones teóricas y metodológicas podemos aprender de las etnografías clásicas de nuestras regiones de estudio? Estas son algunas de las preguntas que me

propongo responder en este ensayo. A través de un recorrido por las principales corrientes teóricas que guiaron la visión etnográfica de los antropólogos que trabajaron en Chiapas a partir de la década de los cincuenta, este artículo analizará la capacidad productiva de los discursos antropológicos y tratará de explorar algunas propuestas metodológicas para el desarrollo de una etnografía multivocal y de una antropología dialógica.[3]

El indio como supervivencia cultural de un pasado milenario

En la historia de la etnografía chiapaneca las décadas de los cincuenta y sesenta estuvieron hegemonizadas por dos perspectivas teóricas: el funcionalismo norteamericano y el indigenismo mexicano. Aunque ambas perspectivas partían de visiones contrapuesta de los pueblos indígenas, las dos aportaron de manera distinta al proyecto aculturador del estado mexicano. En el caso de la antropología cultural norteamericana en Chiapas, los estudios de comunidad que presentaban a los pueblos indígenas como detenidos en el tiempo, supervivencias culturales del México prehispánico, desarrollados por el Proyecto Harvard durante estas décadas.[4] Le sirvieron al indigenismo oficial para justificar su proyecto aculturador y a la vez fueron unas de sus principales fuentes de información sobre "las resistencias a la modernidad" de los pueblos indios de Chiapas. Jan Rus reconstruye el encuentro entre estas dos escuelas a partir de la relación entre Evon Vogt y Alfonso Caso, quien como director del Instituto Nacional Indigenista (INI), invitó al antropólogo norteamericano en 1955 a desarrollar un proyecto etnográfico en Los Altos de Chiapas. En esa época el centro Coordinador Indigenista (CCI) Tzotzil-Tzeltal de San Cristóbal de Las Casas, (fundado en 1948) pasaba por una etapa de mucha tensión con los grupos políticos y económicos

[3] No pretendo hacer en este recorrido una revisión exhaustiva de la bibliografía sobre Chiapas, que muchísimo más abundante que la aquí revisada, me propongo únicamente ubicar algunas tendencias teóricas y metodológicas de la antropología que fueron hegemónicas en distintos momentos históricos. Muchas de estas formas de representación continúan vigentes en la etnografía del siglo XXI.

[4] Para una revisión de los trabajos del Proyecto Harvard ver Vogt (1977).

de la región, ya que parte del proyecto inicial de "desarrollo integral de la comunidad" se proponía transformar las relaciones inequitativas de intermediación con el centro ladino, a la vez que se modificaba internamente a las comunidades, integrándolas a la "cultura mestiza nacional". Este proyecto indigenista chocó inmediatamente con los intereses de los grupos de poder locales, que amenazaron con expulsar de la región a los funcionarios indigenistas. Ante esta respuesta violenta, el CCI Tzotzil-Tzeltal optó por centrar sus esfuerzos en la transformación de las comunidades indígenas, olvidándose de las relaciones con el centro de poder mestizo. En este contexto, Caso invita a Evon Vogt a trabajar en las comunidades de Los Altos, consideradas cómo bastión de la "resistencia a la modernidad" de los pueblos indios (ver Rus, 2000).

Aunque reiteradamente Vogt rechazó, y sigue rechazando, cualquier intencionalidad política de sus estudios, reivindicándolos exclusivamente como "investigación básica" (ver Vogt, 1969, 1994), sus relaciones de colaboración con el indigenismo oficial y las representaciones que él y muchos de sus alumnos hicieron de las comunidades tzotziles y tzeltales, tuvieron y siguen teniendo implicaciones políticas para los pueblos indígenas de Chiapas. Guiado por la premisa teórica de que existía un "modelo genético de los Pueblos Mayas", que era necesario reconstruir rastreando el origen común de las lenguas, culturas e instituciones de dichos pueblos, Vogt afirmaba que "aún existían unos dos millones de indígenas mayas viviendo en el área, que siguen hablando idiomas mayas y continúan reproduciendo algunos patrones sistémicos básicos de tiempos ancestrales en la unidad genética maya" (ver Vogt, 1964: 14, traducción mía). Esta preocupación por los orígenes, hizo que cerrara los ojos ante los violentos procesos de dominación que se vivían en el presente. Al centrarse en la descripción de los sistemas agrícolas de "origen prehispánico", en la cosmovisión mesoamericana, en las estructuras políticas internas, como espacios totalmente aislados de las dinámicas regionales y nacionales, estas etnografías contribuyeron a silenciar las relaciones de opresión en las que estaban insertas las comunidades indígenas. El tema del racismo o de la explotación en las fincas cafetaleras no aparece en ninguna de las veintiuna tesis doctorales asesoradas por Vogt, en ninguna de las veintisiete monografías o antologías producto del pro-

yecto, ni en los cientos de artículos publicados entre 1957-1977 (años en que el Proyecto Harvard desarrolló la investigación en Chiapas) por sus más de ciento cuarenta estudiantes (ver Vogt, 1978). A través de detalladas etnografías y de un análisis sincrónico, se nos describen sistemas de cargo religiosos que no tienen ningún vínculo con estructuras de poder extracomunitarias (Cancian, 1965): un derecho zinacanteco que funciona totalmente al margen del derecho nacional (Collier, 1973);[5] y una cosmovisión indígena que refleja una lógica cultural totalmente distinta a la de la población mestiza (Guiteras-Holmes, 1961; Vogt, 1969, 1976; Gossen, 1974).[6] La imagen de las comunidades corporadas y cerradas, detenidas en el tiempo, cuya cosmovisión reproducía muchos de los conceptos religiosos de las culturas mesoamericanas, fue reproducida y perpetuada por muchos de los integrantes del Proyecto Harvard.

Es importante reconocer que el cuestionamiento a este paradigma surgió en el interior del mismo Proyecto Harvard, en los trabajos de Jan Rus (1975) y Robert Wassestrom (1976), quienes bajo la influencia de la economía política, ubicaron las dinámicas comunitarias de los pueblos indígenas en el marco del desarrollo capitalista de la economía de agroexportación chiapaneca, lo cual les costó el repudio de su maestro y la ruptura con el proyecto.[7]

Los trabajos del Proyecto Harvard siguen siendo una de las principales fuentes de información etnográfica sobre los pueblos indígenas de México, pero es necesario leer no sólo sus descripciones, sino también sus silencios. El realizar una relectura crítica de este acervo es una tarea

[5] Jane Collier ha desarrollado una autocrítica a los trabajos de esta época reconociendo la manera en que el paradigma teórico vigente influyó en sus perspectivas del derecho zinacanteco (ver Collier, 1995). A partir de la década de los ochenta, sus trabajos sobre antropología jurídica se vuelven fundamentales para entender la interlegalidad y las relaciones de poder.

[6] El antropólogo Gary H. Gossen no fue parte del equipo de investigadores del Proyecto Harvad (él es egresado de la Universidad de California en Santa Cruz), sin embargo, llegó a la región por invitación de Evon Vogt (ver Gossen, 1974: 15) y sus trabajos sobre la cosmología de Chamula adolecen del mismo problema que los otros estudios citados, al presentar la tradición oral tzotzil como un sistema aislado. Décadas más tarde su estudiante Pedro Pitarch desarrollaría una crítica velada a esta línea de análisis en sus etnografía de las almas (1996), al analizar la manera en que los tzeltales de Cancuc construyen sus representaciones de la persona en un diálogo permanente con la sociedad ladina.

[7] Jan Rus inclusive denunció la complicidad de Vogt con el indigenismo oficial, en un ensayo que fue el equivalente de su tesis de maestría (1975). El rechazo de Vogt a sus marxistas estudiantes se puede encontrar en sus memorias publicadas recientemente (1994).

pendiente que proporcionará elementos importantes no sólo para el conocimiento de los pueblos indígenas de Chiapas, sino, sobre todo, para el replanteamiento del método etnográfico.

El indio como producto colonial

Mientras que el funcionalismo norteamericano de los años cincuenta y sesenta buscaba en las prácticas y rituales indígenas las supervivencias de las antiguas civilizaciones mesoamericanas, el antropólogo mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán en su trabajo clásico *Regiones de Refugio* (1967), señalaba que la identidad indígena era un producto histórico surgido a partir de las relaciones sociales coloniales y poscoloniales. Esta postura anti-esencialista coincidía con el constructivismo contemporáneo en ubicar la identidad como un producto histórico relacional; sin embargo, infería de esta premisa que las culturas indígenas al estar marcadas por relaciones de dominación no tenían validez y había que transformarlas a través de la aculturación (Aguirre Beltrán, 1967, 1970). En sus análisis, Aguirre Beltrán ubicó a las comunidades indígenas en un contexto más amplio de relaciones con zonas urbanas que se beneficiaban de un intercambio económico desigual. A pesar de que Aguirre Beltrán hizo una crítica a las relaciones de dominación en las llamadas *Regiones de refugio*, nunca llevó su análisis más allá de la región, ni llegó a cuestionar cómo el Estado y el capital también se beneficiaban de esta relación desigual. Los límites de su propuesta teórica estuvieron marcados por su participación en la construcción de un proyecto nacional que veía como ideal una nación mexicana homogénea y moderna. En este sentido la influencia funcionalista se dejaba sentir nuevamente en su visión de la nación como una sociedad en equilibrio basada en la solidaridad orgánica.

Aunque Aguirre Beltrán nunca realizó un trabajo etnográfico en Chiapas, sus análisis histórico-antropológicos (1953) y sus propuestas teóricas (1967, 1970), fueron fundamentales para el desarrollo de la antropología aplicada en la región e inspiraron el trabajo etnográfico de varios antropólogos.

Siguiendo la propuesta teórica de este autor, se desarrollaron una serie de investigaciones etnográficas en forma de diagnósticos regionales para elegir el centro ladino rector de las *Regiones de refugio* en donde se deberían ubicar los Centros Coordinadores Indigenistas (ver INI, 1970; Rosas Kifuri, 1978). Los llamados CCIs fueron la principal estructura de funcionamiento del indigenismo oficial, a través de la cual se llevaron a cabo los programas de aculturación de las regiones indígenas. En 1962, al definir los objetivos de los CCI, Alfonso Caso señalaba que se deberían de encargar de "una aculturación planificada por el Gobierno Mexicano, para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales, que se consideran con un valor positivo, para sustituir los elementos culturales que se consideraran negativos en las propias comunidades indígenas" (INI, 1978: 79).[8]

Una premisa que subsumía el trabajo etnográfico realizado en colaboración con el indigenismo de la época, era que al antropólogo le correspondía identificar los elementos culturales positivos que había que mantener y los negativos que había que eliminar mediante la acción indigenista. Así, Duane Metzger y un equipo de investigadores analizó el problema del alcoholismo y el uso ritual del aguardiente[9] y William Holland ([1963] 1978) y Brent Berlin (1974) profundizaron en el conocimiento médico y herbolario de los pueblos tzotziles y tzeltales, para identificar los aportes científicos que éstos podían hacer, y a la vez hacer propuestas concretas de cómo lograr el "cambio socio-cultural" deseado para llevar el progreso a los pueblos mayas.

George Collier, por su parte, desarrolló una exhaustiva investigación sobre el uso y tenencia de la tierra en el municipio tzotzil de Zinacantán a partir de un análisis que combinaba la ecología cultural con el análisis de las relaciones de poder "centro-periferia", inspirado en el modelo de *Regiones de refugio* de Aguirre Beltrán (Collier, [1975], 1976). A pesar de ser alumno de Vogt, su trabajo etnográfico estuvo más inspirado por las

[8] El primer CCI se fundó en San Cristóbal de Las Casas, bajo la dirección del mismo Aguirre Beltrán, en marzo de 1951, con el fin de abarcar las regiones tzeltal y tzotzil. Posteriormente se fundaron el CCI tzotzil de Bochil y el tzeltal de Ocosingo, en noviembre de 1971; el chol de Salto de Agua, en enero de 1973; el tojolabal-tzeltal de Las Margaritas, en julio de 1974; el zoque de Copainalá, en julio de 1975 y mam-mochó-cakchiquel en 1978.

[9] Producto de esta investigación fue la película etnográfica *Appeals to Santiago*.

teorías del colonialismo interno de boga en Latinoamérica, que por el funcionalismo hegemónico en el Proyecto Harvard. A diferencia de Rus y Wassestrom, Collier nunca confrontó abiertamente a su maestro y su análisis del poder, desarrollado en el marco del Proyecto Harvard, nunca fue más allá de los límites regionales que exploraba el modelo de *Regiones de refugio*.[10]

Las representaciones del "indio como producto colonial" han resurgido nuevamente como argumento para descalificar la autenticidad de sus identidades culturales en el marco del debate nacional en torno a la autonomía indígena. Juan Pedro Viqueira y Roger Bartra han escrito en este contexto sobre el origen colonial de muchas de las instituciones indígenas que se pretende reconocer con la Ley de Derecho y Cultura Indígena, propuesta por la COCOPA.[11] En base a una reconstrucción histórica Viqueira y Bartra han argumentado que las culturas indígenas contemporáneas son producto de relaciones coloniales y poscoloniales de dominación, deslegitimando a partir de este argumento el derecho a sus propios sistemas normativos (Viqueira, 1999, 2001) y descalificando los proyectos autónomos indígenas (Bartra, 1997). Ante estas críticas hemos apuntado que es importante reconocer que no existe un espacio utópico al margen del poder, que cualquier identidad colectiva —étnica, genérica, nacional—, estará siempre marcada por relaciones de dominación y se formulará y reformulará en un diálogo permanente con discur-

[10] A pesar de las diferencias teóricas, Collier y Vogt desarrollaron varios proyectos conjuntos que incluían la utilización de fotografía aérea para el análisis del uso del suelo (ver Collier y Vogt, 1965). A fines de los ochenta George Collier da un giro en su aproximación teórica a la realidad de Zinacantán acercándose más a la economía política y al marxismo, para desarrollar un análisis diacrónico y una etnografía contextualizada en las relaciones económicas y de dominación regionales, nacionales y globales (ver Collier, 1989, 1990, 1994, 1998).

[11] Esta iniciativa de Ley fue elaborada por diputados y senadores de los distintos partidos que integran la llamada Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA), en base a los llamados Acuerdos de San Andrés firmados por los representantes del Gobierno Federal y del EZLN el 16 de febrero de 1996. El 19 de diciembre de ese mismo año el presidente Ernesto Zedillo rechazó los acuerdos a los que sus propios representantes habían llegado con la comandancia zapatista. Esta decisión arbitraria canceló el diálogo entre ambas partes y desde que se dio el rechazo presidencial a la iniciativa de la COCOPA, la amenaza de la guerra estuvo presente en el sureste mexicano. La iniciativa fue retomada por el presidente Vicente Fox en enero de 2001 y enviada al Congreso de la Unión para su discusión. El 28 de marzo de 2001, en un hecho histórico en la historia e México, representantes de la Comandancia General del EZLN subieron a la tribuna del Congreso de la Unión y defendieron la iniciativa de la COCOPA. A pesar de la defensa que los zapatistas y el movimiento indígena hicieron de esta iniciativa de Ley, el Senado de la República por unanimidad y la Cámara de Diputados por mayoría, modificaron en puntos fundamentales la propuesta de la COCOPA para limitar la autonomía indígena.

sos del poder, lo cual no invalida que se trate de espacios que le dan sentido a nuestra vida (ver Hernández Castillo, 2001[a] y 2001[b]).

Pero no es sólo en el contexto mexicano que estos argumentos teóricos están resurgiendo, paradójicamente, treinta años más tarde, cuando los trabajos de Aguirre Beltrán han sido rechazados por la llamada antropológica crítica mexicana y por las generaciones posteriores por el sustento ideológico que aportaron al indigenismo oficial, neomarxistas y postestructuralistas empiezan a valerse del constructivismo histórico como una propuesta teórica para explicar la manera en que todas las identidades están social y culturalmente construidas en contextos de dominación (Gilroy, 1987; Hale, 1994; Clifford, 1988). El reiterar nuestras críticas al impulso aculturador de la obra de Aguirre Beltrán, no debe cegarnos para reconocer su análisis como un antecedente importante del antiesencialismo contemporáneo.

El indio como fuerza de trabajo explotada

En reacción tanto al funcionalismo norteamericano como al indigenismo de Aguirre Beltrán, surgió lo que ahora conocemos como la antropología crítica mexicana. Retomando las teorías sobre el colonialismo interno, los antropólogos críticos analizaron la marginación de las comunidades indígenas como parte del intercambio desigual que el desarrollo capitalista promovía entre el campo y la ciudad. Esta línea de análisis se caracterizó por su preocupación de contextualizar a las comunidades indígenas en estructuras económicas y políticas más amplias que influyen en la manera que se define la identidad étnica (Medina, 1973; Pozas, 1951, 1971, 1976; Stavenhagen, 1969). Las poblaciones indígenas dejaron de ser universos aislados que había que describir para convertirse en parte de procesos histórico-sociales más amplios. La imagen de Chiapas como una sociedad tradicional, en donde las costumbres indígenas de origen milenario habían sobrevivido gracias a su aislamiento fue substituida por al de un estado agrícola rico en recursos naturales. En estas nuevas representaciones de Chiapas, la economía de plantación coexistía con comunidades indígenas cuyos habitantes tenían que con-

tratarse como trabajadores temporales por salarios muy bajos, en tierras que hasta el siglo XIX les habían pertenecido.

Sin embargo, la ubicación analítica de las comunidades indígenas en contextos más amplios no llevó a los antropólogos mexicanos de los setenta y ochenta a reconceptualizar las dinámicas comunitarias; muchos de ellos optaron por priorizar el análisis sistémico y regional, y en algunos casos abandonaron el trabajo de campo.

Un ejemplo de la manera en que el análisis sistémico hizo que los antropólogos marxistas se olvidaran de la textura etnográfica de sus representaciones, es el contraste entre el diario de campo de Andrés Medina (1967) y las *Notas Etnográficas sobre los Mames de Chiapas* publicadas seis años más tarde.[12] Según entrevista con el mismo autor, entre el trabajo de campo y la elaboración del artículo académico, Medina vivió una etapa de politización bajo la influencia de la Revolución Cubana y, a partir de su militancia estudiantil, analizó sus datos con otros ojos, diferentes a aquellos con los que enfrentó en 1967 la vida de la Sierra.[13]

Su nueva visión crítica de la realidad indígena le permitió a Andrés Medina contextualizar la vida de los campesinos mames dentro de un proceso histórico más amplio. En su ensayo complementa la información de campo con una reseña histórica que se inicia desde la época colonial, pasando por los periodos independentista y revolucionario, hasta llegar al desarrollo capitalista de su época. Sin embargo, al priorizar el estudio de los procesos históricos, Medina dejó fuera mucha información de campo sobre la vida cotidiana que resultaría muy rica para la comprensión de la realidad de la Sierra. En contraste con el diario de campo, en el artículo publicado "los mames" dejan de ser el interés central de su trabajo y se convierten ahora en un pretexto para aproximarse a "procesos sociales" más amplios como el "proceso de marginalización acentuado por el establecimiento de la economía de plantación" (Medina, 1973: 161).

Del diario de campo al ensayo antropológico perdemos las experiencias de don Guadalupe Torres, del profesor Solórzano, de don Fran-

[12] Aprovecho para agradecer al doctor Andrés Medina por su generosidad al dejarme revisar su diario de campo de 1967.
[13] Entrevista con el maestro Andrés Medina, 16 de marzo de 1995.

cisco Ramos, de don Rutilio y doña Elvira. En el ensayo de 1973, se nos habla de un colectivo anónimo: "los mames", que se enfrentan al desarrollo capitalista del Soconusco y a acelerados procesos de marginalización en los que "pierden" su cultura. El proceso de cambio sí está presente en el artículo de los setenta, pero lo que no captamos es la textura de la descripción etnográfica de este cambio, concretamente cómo lo están viviendo los habitantes de la Sierra. Si se hubiera aproximado más a la cotidianidad de este cambio, se habría dado cuenta que muchas de las nuevas generaciones estaban abandonando la Sierra y buscando nuevas perspectivas en otras regiones del estado. Para esa época, la dicotomía comunidad-finca había dejado de ser el centro de la vida de los mames y la diáspora a la selva se iniciaba lentamente.

Al "contextualizar" los trabajos de comunidad sin replantear la metodología para entender y analizar las dinámicas cotidianas, estos análisis dejaron intactas las descripciones que los estudios funcionalistas habían hecho de la cultura y la tradición indígena.

Al mismo tiempo que los antropólogos se replanteaban sus modelos de análisis, la relación simbiótica entre la agricultura de plantación y comunidades indígenas, prevaleciente durante la primera mitad del siglo XX, sufría transformaciones importantes a partir de la década de los setenta. La demanda de mano de obra empezó a decaer entre 1970 y 1980, a la vez que la población de la región se duplicaba. La llegada de refugiados guatemaltecos, que huían de la violencia política de su país, en la década de los ochenta le proporcionó la economía cafetalera otra fuente aún más barata de mano de obra. El aumento del bilingüismo, la formación de maestros indígenas y la llegada de grupos religiosos no católicos vino a traer cambios substanciales en las dinámicas comunitarias. La comunidad corporada, cuya vida económica dependía de las fincas cafetaleras, fue substituida por un nuevo tipo de comunidad en la que las diferencias de clase, religión y política empezaban a marcar los sentidos de la identidad.

La heterogeneidad y la pugna por el control político empezaron a preocupar a los antropólogos de la década de los ochenta, quienes retomamos en estudios regionales o comunitarios los aportes de los antropólogos críticos de los años setentas.

La mujer indígena. Nuevas presencias en la etnografía chiapaneca

El funcionalismo norteamericano, el indigenismo y la antropología crítica mexicana coincidieron durante décadas en presentar en sus etnografías sobre los pueblos indígenas de Chiapas, las experiencias de los hombres y sus voces como representativas de "la cultura tzeltal, tzotzil o tojolabal". La manera específica en que las mujeres vivían, reproducían o rechazaban sus tradiciones culturales fue poco registrada por los más de mil artículos y libros escritos por antropólogos norteamericanos, europeos y mexicanos en el último siglo.

Fue a partir de los años setenta que se dio un primer encuentro del feminismo con la antropología, en el estudio de los pueblos indígenas mesoamericanos. La opresión de las mujeres indígenas fue entonces analizada desde dos perspectivas; por un lado los estudios que enfatizan la importancia del patriarcado como sistema de desigualdad (Beverly Chiñas, 1975; Margarita Dalton y Guadalupe Musalem, 1979), asumiendo la "opresión universal de la mujer" y por otro, aquellos que bajo la influencia del marxismo centraban su atención en el impacto del desarrollo capitalista y la modernización en las relaciones de género entre los pueblos indígenas. Fue esta segunda línea la que más influyó a la incipiente antropología feminista surgida en Chiapas. Nuestras primeras reflexiones a mediados de los ochenta en el equipo de la revista *Anzetik* (Mujeres) coordinada por la doctora Walda Barrios, iban en ese sentido.

Los pocos trabajos realizados en esa época en Chiapas con perspectiva de género, se encuentran dentro de esta segunda línea, recuperando el análisis de la economía política: tenemos los estudios sobre mujeres tzotziles de Mercedes Olivera ([1979], 1983), June Nash (1993) y Merielle Flood (1994), y del otro lado de la frontera, los trabajos sobre mujeres mayas por Laura Bossen y Tracy Ehler (1983). El argumento principal era que la introducción de relaciones capitalistas en los pueblos indígenas había transformado las relaciones de género, substituyendo los roles de complementariedad, característicos de las economías de autosubsistencia, por relaciones más desiguales. Desde estas perspectivas en el nuevo contexto económico, las mujeres pierden autonomía al depender más de los salarios de sus esposos o sufrir una inserción marginal en el mercado

capitalista, aunque algunas de estas perspectivas reconocen las posibilidades de resistencia de frente a las poderosas fuerzas del capital (Ehler, 1990; Nash, 1993; Stephen, 1990), la agencia social de las mujeres indígenas casi desaparece frente al énfasis en las estructuras de dominación que marcan sus vidas.

Un trabajo pionero que en cierta medida rompe con estas visiones sistemáticas al recuperar las voces de las mujeres y presentarlas como actoras de su propia historia, es el trabajo de recopilación de historia oral sobre la experiencia de las mujeres en la colonización de la selva de Las Margaritas, sistematizando por el equipo del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), formado por Juana María Ruiz, María Fernanda Paz y Anna María Garza. Esta primera etapa se caracteriza por la priorización del trabajo testimonial por sobre el análisis. Juana María Ruiz y Anna María Garza publican el artículo *las Madres Solteras Indígenas* (1992) mientras otros testimonios de mujeres indígenas aparecen publicados en la revista *Anzetik*, *México Indígena* y otros espacios de difusión.

Es en al década de los noventa que se empieza a desarrollar el análisis teórico que pretende complementar el concepto de género con el de etnicidad. Es hasta 1993 que se publica la primera etnografía con perspectiva de género sobre los indígenas tzotziles de Los Altos de Chiapas, el libro de Brenda Rosembaum, *With our Heads Browed: The Dynamics of Gender in a Maya Community* (traducido al español *Con Nuestras Cabezas Inclinadas. Mujer, Sociedad y Cultura en una Comunidad Maya Tzotzil*, y aún inédito), este estudio abre una nueva época en la etnografía de la región.

El contexto multicultural en que se realizaban estas investigaciones, nos llevó, a quienes recuperábamos las propuestas de la antropóloga feminista, a cuestionar las generalizaciones sobre La Mujer que se han hecho en varios estudios de feministas norteamericanas y europeas. En el deseo por imaginar un frente unificado de mujeres contra el patriarcado, varios análisis feministas han negado las especificidades históricas de las reacciones de género en las culturas no occidentales.[14] Las críticas de

[14] Este feminismo eurocentrista se puede encontrar en los trabajos de Mary Daly (1978) y Rosa María Ciurufelly (1983) entre muchos otros.

algunas feministas de color al feminismo radical y liberal norteamericano, ya habían señalado las limitaciones de presentar una visión homogeneizadora de la mujer, sin reconocer que el género se construye de diversas maneras en diferentes contextos históricos.[15]

En el marco de este deseo por complementar el concepto de género con el concepto de etnicidad se desarrollaron varios proyectos colectivos como el de Muerte Materna en Chenalhó, Género y trabajo en los Altos de Chiapas y El derecho positivo y la costumbre jurídica de frente a la violencia sexual y doméstica.[16] Múltiples artículos, ponencias, tesis de licenciatura, maestría y doctorado, han sido producto de estos proyectos (ver Freyermuth, 2000; Garza Caligaris, 1999; Hernández Castillo, en prensa). El libro colectivo *La Otra palabra: Mujeres y Violencia en Chiapas. Antes y después de Acteal* (1998), aunque se escribe bajo el contexto de la masacre en Acteal, como un esfuerzo por denunciar el impacto de la guerra de baja intensidad en las mujeres indígenas, sistematiza parte de las experiencias de investigación de estos proyectos.

La tesis de Anna María Garza (1999), por aparecer en forma de libro, y los resistentes trabajos sobre las mujeres zapatistas y sobre el movimiento amplio de mujeres indígenas (Carlsen, 1999; Millán, 1996[a], 1996[b], 1996[c]; Hernández Castillo, 1996, 1998[a], 1998[b]) nos presentan a las indígenas chiapanecas como actoras sociales y políticas, constructoras de su propia historia, y no como meras víctimas de culturas patriarcales o relaciones capitalistas. Estas investigaciones realizadas con mujeres indígenas de cooperativas artesanales y con bases de apoyo zapatistas, nos muestran que a la vez que las mujeres se organizan colectivamente en torno a la lucha agraria, a la organización productiva o por mejores servicios, están cuestionando los roles tradicionales de género en el interior de la unidad doméstica y las concepciones culturales que justifican la desigualdad. Como señala Conger Lind:

[15] Para una crítica al feminismo occidental, ver los trabajos de Trinh Min-ha (1988), de Norma Alarcón (1990) y de Chandra Mohanty (1991).

[16] El primero coordinado por Graciela Freyermuth y Anna María Garza, el segundo por Gabriela Vargas Cetina y el tercero por la autora de este artículo.

> las mujeres pobres no solo luchan por su sobrevivencia, en sus luchas por cubrir las necesidades básicas, también modifican las concepciones preexistentes de género y desarrollo, al resistir colectivamente las formas de poder que se encuentran presentes en las instituciones patriarcales... (en Escobar y Álvarez, 1992: 11, la traducción es nuestra).

Estos trabajos nos muestran claramente la estrecha relación entre las movilizaciones colectivas y los cambios identitarios.

Han pasado más de veinte años desde la elaboración del ya clásico artículo de Mercedes Olivera sobre las mujeres acasilladas en las fincas de Simojovel ("Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas", publicado por primera vez en 1979), que en cierta manera marca el inicio de los estudios de género en Chiapas. A pesar de todo el camino recorrido y el del incipiente reconocimiento institucional a esta perspectiva teórica, aún está por desarrollarse una propuesta teórica y metodológica para la elaboración de etnografías feministas que incluyan las voces y perspectivas de las mujeres indígenas.

La heterogeneidad y la multivocalidad en la etnografía chiapaneca

La heterogeneidad del sujeto indígena, que ponen en evidencia los estudios de género en Chiapas, empieza a ser conocida a fines de los ochenta y principios de los noventa por una nueva generación de antropólogos y antropólogas que tratan de conciliar su interés en la economía política con el análisis cultural. Cambios estructurales influyeron profundamente en las dinámicas comunitarias y fue posible seguir cerrando los ojos ante los procesos de diferenciación interna y violencia política que vivían las comunidades indígenas chiapanecas. Al disminuir la demanda de mano de obra con la llegada de los refugiados guatemaltecos en la década de los ochenta, y con la caída del precio internacional del café, la competencia por los escasos recursos aumentó, al interior de las propias comunidades como entre éstas y los centros de población ladina. La lucha por los medios de supervivencia se manifestó de maneras muy diversas, dependiendo de las características comunitarias y regionales.

En algunos casos, se dio un fraccionalismo político y religioso con manifestaciones muy violentas que llevaron a la expulsión de miles de indígenas de sus tierras (ver Rus, 1996; Morquecho, 1998; Aramoni y Morquecho, 1997).

Esta realidad empieza a confrontar nuestros modelos de análisis, y las perspectivas dicotómicas del poder centradas en la relación entre el Estado y los indígenas, o en la relación finquero ladino-mozo indígena, entran en crisis. El análisis de los cacicazgos locales y sus vínculos con el Estado, se vuelve central para entender los caminos en la región, el caso de la "comunidad revolucionaria institucional" (San Juan Chamula) descrita por Jan Rus (1996), no es un caso aislado, así lo demuestra el trabajo de Anna María Garza (1999) y Christine Eber (2001) quienes nos describen procesos similares en San Pedro Chenalhó, y el de Edmundo Henríquez (2000) para el caso de Mitontic.

Este reconocimiento de las dinámicas de poder locales, con relación a procesos regionales, nacionales y hasta globales, se ha dado paralelamente un impulso por recuperar la dimensión cultural del análisis. Ya no es suficiente mostrar cómo se insertan los indios en el capitalismo. Para describir sus dinámicas locales, y los distintos matices de las relaciones de poder, es necesario regresar al análisis cultural, a la construcción del sentido. Las categorías de cultura y poder, dejan de ser conceptos antagónicos, y se vuelve evidente el reconocer que las relaciones de poder marcan la manera en que se construyen las identidades, los sistemas normativos y los espacios comunitarios, no niega que sea importante considerar la dimensión cultural de estos procesos.

A la vez se ha empezado a reconocer que el añadir el concepto de poder al análisis cultural nos permite entender porque algunos significados se convierten en dominantes y otros no, porque algunas prácticas culturales obtienen consenso y otras son rechazadas. Las investigaciones recientes que se valen de ambos conceptos para explicar la realidad, nos muestra que el poder no está por encima de las prácticas culturales, sino que éstas se construyen cotidianamente en el marco de relaciones de poder.

Esta perspectiva nos ha llevado a historizar los procesos que construyen las culturas indígenas y ladinas partiendo de una visión más com-

pleja de los grupos subalternos como colectividades marcadas por las diferencias de género, etnicidad, afiliación religiosa, entre otras.

La diversidad dentro de la diversidad empieza a aparecer en los estudios sobre el cambio religioso que dan continuidad al proyecto de Religión y Sociedad, desarrollado en CIESAS-Sureste bajo la coordinación del doctor Andrés Fábregas en 1986-1987. Éstos y otros trabajos recientes sobre protestantismo indígena, nos hablan de la manera en que las diferencias religiosas, organizativas y políticas, marcan las distintas formas de ser indio en Chiapas.[17] Xochitl Leyva, Gabriel Ascencio (1996) y Ramón González Ponciano (1990), reconstruyen los procesos de colonización de la Selva Lacandona y de Marqués de Comillas, respectivamente, mostrando un mosaico lingüístico, político, religioso y organizativo que hace imposible seguir hablando de los indígenas como un grupo homogéneo cuya identidad está marcada por la resistencia constante a la aculturización.

El Estado, a través de sus funcionarios, y las fincas por medio de sus finqueros, dejan de ser exclusivamente estructuras de dominación para convertirse en espacios de construcción de sentido y producción de prácticas culturales. Así, José Alejos (1999) y Sonia Toledo (1999), reconstruyen la vida en las fincas de la zona chol y la zona tzotzil de Simojovel, respectivamente, considerando la relación dialógica entre finqueros y mozos y la cultura finqueril que comporten ambos sectores. En el mismo sentido, va mi análisis del Centro Coordinador Indigenista Mam-Mochó-Cakchiquel, en el que me propongo recuperar la relación dialógica entre indigenista y mames, desarrollando la propuesta de hacer una etnografía del Estado (Hernández Castillo, 2001[a]). Podríamos decir que estos trabajos representan una tendencia de ver al poder donde antes sólo se veía la cultura, y ver la cultura en aquellos espacios en que sólo se veía al poder.

Paralelamente, a este esfuerzo conceptual por complementar los estudios de poder con los estudios de cultura, se ha dado una búsqueda por incorporar los diálogos entre el investigador y los actores sociales en

[17] Una revisión crítica de los productos finales del proyecto Religión y Sociedad y de otras investigaciones más recientes sobre protestantismo en Chiapas, se puede encontrar en Hernández Castillo (1992) y Rivera Farfán (2001).

nuestras etnografías. No se trata únicamente de incluir los testimonios de nuestros informantes en los trabajos académicos, sino de reconocer sus voces y experiencias como una interpretación de la realidad, tan válida e incompleta como la del investigador mismo. Un trabajo pionero en esta búsqueda de estrategias textuales, fue la tesis de licenciatura de María Fernanda Paz Salinas, escrita a dos voces y producto de una investigación co-participativa en la que los colonizadores de la selva compartieron con la autora su versión de la historia. Años más tarde se publicaron los trabajos de Christine Eber sobre las mujeres tzotziles y su lucha contra el alcohol en San Pedro Chenalhó (1987), y su participación en el movimiento zapatista (2001), quien también ha intentado estrategias etnográficas que incorporan de manera creativa las voces de las mujeres.

Los diálogos con el poder, y la manera en que estos diálogos influyen en las culturas locales, y las construcciones identitarias han sido analizados por varias etnografías multivocales en las que los testimonios y análisis de los finqueros, los funcionarios de gobierno, los indígenas y los autores, se entrelazan para reconstruir las distintas versiones de las historias regionales (ver Alejos, 1999; Hernández Castillo, 2001[a]; Toledo, 1999).

Pero al hablar de una antropología dialógica en construcción, nos referimos no sólo a las estrategias textuales que están siendo ensayadas por la nueva etnografía chiapaneca, sino también a los esfuerzos metodológicos por transformar las relaciones de poder entre investigador e investigado que se dan en el contexto del trabajo de campo. En parte, como respuesta a las demandas de los propios pueblos indígenas, ante el carácter eminentemente colonial de la antropología, varios investigadores hemos explorado formas más dialógicas de construir nuestro conocimiento y responder, aunque sea de manera limitada, a las necesidades de los actores sociales con quienes trabajamos.

Las experiencias de investigación co-participativas, que desde los años setenta se venían teorizando e implementando en diversas partes de América Latina, sirvieron de inspiración a muchos proyectos de investigación que se han vinculado a organizaciones indígenas y/o campesinas, con el propósito de construir un puente entre los intereses académicos del investigador y las necesidades concretas de estos actores.

La idea de compartir conocimientos en torno a la medicina tradicional y alópata, al derecho nacional y consuetudinario, sobre el manejo del ganado bovino o el uso del suelo, ha llevado a varios antropólogos a explorar formas poco convencionales para realizar una investigación. Ejemplo de esto es el trabajo de Jaime Page sobre medicina tradicional, desarrollado en diálogo constante con la Organización de Médicos Indígenas de Los Altos de Chiapas (OMIECH); el de Ronald Nigh sobre agricultura sustentable vinculado con los cafeticultores orgánicos de la cooperativa Indígenas de la Sierra Madre de Motozintla (ISMAM) y con otras cooperativas agroecológicas; el de Raúl Pérez Grovas, Pastor Pedraza y Marisela Peralta, con productores ovinos, o el de Graciela Freyermuth y Anna María Garza con parteras y organizaciones de mujeres indígenas, por mencionar sólo algunos.

La investigación co-participativa que se desarrolla en Chiapas no es una propuesta nueva, sino el replanteamiento de una modelo de investigación que surge en los años setenta bajo la influencia del pensamiento político y pedagógico de Paulo Freire. Considerada por muchos como un aporte de América Latina a las Ciencias Sociales del mundo, la investigación-acción o co-participativa se populariza en los setenta como una opción metodológica que se proponía "la investigación verdadera de la gente y de los investigadores, para conocer y transformar su realidad y así lograr su liberación" (Hall, 1983: 19). Esta efervescencia política ante una nueva forma de hacer "ciencia comprometida", coincide con el contexto mexicano en el surgimiento de un movimiento indígena y campesino que cuestionaba el modelo económico y político que los excluía y les negaba el derecho a la diferencia cultural. Estas nuevas voces habían venido a problematizar la relación de los antropólogos con su objeto de estudio. La denuncia del origen colonial de la antropología y sus usos como herramienta de dominación y control, fue enarbolada por un sector importante del movimiento indígena (ver Conferencia de Barbados y Bonfil, 1981).

El contacto con estos nuevos actores sociales vino a politizar a la antropología mexicana y a muchos de los antropólogos norteamericanos y europeos que estaban cercanos a esta cambiante realidad. En este contexto, la investigación co-participativa se empieza a realizar en Chiapas

desde distintas organizaciones políticas y no gubernamentales (ONGs), y desde la misma iglesia bajo la influencia de la teología de la liberación, como en forma de rescatar el conocimiento de la realidad de los sectores populares, apoyarlos en la sistematización y promover su concientización. A pesar de que este modelo de investigación se proponía democratizar el conocimiento, transtocado las relaciones jerárquicas entre investigador e investigado, la premisa teórico-política heredada del marxismo, de que el intelectual podía despertar la conciencia de los oprimidos, subsumía una visión paternalista de los sectores populares, cuyo conocimiento estaba distorsionado por una "falsa conciencia".

Esta fue en parte la herencia que le tocó reproducir y paulatinamente confrontar a quienes optaron por la investigación co-participativa a finales de la década de los ochenta y noventa. En estas búsquedas metodológicas, fue pionera en Chiapas la investigación colectiva sobre la colonización de la selva de Las Margaritas, realizada por Angelino Calvo, Juana María Ruiz, María Fernanda Paz y Anna María Garza. Este proyecto se realizó con base a talleres en donde se discutían los orígenes histórico-estructurales de la migración, la vida en la finca y la exploración económica, los vínculos entre las fluctuaciones del mercado internacional y las crisis cafetaleras, entre otros temas. Los colonizadores tzotziles y tzeltales compartían con los investigadores su versión de la historia y éstos contextualizaban estas experiencias usando información de diversas fuentes. Este experiencia metodológica nunca fue sistematizada y sólo tenemos como producto final de esta investigación dos libros de historia oral: *Voces de La Historia, 1989 y Sk´op Antzetik* (Palabra de Mujer), 1993 y la tesis de licenciatura antes citada (Paz Salinas, *op. cit.*). Sin embargo, sabemos por varios de los participantes que la idea de concientización también estaba subsumida detrás del intercambio de información que se desarrolló en los talleres.

Los proyectos sobre salud reproductiva y muerte materna coordinados por Graciela Freyermuth, también se han valido de talleres para intercambiar información con parteras y empleados del sector salud. En este caso, la perspectiva de género ha sido el eje de la reflexión sobre las condiciones de salud de las mujeres indígenas (ver Freyermuth y Garza, 1994; Freyermuth, 2000).

Esta fue también mi experiencia cuando formé parte de un proyecto sobre antropología jurídica que realizó CIESAS en convenio con el Grupo de Mujeres COLEM A.C., el cual tenía como principal instrumento metodológico la realización de talleres legales en los que mujeres indígenas tzotziles, tzeltales y choles, compartían con el equipo de investigación sus conocimientos sobre los sistemas normativos de sus comunidades, mientras nosotras les explicábamos el funcionamiento del aparato legal nacional, para casos de violencia sexual y doméstica.

En esta nueva etapa de investigación co-participativa, o de lo que hemos llamado una antropología dialógica crítica, no partimos de la premisa de que poseemos una verdad histórica que queremos compartir, sino más bien, nuestro objetivo es crear un espacio de diálogo en que el derecho nacional como el derecho indígena puedan ser analizados críticamente. En este sentido retomamos el concepto de antropología dialógica desarrollado por Dennis Tedlock, que hace referencia a una nueva forma de hacer antropología, en la que el diálogo es la base, no sólo del trabajo de campo, sino de la presentación de los resultados; esto implica que el investigador se incluya y se reconozca como parte de un diálogo establecido con el investigado. La antropología dialógica a diferencia de la antropología co-participativa, no busca transformar la realidad con base a un método de conocimiento considerado infalible, como era el materialismo histórico, sino reflexionar y construir conjuntamente con los investigados sobre la realidad social compartida.

La investigación co-participativa planteaba el compromiso del antropólogo con sus objetos-sujetos de estudio como una disyuntiva fácil de tomar, había que situarse del lado de los marginados o del pueblo de frente a los sectores explotadores. No obstante, en la medida en que el análisis del poder se ha complejizado y las representaciones homogeneizadoras y armónicas de los marginados han sido rechazadas por análisis que reconocen los distintos niveles de desigualdad que se dan en el interior de las comunidades, se plantean también nuevos dilemas éticos y metodológicos para una antropología comprometida. Si asumimos que nuestras representaciones y análisis de los pueblos indígenas, de los migrantes, de las organizaciones de mujeres, entre otros, pueden tener implicaciones políticas para estos grupos, es importante dar cuenta

de las distintas tonalidades grises que existen entre el blanco y el negro que enfatizaban los análisis marxistas de las décadas anteriores.

En contextos de conflicto y polarización social, como los que se viven actualmente en Chiapas, el asumir un compromiso con las comunidades estudiadas se vuelve una tarea más difícil, no sólo por los problemas que se puedan enfrentar con los Estados-nación o con los grupos de poder, sino porque nuestro posicionamiento puede contribuir a la profundización de los fraccionalismos internos. Sin embargo, el reconocer las complejidades que conlleva una antropología comprometida, no implica el regresar al objetivismo de la antropología funcionalista, sino que plantea la necesidad de abrir espacios de reflexión y diálogo entre quienes incursionamos en nuevas metodologías y formas de relación social en el campo para compartir los problemas y logros que se tienen en distintas experiencias. Creo que estamos en una etapa en que es necesario mantener un diálogo crítico permanente, no sólo entre académicos, sino con nuestros sujetos de estudio que están demandando un nuevo tipo de relación con la investigación científica y un nuevo tipo de etnografía que incorpore de manera respetuosa sus voces y perspectivas.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1953 *Formas de Gobierno Indígena*, Imprenta Universitaria, México.

1967 *Regiones de Refugio*, Ed. Instituto Indigenista Interamericano, México.

1970 *El Proceso de Aculturación y el Cambio Sociocultural en México*, Instituto de Ciencias Sociales, Ed. Comunidad, Universidad Iberoamericana, México.

Alarcón, Norma

1990 "The Theoretical Subjects of This Bridge Called My Back and Anglo-American Feminism" en Gloria Anzaldúa (ed), *Making Faces/Making Soul: Haciendo Caras*, Editorial Aunt Lute, San Francisco.

Alejos, José

1999 *Ch'ol/Kaxlan. Identidades Étnicas y Conflicto Agrario en el Norte de Chiapas (1914-1940)*, UNAM, México.

Aramoni, Dolores y Gaspar Morquecho
1997 "La otra mejilla... pero armada. El recurso de las armas en manos de los expulsados de San Juan Chamula" en *Anuario 1996*, CESMECA, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, pp. 553-611.

Asad, Talal
1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres, Inglaterra.

Bartra, Roger
1997 "Los Peligros de la autonomía indígena" en *Letras Libres*, México.

Berlin, Brent *et. al.*
1974 *Principle of the Tzeltal Plant Clasification. An Introduction to the Botanical Ethnography of Mayan Speaking People of Highland Chiapas*, Academic Press, Nueva York y Londres.

Bonfil Batalla, Guillermo
1981 *Utopía y Revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*, Editorial Nueva Imagen, México.

1987 *México Profundo*, SEP-CIESAS, México DF.

Bonfil, Guillermo; Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia
1970 *De eso que llamamos Antropología Mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo, México, D.F.

Bossen, Laura
1983 *The Redivision of Labor: Women and Economic Choice in Four Guatemala Communitics*, State University of New York, Albany.

Calvo, Angelino, Anna María Garza, María Fernanda Paz y Juana María Ruiz
1989 *Voces de la historia. Nuevo San Juan Chamula, Nuevo Huixtán, Nuevo Matzam*. Desmi-CEU, UNACH. San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

Cancian, Frank
1965 *Economics and Prestige in a Maya Comunity: The Religious Cargo System in Zinacantan*, Stanford University Press, Stanford, California.

1992 *The Decline of Community in Zinacantán Economy. Public Life and Social Stratification 1960-1987*, Stanford University Press, Stanford, California.

Carlsen, Laura
1999 "Las mujeres indígenas en el movimiento social" en *Chiapas*, núm. 8, UNAM (eds), Instituto de Investigaciones Económicas y Dirección General de Asuntos del personal Académico, México, pp. 27-66.

Chiñas, Beberly
1975 *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*. SepSetentas. México.

Clifford, James
1988 *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Clifford, James y George Marcus (eds)
1986 *Writing Culture: the poetics and politics of ethnograpy*, University of California Press, Berkeley, California.

Collier, George A.
1976 (1975) *Planos de interacción del mundo tzotzil: Bases ecológicas de la tradición en los Altos de Chiapas* (original en inglés, 1975), Instituto Nacional Indigenista, México.

1989 "Estratificación indígena y cambio cultural en Zinacantán, 1950-1987" en *Mesoamérica*, Cuaderno 18, pp. 427-440, diciembre.

1990 "Seeking Food and Seeking Money: Changing Productive Relations" in a Highland Mexican Community, United Nations Research Institute for Social Development, Discussion Paper núm. 11, mayo.

1994 "The New Politics of Exclusion: Antecedents to the Rebellion in Mexico" en *Dialectical Anthropology*, 19 (1), pp. 1-44.

1998 (1994) *¡Basta! Tierra y la rebelión zapatista en Chiapas* (original en inglés, 1994), Maestría en Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Collier, George A. y Evon Z. Vogt
1965 "Aerial photographs and computers in the analysis of Zinacanteco demography and land tenure", ponencia presentada en la 64 Reunión Anual de la Asociación Americana de Antropología, Denver, Colorado.

Collier, Jane
1995 [1973] *El Derecho Zinacanteco: Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*, CIESAS-UNICACH, México.

1995 "Problemas teórico metodológico de la antropología jurídica" en María Teresa y Victoria CHENAUT (eds), *Pueblos Indígenas ante el Derecho*, CIESAS, México.

Conger Lind, Amy
1992 "Power, gender and Development Organizations and the Politics of Need in Ecuador" in *The Making of Social Movements in Latin America Identity, Strategy and Democracy*, Escobar, Arturo and Sonia Álvarez (eds), Westview Press, Boulder, pp. 30-85.

Cutrufelly, Rosa María
1983 *Women of Africa: Roots of Oppression*, Zed Press, Londres.

Daly, Mary
1978 *Gyn/Ecology: The Methaphysics of Radical Feminism*, Peacon, Press, Boston.

Díaz Polanco, Héctor
1983 *La Cuestión Étnico-Nacional*, Ed. Línea, México.

Documentos de la Segunda Reunión de Barbados
1979 *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados.* Editorial Nueva Imagen, México.

Eber, Christine
1995 *Women and Alcohol in a Highland Maya Town: Water of Hope, Water of Sorrow*, University of Texas Press, Austin.

2001 "'Buscando una nueva vida', Liberation through Autonomy in San Pedro Chenalhó, 1970-1998" en *Latin American Perspectives*, núm. 117, Vol. 28, núm. 2, México.

Ehler, Tracy
1990 *Silent Looms: Women and Production in a Guatemala Town*, Westview Press, Boukler.

Escobar, Arturo y Sonia Álvarez
1992 *The making of the Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Westview, San Francisco.

Flood, Merielle
1994 "Changing Gender Relations in Zinacantán, México" in *Research in Economic Anthropology*, Vol. 15.

Fox, Richard
1991 *Recapturing Anthropology. Working in the present*, University of Washington Press, Santa Fe, Nuevo Mexico.

Freyermuth Enciso, Graciela
2000 *Morir en Chenalhó, Género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la Maternidad* en tesis de doctorado en Antropología Social, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Freyermuth, Graciela y Ánna María Garza
1994 "Comité de Salud Reproductiva en Chiapas: Una experiencia de participación ciudadana" en *Debate Feminista*, núm. 6, México.

Gárza Caligaris, Anna María
1999 *El género entre normas en disputa. Género e interlegalidad en San Pedro Chenalhó*, tesis de maestría en Antropología Social, presentada en la Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Garza, Anna María, María Fernanda Paz, Juana María Ruiz y Angelino Calvo
1993 *Sk´op Antzetik. Una historia de mujeres en la selva de Chiapas*. Centro de Estudios Universitarios, UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

Garza Caligaris, Anna María y Juana María Ruiz Ortiz
1992 "Madres Solteras Indígenas" en *Mesoamérica* 23, pp. 67-77.

Gilroy, Paul
1987 *There Ain't No Black in the Union Jack´ The Cultural Politics of Race and Nation*, Hutchinson, Londres.

González Ponciano, Jorge Ramón
1990 "Frontera,. Ecología y Soberanía Nacional. La Colonización de la Franja Fronteriza de Marqués de Comillas" en *Anuario* del Instituto Chiapaneco de Cultura: Tuxtla Gutiérrez, 54-84.

Gossen, Gary
1979 (1974) *Los Chamulas en el Mundo del Sol*, INI, México.

Guiteras-Holmes, Calixta
1965 (1961) *Los Peligros del Alma. Visión del Mundo de un Tzotzil*, Fondo de Cultura Económica (PCE), México.

Hale, Charles
1994*Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaragua state 1894-1897*, Stanford University Press, Stanford, California.

Hall, Bud L.
1983 Investigación Participativa, Conocimiento Popular y Poder: Una Reflexión Personal" en *La Investigación Participativa en América Latina* (antología), Pátzcuaro, Michoacán, CREFAL, pp. 13-34.

Haraway, Donna
1991"Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective" in *Simians, Cyborgs and Women*, Routledge Press, New York.

Harrison, Faye V.
1991 "Anthropology as an Agent of Transformation Introductory Comments and Queries" en *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*, Faye V. Harrison (ed), pp. 1-14, Washington DC, American Anthropological Association.

Hernández Castillo, Rosalva Aída
1992 "Entre la victimización y la resistencia étnica: revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas" en *Anuario* del Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez: 165: 187.

1996 "From the Community to the Women's State Convention" in *The Explosion of Communities in Chiapas*, June Nash (ed), IWGA, Copenhagen, Dinamarca, pp. 53-65

1998 "Construyendo la Utopía. Esperanzas y Desafíos de las Mujeres Chiapanecas de Frente al Siglo XXI" en *La Otra Palabra. Mujeres y Violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, R. Aída Hernández (ed), CIESAS/COLEM/CIAM, México, p. 125.

1998 "Indígenas y Religiosas en Chiapas: ¿Una Nueva Tecnología India desde las Mujeres?" en *Cristianismo y Sociedad*, Vol. XXXV, núm. 137, Guayaquil, Ecuador, pp. 32-33.

2001 *La Otra Frontera. Identidades Múltiples en el Chiapas Poscolonial*, CIESAS-Porrúa, México.

2001 "Entre el esencialismo étnico y la descalificación total: La Política de identidades en México y las perspectivas de la Mujeres" en *Revista Memoria*, núm. 147, pp. 20-26, mayo.

"The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas Mexico" in Maxime Molyneus and Shahra Rasavi (eds), Gender Justice. Democracy and Rights, Oxford University Press (en prensa).

Henríquez Arellano, Edmundo
2000 "Usos, costumbres y pluralismo en los Altos de Chiapas" en *Democracia en Tierras Indígenas. Las Elecciones en los Altos de Chiapas*, Juan Pedro Viqueira y Willibald Sonnleitner (coord), CIESAS-COLMEX-IFE, México.

Holland, William
1978 [1963] *Medicina Maya en los Altos de Chiapas*, INI, México.

Instituto Nacional Indigenista
1970 "Investigación Previa a la Instalación del CCI de Ocosingo", Ocosingo, Chiapas (ms).

1978 *INI 30 Años Después: Revisión Crítica*, México Indígena INI, México.

Leclercq, Gerard
1972 *Antropología y Colonialismo*, Editorial THF, Medellín, Colombia.

Leyva Solano, Xochitl y Gabriel Ascencio
1996 *Lacandonia al Filo del Agua*, CIESAS/CIHMECH/UNICACH/FCE, México, D.F.

Medina, Andrés
1967 "Diario de Campo, Rescate Etnográfico de la Región Mame de Chiapas para el Museo Nacional de Antropología Sierra Madre", (ms.), México.

1973 "Notas Etnográficas sobre los mames de Chiapas" en *Anales de Antropología*, núm. 10, Instituto de Investigación Antropológica, UNAM, México.

Millán, Márgara
1996 "Las zapatistas de fin del milenio. Hacia políticas de autorepresentación de las mujeres indígenas" en *Chiapas*, núm. 3, UNAM (ed.), Instituto de Investigaciones Económicas y Dirección General de Asuntos del Personal Académico, México, pp. 19-32.

1996 "Zapatistas Indigenous Women" in *Zapatista! Reiventing revolution in Mexico*, John Holloway and Eloina Peláez (eds), Pluto Press, Londres, pp. 64-80.

1996 "Mujeres indígenas y zapatismo: nuevos horizontes de visibilidad" en *Cuadernos Agrarios*, núm. 13, pp. 152-167, enero-junio.

Min-ha, Trinh
1988 *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Indiana.

Mohanty, Chandra
1991 "Under Western Eyes: Feminist Scolarship and Colonial Discooyrses" in *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Mohanty; Ann Russo; Lourdes Torres (eds), Indiana University Press, Broomington.

Morquecho, Gaspar
1992 *Los indios en un proceso de organización*, tesis de licenciatura de Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Nigh, Ronald
1997 "Organic Agriculture and Globalization: A Maya Associative Corporation in Chiapas, Mexico" en *Human Organization*, Vol. 56 (4), invierno: 427-436.

Nash, June
1993 "Maya Household Production in the Modern World" en *The Impact of Global Exchange on Middle American*, June Nash (ed), State University of New York Press, Albany.

Olivera, Mercedes
1979 "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas" en *Cuadernos Agrarios*, núm. 9, Año 4.

Paz Salinas, María Fernanda
1989 *La Migración a Las Margaritas: Una Historia a Dos Voces*, tesis de licenciatura de Antropología Social, UNACH, San Cristóbal de Las Casas.

Pitarch, Pedro
1996 *Ch´ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, FCE, México.

Pozas Ricardo e Isabel Pozas
1971 *Los Indios y las clases sociales en México*, Editorial Siglo XXI, México.

Pozas Ricardo
1948 *Juan Pérez Jolote: Biografía de un Tzotzil*, FCE , México.

1952 "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural" en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, tomo XIII, núm. 1, México, pp. 31-48.

1976 *Antropología y Burocracia Indigenista*, Cuadernos para Trabajadores, núm. 1, Ed. Tlacuilo, México.

Ravinow, Paul
1988 "Beyond ethnography anthropology as nominalism" in *Cultural Anthropology*, 3(3):355-64.

Rivera Farfán, Carolina
2001 "Expresiones del Cristianismo en Chiapas" en *Pueblos y Fronteras*, núm. 1, UNAM-IIA-PROIMSE.

Rosaldo, Renato
1989 *Culture and Truth: The remaking of Social Analysis*, Beacon Press, Beacon.

Rosas Kifuri, Mauricio
1978 "Investigación Previa a la Instalación del CCI de Mazapa de Madero", Mazapa de Madero, Chiapas (ms).

Rosembaum, Brenda
1993 *With our Heads Bowed: The Dynamics of Gender in a Maya Community*, Institute for Mesoamericah Studies, University of New York, Albany.

Rus, Diane L.
1990 *La crisis económica y la mujer indígena: El caso de Chamula, Chiapas*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas.

Rus, Jan
1973 "Managing the Mexican Indians: Anthropology and Indigenismo" (ms).

1996 "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas. 1956-1968" en *Chiapas los rumbos de otra historia*, Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (coords), CIESAS-CEMCA-UNAM-UU, México, pp. 231-279.

2000 "Rereading Tzotzil Ethnography: Recent Scholarship from Chiapas, Mexico", ponencia presentada en el Seminario *Cultural Theory and Crosscultural Comparison: Maya Culture and History in Multicultural World*, School of American Research, Santa Fe, Nuevo México, octubre 22 al 26.

Stephen, Lynn
1990 "La cultura como recurso: cuatro casos de autogestión en la producción de artesanía indígena en América Latina" en *América Indígena*, núm. 4, México, pp.117-158.

Stavenhagen, Rodolfo
1969 *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Editorial Siglo XXI, México.

Tedlock, Dennis
1991 "Preguntas concernientes a la antropología dialógica" en Carlos Reynoso (ed), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Gedisa Editorial, México.

Toledo, Sonia
1999 *Fincas, Poder y Cultura en Simojovel*, tesis de maestría, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Viqueira, Juan Pedro
1999 "Los peligros del Chiapas imaginario" en Letras Libres 1 (I), pp.20-28.

Viqueira, Juan Pedro
1999 "Los usos y costumbres en contra de la autonomía" en *Letras Libres*, 27(III), pp. 30-34.

Vogh, Evon
1965 "The Genetic Model and Maya Cultural Development" en Vogh, Evon y Alberto Ruz, *Desarrollo Cultural de los Mayas*, UNAM, México DF, pp.9-48.

1969 *Los Zinacantecos: Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, INI, México.

1977 *Bibliography of the Harvard Chiapas Project: The First Twenty Years 1957-1977*, Marvard University Press, Chicago, Mass.

1994 *Fieldwork among the Maya: Reflections on the Harvard Chiapas Project*, University of New Mexico Press, Alburquerque.

Wasserstrom, Robert W.
1976 "La distribución del ingreso y la estructura del empleo en Chamula". INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, p. 33 (reproducción en offset).

1989 *Clase y Sociedad en el Centro de Chiapas*, FCE, México.

COSAS DE LA ANTROPOLOGÍA... DEBATE EN TORNO AL CONCEPTO DE CULTURA

*Jorge Magaña Ochoa**
A la memoria de Marie-Odile Marion Singer[1]

El interés por escribir estas líneas de carácter reflexivo tiene una doble finalidad: por un lado, comenzar a nivel personal, una serie de trabajos que permitan el debate con los académicos e investigadores de la región, interesados en la discusión sobre los conceptos y nociones que conforman el quehacer antropológico, como en este caso que me ocupa: el de la noción de cultura. Mientras que por otro, servir de homenaje a una gran amiga y extraordinaria investigadora que ubicó en la Selva Lacandona no sólo su campo de estudio sino, además, su interés más sublime por la vida antropológica: la doctora Marie-Odile Marion Singer.

Elementos para la discusión

¿Por qué la cultura? ¿Por qué hacer un nuevo análisis de la noción, si tiene casi 2000 acepciones que se han producido y reproducido en la vida académica de la antropología? Porque la cultura existe en todas partes, aunque no sea la misma concepción en todas partes. Porque hemos vulgarizado en la cotidianidad a la noción sin detenernos a reflexionar sobre sus distintas construcciones, y sólo a sus representaciones mecánicas. Porque vale la pena discutir al respecto.

---

* Catedrático de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH.
[1] Investigadora y catedrática del postgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. QPD.

Pero también, porque los antropólogos no conseguimos darnos cuenta de los signos reveladores que aparecen como marcas en el alimento básico de nuestro oficio, principalmente en términos de un argumento a favor de la presunta objetividad de nuestros conceptos y nociones. No reconocemos la distorsión de nuestras objetividades como paramétricas, es decir, como un dato que determina la forma misma del ejercicio, dejando de fingir que podríamos captar plenamente la conciencia del pasado cultural y reconstruirlo.

En ese sentido, cualquier escrito que se promueva y realice sobre las expresiones individuales o grupales referentes a los hombres y las mujeres (como la cultura), representa sin reticencias, el compromiso sostenido que deben afrontar hombres y mujeres ante sí y sus iguales, pretendiendo responder, con esto, más satisfactoria y adecuadamente a la correspondencia indispensable que la vida nos plantea. Por lo cual, el problema de la cultura en la antropología no es el de un objeto dado sino la de un proceso que se define en función de relaciones, de redefiniciones. Es parcial (nunca hay una definición total), es selectivo y se construye históricamente.

Como menciona Escalona (2001):[3] "Una de las nociones duras en la discusión teórico-metodológica en la antropología es, casi evidentemente, la de cultura. Hay incluso una fuerte identificación entre la disciplina y la cultura como su objeto central". A los antropólogos nos interesa comprender el peso de los factores culturales en la vida social y, no sólo, los económicos o políticos.

Recordemos también, que este concepto, el de cultura, se encuentra ligado a la aparición misma de la antropología volviéndola su gran amante, su concubina, cuando el desarrollo de las políticas colonialistas y de expansión de capitales, generan en el horizonte ideológico decimonónico la necesaria construcción intelectual de lo que podríamos llamar el espejo en el cual el burgués europeo se reconoce y funciona, en contraposición a otra figura necesariamente construida del otro, el salvaje, el diferente. Sin embargo, el auténticamente otro no se desarrollará sino

[3] José Luis Escalona V. (2001) "Un panorama de debates en torno a la noción de cultura", mecano escrito.

hasta poco después de la Segunda Guerra Mundial, con la crisis general de los valores burgueses y con la posibilidad de pensar de nuevo la historia con el ocaso de los mesianismos marxistas a partir de Budapest (Rozat, 1993: IV). "La antropología, o mejor, la tradición antropológica es una de las necesidades derivadas del carácter expansionista de Occidente. Se formó y consolidó en consecuencia con las ampliaciones imperiales europeas... La tradición antropológica es pues un auxiliar 'científico' de la expansión blanca (Warman, sin a/p)".

De tal manera, que aunque se haya dedicado principalmente al estudio de pueblos que no pertenecen a ella, toda la tradición de conocimiento sistemático de la cultura, que contribuye a la formación de nuestra disciplina está ligada a la llamada "cultura occidental" (Warman, *op. cit*). Y, en nuestro caso específico, en cuanto al inicio de nuestra tradición antropológica, el lamento de la diferencia, la incomodidad de vivir en un contexto que no es blanco, urbano, cosmopolita, civilizado, encontró en el positivismo su máxima expresión.

Pero, los lazos indisolubles entre la antropología y la cultura, como su objeto de estudio, se pueden cuestionar al "explorar la literatura (en donde) se puede encontrar muy diversas vertientes en torno a la delimitación de dicho objeto, vertientes que llevan a distintas las consecuencias metodológicas y epistemológicas para el trabajo de investigación" (Escalona, 2001).

Es decir, no debemos olvidar que epistemológicamente la antropología se constituye a partir de la continua revisión de sus propias tesis en función de la propia disciplina, de una serie de temas y ordenamientos clásicos de la misma antropología.

La antropología en sus procesos mismos de revisión y autocrítica toma antiguos temas, conceptos y/o nociones y los ordena, y los cuestiona, no niega su importancia tanto de la dimensión histórica en la que fueron producidos como tampoco niega su dimensión simbólica, sino más bien, las transporta a otras dimensiones, enfatizando que la cultura y lo simbólico en un contexto histórico son importantes para entender la producción y reproducción de las condiciones estructurales e ideológicas del quehacer de los individuos y de su práctica social.

No obstante, es conveniente no olvidarnos que este proceso crítico de revisión constante ha estado, a su vez, marcado por la búsqueda y construcción de los objetos de estudio propios para la antropología, como el de la cultura, que se ha enfrentado (si así podemos llamarle) a una lucha por establecer sus fundamentos epistemo-metodológicos contra el positivismo, biologicismo, neopositivismo y, ahora, contra el desarrollismo. Sin embargo, esta búsqueda no legitima, en términos epistemológicos, la existencia de la disciplina y la posibilidad de establecer su diferenciación y autonomía con base a sus estudios sobre cultura, sino, por irreverente que parezca, por el desarrollo de investigaciones sobre sujetos que constituyen "otros culturales" (Menéndez, 1991).

Es importante señalar, como menciona Escalona (*op. cit*),

> que muchas de las definiciones originales de la cultura... atendían al problema de distinguir una capacidad exclusivamente humana (lo superorgánico en términos de Kluckhorn, la capacidad de significar, señalada directamente por Beals, White, Geertz o Sahlins) y de crear en torno a ella, eventualmente una ciencia. Muchas definiciones de la cultura y del estudio de la cultura derivaron originalmente de estas preocupaciones (como la distinción entre "naturaleza" y "espíritu", en la tradición alemana, que fue, al parecer la que dominó en el origen de la antropología cultural norteamericana).

Una perspectiva holística que pretendía romper con las tradiciones de cientificidad marcadas por las ciencias naturales, en tanto el argumento de que las ciencias sociales y de ella, la antropología en la construcción de sus objetos de estudio no trata de aplicar un conocimiento sobre una realidad determinada, sino de entender a ésta como la materia social que requiere ser potenciada en función de opciones de construcción elaboradas por diferentes actores sociales. Pero, incluso, romper también con las teorías racistas según las cuales lo biológico determinaba lo cultural.

¿Cómo entender estos cambios?, ¿cuáles eran las propuestas? Para responder podría entonces plantear, en términos muy generales que el concepto de cultura tiene dos grandes acepciones:

- La que define a la cultura en términos generales y universalistas.
- Y la que la define como las formas de cultura colectivamente pensadas o vividas en la historia: tratándola entonces como culturas.

A partir de que Tylor (1871) dio una primera definición, con características que definían ya una posición teórico-metodológica de la cultura para la antropología como: "conjunto complejo incluyendo los saberes, las creencias, el arte, las costumbres, el derecho, las instituciones, así como toda disposición o uso adquirido por el hombre que vive en sociedad". Esta cuestión que parecía atravesar a todas las culturas del mundo, dándole la fundamentación de universalidad, que ponía los acentos en

> los objetos, los símbolos, las ideas, las instituciones o las lenguas posibles de encontrar en todo grupo humano (idea compartida por difusionistas y evolucionistas), fue muchas veces cuestionadas por autores que resaltaban la particularidad y la singularidad de "las culturas", es decir de los significados que esos objetos e instituciones adquirían en su propio contexto (Escalona, *op. cit*).

A su vez, Warman menciona que los conceptos como el de cultura no tienen un contenido universal aunque así lo pretendan algunos antropólogos; "por el contrario y en su uso práctico, estas ideas tienen un contenido limitado y condicionado por una manera de ser particular" (*op. cit*).

En ese tenor de choque epistemológico con el universalismo, la cultura se vuelve algo cuya existencia es inherente a la condición humana colectiva, es un atributo distinto de la condición humana, en la que retomando una frase de Claude Levi-Strauss, "es una característica universal más no universalista de los humanos. La cultura se opone por tanto a la naturaleza".

La tradición norteamericana de una antropología cultural que se desarrolló a partir de la negación de las teorías racistas decimonónicas y de las especificidades y particularidades de la cultura, o mejor dicho, de cada cultura y, que tuvo a Franz Boas como su máximo ideólogo, realizaron, sus seguidores, sin un entendimiento profundo de las propuestas de Boas, listas interminables que pretendieron exhaustivas definiciones de

la cultura, las que no aportaron nada. Los tristemente célebres por esos intentos fracasados (y ahora caricaturales) fueron A. L. Kroeber y C. Kluckohn (1952).

Pese a ello, la antropología moderna ha realizado un progreso trascendental cuando descubrió que era más importante analizar lo que significó para la humanidad pasar de un estado de naturaleza a otro de cultura, que seguir definiendo a lo infinito las formas de cultura, visualizándolas, incluso, como sistemas vinculantes de significación, en los que las transiciones culturales transmiten las características de generación en generación, dando lugar a una mayor diversidad y a cambios en la vida social mucho más rápidos. Con lo cual, por fin se llegó a plantear la importancia de la diversidad de culturas en la historia de la humanidad y se derivó la pregunta siguiente: ¿Si la unidad de la condición humana se traduce en una pluralidad de culturas, entonces en qué consisten las diferencias entre esas culturas?

Al respecto Levi-Strauss dio una respuesta funcional en forma de definición: "Llamaremos cultura todo conjunto etnográfico que desde el punto de vista de la encuesta presenta frente a otros conjuntos, diferencias significativas" (1958: 325), y más allá dice: "el término de cultura está usado para agrupar a un conjunto de variaciones significativas cuyos límites coinciden aproximadamente".

A esos fundamentos de un método se les llamó "relativismo cultural" y fueron en sus orígenes explicados de esa forma por Levi-Strauss en *Raza e Historia* (1952) y luego en *Raza y Cultura* (1971).

Se debía entender que las culturas no son entidades cerradas, por lo tanto resulta totalmente inoperante realizar una clasificación de las mismas, porque se tendría entonces que realizar también la clasificación de las sub-culturas, semiculturas y nuevas culturas (basándose en fenómenos de préstamo, de revitalización, de suridentificación, de resemantización, de evolución o resistencia y de hibridación).

Esos intentos, sin embargo, tradujeron los discursos fuertemente matizados de racismo del evolucionismo cultural incluyéndose ahí a la antropología marxista, la que recibió una fuerte influencia de esa lógica y no hacía más que dar cuenta del discurso de una cultura partiendo del análisis de otras culturas que suelen ser consideradas en un estadio de evolución históricamente atrasado o bien (y por ende) inferior.

La tradición marxista (sin menospreciar a mi cuna teórico-académica) en su origen entendía a los problemas de la cultura como manifestaciones particulares de la lucha de clases, y se explicaba en el contexto de una concepción teórica general acerca de la sociedad expresada en la categoría de formación económico social. Para el marxismo, la categoría de cultura se explicaba como una categoría general del materialismo histórico que reflejaba propiedades y relaciones comunes a cualquier sociedad y no debía entenderse como una categoría que designa al objeto particular de alguna disciplina de las ciencias sociales. Sólo se le puede formular en función de la categoría de formación económico-social y en ese sentido expresaba las diversas relaciones categoriales dialécticas que caracterizan y explican lo que entendemos por cultura (Bate, 1984).

Sin embargo, el avance teórico-epistemológico estaba ya en proceso y, se reconocía que cada cultura impone su sello de totalidad y complejidad en el mismo nivel, lo demás resulta de la subjetividad del analista que no puede más que referir a su propia cultura para hacer aparecer las carencias, atrasos, errores, entre otros, de la cultura que observa bajo el prisma deformante de su propia subjetividad cultural (aunque no siempre resulta consciente de ello). Donde sea un hombre es un hombre y no un animal (bajado del árbol). Donde sea una sociedad es una sociedad y no una colección de individuos (listos para el museo).

En ese tenor, ninguna cultura está aislada y la dinámica cultural no procede de desarrollos endógenos, pero sí de una interacción permanente entre las culturas. Toda cultura, por consiguiente, se ve tentada por la apertura hacia otras culturas en igual medida que se siente atraída por el mantenimiento de sus propios rasgos mediante pulsiones de resistencia. Ninguna cultura puede asegurar su peculiaridad sin enfatizar sus diferencias.

Por su parte, este humanismo universalista al igual que el relativismo cultural (que es su expresión antropológica) y el evolucionismo (que es su oposición epistemológica), por muy noble que sea su inspiración no deja de ser un discurso idealista occidental para uso interno del mundo occidental (como lo fue el evolucionismo). La crítica que de él hace Levi-Strauss se sintetiza de esta forma:

> "Por su voluntad de descentrar radicalmente el problema de interpretación de las culturas, esa antropología moderna pretende acreditar a todas las culturas pasadas o presentes, primitivas o económicamente avanzadas, con la misma dignidad, precisamente por su supuesta incapacidad de realizar un juicio crítico de orden intelectual o moral, sobre los valores respectivos de tal sistema de creencias o tal forma de organización social, ya que los criterios de moralidad son, por hipótesis, siempre función de la sociedad particular en donde fueron enunciados" (Levi-Strauss, 1983: 52).

Es precisamente por medio de ese esfuerzo constante por rebasar temores ontológicos de su propia reflexión sobre la cultura, que la antropología define su política, la que a su vez nutre sus corrientes. La cultura refleja propiedades objetivas de la realidad social, sólo como consecuencia de ello, de su contenido ontológico, puede ser una categoría metodológica y ser utilizada en las investigaciones sobre la misma realidad social.

Las teorías...

Como hemos visto en el apartado anterior, el debate oponiendo las diversas teorías (o corrientes) de la cultura se sitúa principalmente entre los dos siguientes niveles:

- Partidarios de una concepción universalista basada en análisis de tipo comparativo.
- Partidarios de una visión particularista (relativismo cultural en su aceptación moderna y postmoderna), que se basan sobre una reflexión de tipo holístico o humanista.

Aclarando que estos niveles no son los únicos en los que se ha generado la discusión y aportación sobre las nociones de cultura, pero sí los que en este momento me permiten encuadrar algunas visiones positivistas, neopositivistas, fenomenológicas, interpretativas y reflexivas sobre la noción de cultura.

De esta manera, en sus inicios, la antropología comparativa fue la obra de L. H. Morgan, de E. B. Tylor y de J. G. Frazer. Mientras que la segunda (particularista) fue desarrollada por F. Boas.

La influencia de esta segunda corriente fue inmensa sobre la antropología mexicana de la primera mitad del siglo XX. Es un periodo de tiempo caracterizado por la creación de las bases temáticas y teóricas de la producción antropológica local a partir de la influencia de la antropología norteamericana, en particular de los trabajos de Redfield y Foster. "Las problemáticas básicas se organizan a partir de una convergencia entre los problemas objetivos que se observan, sobre todo en el campesinado indígena, y los intereses teóricos de la antropología social norteamericana" (Menéndez, 1981).

Por su parte, Kirchoff es el mejor ejemplo de cómo ordenar rasgos particulares para definir cada cultura dentro de un *continum* cultural y evaluar su posición frente a las demás.[4]

La corriente comparativista en cambio tuvo sus mejores adeptos en Francia. Levi-Strauss dedicará sus *Estructuras elementales del parentesco* a Lewis H. Morgan, *La rama dorada* de Frazer será releída y corregida antes de ser recuperada teóricamente por los estructuralistas de los años 60 y, ulteriormente se dejará sentir su influencia en Inglaterra con Edmund Leach.

Sin embargo, la aportación de Boas, que no podemos bajo ninguna circunstancia dejarla de lado, fue importante para el desarrollo del concepto de cultura, ya que por sus hipótesis (que siguen aún en día criticadas) de que:

- Las culturas se desarrollan como un todo intrínseco.
- No se puede entenderlas más que adentro de su propia integralidad.
- Cada cultura es única.
- Debe ser respetada y protegida por el bien de la humanidad (Boas, 1940).

[4] Al respecto se puede consultar también la obra de Robert Redfiel y su tenaz influencia sobre Villa Rojas y la antropología mexicana de los años 60.

Resultaban ser planteamientos fundamentalmente liberales y revolucionarios, contrastantes con las ideologías dominantes de su época ya que se oponían por vez primera y de forma contrastante con las teorías racistas del siglo XX.

Después de Boas, se rescatan sus influencias en:

- R. Benedict y Margaret Mead, que utilizan modelos holísticos y el uso de la psicología analítica con influencia de la Gestalt alemana, para los estudios de personalidad que le permitieran la tarea de clasificar tipos culturales particulares.
- E. Sapir, enfatiza la relación entre lengua y cultura y los antagonismos existentes entre individuo y cultura (o sociedad).

La edad de oro del culturalismo Boasiano tuvo lugar entre 1920 y 1940. Influenciados por la filosofía idealista alemana, que se plasmará en su humanismo y universalidad que genera estudios sincrónicos para elaborar intensas etnografías de los pueblos indios ante el profundo miedo de la extinción por contactos culturales: conciencia del choque y difusión cultural. Para los culturalistas, todas las culturas tenían su razón de ser, lo que las aleja de juicios de valor y las pretendidas jerarquizaciones de los evolucionistas.

La reacción en contra del uso del modelo cultural boasiano no se hizo esperar, surgió con L. White y Julian Steward que regresarían a la noción de cultura como conjunto de aptitudes y de comportamientos adquiridos. Corriente antropológica que será conocida como neo-evolucionismo o materialismo cultural.

Murdock plantea una reformulación del método comparativo de Tylor, en forma de un inventario sistemático de los determinantes culturales para realizar una correlación entre elementos aislados. Y Lucien Levy-Bruhl, que debería ser clasificado como Boas, entre los antropólogos que otorgan una gran importancia al lado emocional del hombre primitivo, en oposición consciente, también a Tylor, hablaba en función de premisas culturales generadas por nociones prelógicas (siendo, incluso, uno de los puntos favoritos de Boas). Estas premisas culturales se pue-

den rastrear en Levy-Bruhl en varias partes de su obra: "Los primitivos no perciben y no conciben nada como nosotros... no toman en cuenta los principios de contradicción y de causalidad... su pensamiento es prelógico sin ser antilógico...", insistiendo en la importancia capital de los factores irracionales que moldean las respuestas individuales con la experiencia de la tradición social de los grupos humanos por él investigados.

El método de Murdock es comparable al que en este mismo momento intentaba definir B. Malinowski; es decir, que la cultura humana se concibe como una respuesta a las necesidades y aptitudes naturales de origen biológico (conocido como funcionalismo). Malinowski definía una técnica de investigaciones intensivas mediante trabajo de campo, con descripciones vivas y puntuales, diversidad profusa de los datos presentados en sus ramificaciones y variaciones y, cuidado del detalle.

El esquema de interpretación de la cultura que pretendía definir se basaba en la comparación de distintos modelos y, lo llevaría a demostrar la universalidad de este procedimiento de interacción como fenómeno aplicable a todo tipo de sociedad. La cultura designa la totalidad integrada de diversas instituciones en el seno de una sociedad dada, que aseguran el condicionamiento de sus miembros para la reproducción y transmisión de modelos adquiridos (Malinowski, 1931). La idea de una coherencia orgánica de la cultura lleva a Malinowski a aislar el concepto de contexto o bien de contextualidad y a concebir la interdependencia de los hechos sociales como una expresión de su necesidad funcional. Según esta visión utilitarista, los fines se ajustan con las necesidades.

Para el materialismo cultural (L. White, J. Steward, Gordon Childe, y más recientemente Marvin Harris), los parámetros de orden demográfico y nutricional definen un marco tecno-ambiental de determinación de los modelos sociales y simbólicos (Harris, 1979). A esto último, también se le ha llamado determinismo geográfico.

Por su parte, el sociólogo T. Parsons propuso en 1951 la elaboración de un modelo sintético de la acción social, que reduce la cultura a un sistema de ideas compartidas, de símbolos y de significados, a la vez distintos del sistema social y de este sistema irreductible que es la personalidad (Parsons y Shils, 1951).

A partir de entonces, las teorías de la cultura han evolucionado muy rápido. Ahora los antropólogos usamos el término de cultura de varias formas:

- Capacidad de simbolización propia a la especie humana.
- Estado dado de la invención tecnológica.
- Entidad social relativamente autónoma y compleja.
- Sistema colectivo de símbolos, de signos y de significados propios a varias sociedades según modalidades diversas de integración.

Las diversas corrientes de la antropología simbólica que se desprendieron de la reflexión de los años 50 heredaron tanto:

- Del mensaje boasiano: entender a las culturas como totalidades sociales.
- Como del mensaje parsoniano: entenderlas como culturas simbólicas.

En el centro de estas discusiones es cuando hace su aparición el antropólogo francés Claude Levi-Strauss, postulando que la cultura, "en particular los mitos y ritos así como las reglas de parentesco, a las cuales subyacen las estructuras elementales de orden mental y social, son esas expresiones susceptibles de registro etnográfico" (Escalona, *op. cit*).

El tema de la totalización cultural fue recuperado con el rigor que heredó Levi-Strauss de la lingüística sausuriana y permitió la integración de la nueva propuesta estructuralista (1958). Según esta nueva propuesta la cultura se concibe como la articulación de determinaciones inconscientes (registro propio de la estructura social) y de las manifestaciones institucionales.

Retomando las propuestas boasianas y la nueva argumentación estructuralista, M. Sahlins y paralelamente M. Godelier proponen que la cultura determina a priori la manera mediante la cual los constreñimientos

ecológicos se definen, se constituyen y son apropiados por la sociedad. De esta manera el mundo material lleva el sello de la cultura, además de realizarse a través de la inteligencia y de actuar sobre ella. Al respecto, ver lo ideal y lo material de M. Godelier, donde la inmanencia del intelecto sobre la ordenación y realización del universo material delata la doble influencia de la dialéctica hegeliana, a través de la epistemología marxista y de la filosofía alemana neo-kantiana de la primacía de la ideología sobre la materia.

Esta ordenación y realización del mundo material, a su vez precede de una conciencia habitual o reflexiva que según estos autores es el nivel de conocimientos que se originan a partir de la experiencia de la práctica social cotidiana. Su forma es básicamente empírico-espontánea y, sus contenidos son reflejos de la inmediatez sensible y del razonamiento intelectual acrítico, estructurándose sobre la base de la lógica asociativa del sentido común.

Para Schneider (1968), la cultura es un sistema de creencias normativas, de valores y de símbolos provenientes de la acción social. Según eso, la acción social y el discurso que la legitima pueden ser entendidos en esta perspectiva como constitutivos de una etno-filosofía implícita, elaborada a partir de ciertos elementos simbólicos fundamentales.

La antropología interpretativa de C. Geertz se apoya en Weber, Wittgenstein y sobre la tradición fenomenológica. Busca aislar y entender los saberes implícitos usados por los actores sociales para producir y legitimar su actividad práctica; moviliza sus análisis descriptivos para construir modelos de procesos culturales cercanos a la experiencia vivida (*experience near*) y conceptos, por principio alejados de esta misma experiencia (*experience far*) (Geertz, 1973, 1983).

Clifford Geertz consideró que la cultura podía ser leída como texto (bajo la influencia de la escuela del pensamiento hermenéutico:[5] Paul Ricoeur, Gadamer); y en ese sentido, proponía la búsqueda de los sentidos o significados particulares que dieran a los sistemas simbólicos cohe-

[5] La hermenéutica pretende investigar el sentido intencional de los actos con significado. La relación intencional de una conciencia hacia un sentido objetivo. La posibilidad de comprender o la reconsideración a partir de las experiencias concretas de confrontación con el texto. El tiempo y la narración es el concentrado de la carga de significados. Tiene todo un carácter epistemológico y se objetiva en obras culturales (exteriorización de la intención de un texto).

rencia en un sistema cultural propio, local, más que determinar universales estructurales (lo que le permitía un acercamiento a las tesis Weberianas: "el desarrollo de la cultura es un proceso de racionalización constantemente creciente, pero correspondiente a cada una de ellas").

A partir de los años 80 el estudio de la generatividad cultural desarrolla una crítica de la noción de cultura que involucra una abstracción totalizante. Pone el acento en la producción de sentido, nacida de las interacciones entre sujetos la que se traduce por la existencia de una multiplicidad de mensajes y códigos, de sub-sistemas y de sub-culturas (Drummond, 1981).

Por su parte, Pierre Bourdieu (1972) insiste en el hecho que la cultura es hasta cierto punto directamente vivida por los actores sociales. Con los conceptos de hábitus y campo, Bourdieu propone acercamientos diferentes al problema de la interpretación y la comprensión, proponiendo, incluso, que

> la estructuración mental es parte de la objetividad del mundo en la que los actores son socializados, aprender a estar en el mundo y a entenderlo, moverse en él con un sentido práctico. Por ello, las emociones, el deseo y el gusto están de muy diversas formas relacionados con cierto estado de las relaciones sociales en el campo, y más que expresiones de subjetividad o de individualidad son en muy buena medida elementos constitutivos de prácticas sociales más permanentes.[6]

Por su parte, los analistas de la *Writing Culture* consideran que la etnografía debería restituir lo que se recibe, percibe, en la experiencia interactiva del trabajo de campo. Este material bruto se considera como el receptáculo de los escritos formulados oralmente por la sociedad visitada y entrevistada. Valen más que los reportes, redactados con elementos, criterios y métodos de la cultura occidental que absorbe y así deforma dichos datos (Clifford y Marcus, 1986).

Los demás campos analizados con el concepto de cultura son:

[6] José Luis Escalona (2001) "Notas sobre la teoría social contemporánea", mecano escrito.

- Análisis críticos de la antropología feminista: oposición entre corriente cultural autoritaria dominante y contra corrientes sub-culturales no autoritarias.
- En contra de una visión ahistórica de la cultura, la que precisa subrayar las nuevas tendencias de integrar al discurso sobre la cultura los aspectos profundamente históricos del impacto de las instituciones, de los valores y las creencias en el desarrollo de la historia. Se plantearía con ello, un determinismo cultural que respondería selectivamente a un determinismo histórico. Por lo cual los fenómenos de cambio cultural serían interpretados como fenómenos históricos (Wolf, 1982; Marcus, 1985).
- Otro enfoque, el de Shweder y Levine (1984) que enfatizan fenómenos hasta la fecha considerados como un tanto marginales, se refieren a la experiencia individual, idiosincrásica y afectiva en la creación retórica, estética y poética como factor de cultura.
- O, el de algunos neomarxistas que ven a la cultura como conjunto singular de formas fenoménicas que presenta una sociedad concreta, como efecto históricamente multideterminado por las condiciones particulares del desarrollo de las regularidades generales de su formación económico social. De manera que las regularidades estructurales y causales objetivas que expresa la categoría de formación social, constituyen el sistema de contenidos esenciales generales a que corresponden las manifestaciones culturales (Bate, 1984: 24).

Lo importante de todo ello es que el uso y manejo del concepto de cultura está invadiendo campos en donde no solía encontrarse, es decir, la historia, la filosofía, la ciencia de las religiones o de las organizaciones. Además, de que nos permite la discusión sobre las nociones que solemos usar en antropología sin detenernos a pensar, en la mayoría de los casos, sobre lo que nosotros mismos estamos manejando como objeto, noción o concepto.

Bibliografía

Bate, L. F.
1984 *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*, Juan Pablos Editores, México, D.F.

Benedict, R.
1935 *Patterns of culture*, Houghton Mifflin, Boston.

Boas, F.
1974 "The principles of ethnological clasification" en *The shaping of American anthropology: A Franz Boas reader*, G. W. W. Jr. Stocking (ed), Basic Books, New York.

1940 *Race Language and Culture*, Mac Millan, New York.

Bourdieu, P.
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Geneve, Droz.

Clifford, J y Marcus G. (eds)
1986 *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley.

Drummond, L.
1981 "The cultural continuum: a theory of intersystems", Man n.s., 15, pp. 352-374.

Escalona, J. L.
2001 "Un panorama de debates en torno a la noción de cultura", mecano escrito.

2001 "Notas sobre la teoría social contemporánea", mecano escrito.

Geertz, C.
1973 *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York.

1983 *Local knowledge: further essays in interpretative anthropology*, Basic Books, New York.

Harris, M.
1979 *Cultural materialism: the struggle for a science of culture*, Random House, New York.

Kroeber, A. L.
1939 *Cultural and natural areas of North America*, University of California Press, Berkeley.

1952 *The nature of culture*, Chicago University Press, Chicago.

Levi-Strauss, C.
1958 *Anthropologia structurale*, Plon, París.

1983 *Antropología estructural*, Editorial Siglo XXI, México DF.

Levy-Bruhl, L.
1922 *La mentalité primitive*, Alcan, París.

Malinowski, B. K.
1931 *Culture. Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. III-IV, New York.

Marion Singer, Marie-Odile, *et. al.*
Material de clases, mecano escritos.

Menéndez, E.
1981 *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, Ediciones de la Casa Chata, núm. 13, CIESAS, México.

1991 "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes" en *Revista Alteridades: Antropología y Epistemología*, año 1, núm. 1, UAM Iztapalapa, México DF.

Parsons, T. y Shils E. A.
1951 *Towards a generale theory of action*, Cambridge Mass, Harvard University Press.

Rozat, G.
1993 "Indios imaginarios e indios reales" en *Los relatos de la conquista de México*, Tava Editorial, México DF.

Sahlins, M. D.
Culture and practical reason, University Chicago Press, Chicago.
Islands of history, University Chicago Press, Chicago.

Sapir, E.
1958 Selected writings of Edward Sapir in *Language, culture and personality*, D. G. Mandelbaum, University of California Press, Berkeley.

Schneider, D. M.
1968 *American kinship: A cultural account*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Tylor, E. B.
1871 *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, 2 Vols., Murray, Londres.

Shweder, R. A y Lavine (eds)
1984 *Culture theory: essays on mind, self and emotion*, Cambridge University Press.

Warman, A. *et. al.* (sin a/p)
De eso que llaman antropología mexicana, Comité de Publicaciones de los Alumnos de la ENAH.

White, Lesly
1959 "The concept of culture" en *American Anthropologist*, 61, 2, pp. 227-251.

Wolf, E. R.
Europe and the people without history, University of California Press, Berkeley.

ESTUDIOS EN CHIAPAS POR INVESTIGADORES DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA

María Elena Fernández-Galán Rodríguez

Chiapas es y ha sido motivo de interés académico de extranjeros como nacionales por su diversidad geográfica, cultural, social y política, y sin embargo, en muchos de los casos, estos trabajos no son conocidos ni accesibles para los investigadores chiapanecos.

Este interés motivó a buscar en el vecino Estado de Veracruz, cuya Universidad desde hace muchísimos años fundó una Facultad de Antropología, en donde algunos investigadores y profesores se aventuraron a investigar diferentes aspectos de Chiapas.

Además de los vínculos culturales con toda Mesoamérica, Chiapas tiene, en particular, estrechos contactos con los otros estados del sureste, en donde ha compartido territorio, rutas, costumbres y cultura. La antigua cultura olmeca se extendió en Veracruz como en Chiapas según vestigios que han sido encontrados y confirmados, con la reciente información sobre la lengua que se hablaba en esta cultura, que estaba emparentada con el zoque, de la misma familia que la popoluca del sur de Veracruz. Algo que todavía no se encuentra en proceso de investigación, es la estrecha relación entre los idiomas mayances huasteco y chicomucelteco.

En los años 70, los doctores Aguirre Beltrán, director del INI, Alfonso Villarojas y Jorge Báez Félix, director de la Facultad de Antropología de la UV, en colaboración con el maestro Francisco Córdoba, ambos maestros de esta institución, y 11 alumnos, realizaron algunas investigaciones básicamente en la región zoque, cuyo resultado de éstas se publicó en el libro *Los zoques de Chiapas*. Más o menos al mismo tiempo, otros tres

* Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad Autónoma de Chiapas.

alumnos de maestría realizaron sus trabajos de campo en la región de Ocosingo, también apoyados por el INI.

La Universidad Veracruzana ha mostrado desde hace muchos años interés en publicar diversas ramas del conocimiento humanístico, por lo que ha editado algunos textos sobre Chiapas. Dos de ellos del maestro Carlo Antonio Castro, quien realizó una larga estancia en San Cristóbal de Las Casas, en el Centro Coordinador del INI, aprendiendo el idioma tzeltal de Oxchuc. Escribió los libros *Narraciones tzeltales* que es una antología de cuentos de Oxchuc y una novela antropológica intitulada *Los legítimos hombres*. De este mismo autor aparecen varios artículos sobre Chiapas en la revista *La palabra y el hombre* de la Universidad Veracruzana.

Esta revista en sí es muy interesante, ya que contiene cantidad de artículos de primer nivel y continuas contribuciones de autores tanto literatos como antropólogos de reconocida trayectoria. Además ha sido una de las pocas revistas que son consistentes y perseverantes, lo que no ocurre frecuentemente en revistas de Ciencias Sociales en México. En esta revista aparecen autores chiapanecos como Rosario Castellanos, Heraclio Zepeda, Bonifaz Nuño, entre otros. Existe también un excelente artículo sobre la historia de Chiapas en la colonia, de Reyes García, por mencionar algunos.

El Instituto de Investigaciones Antropológicas ha publicado un libro de Medellín Zenil sobre Palenque. En tanto, en el terreno de tesis de grado, contamos con algunos trabajos realizados por chiapanecos que estudiaron en la Universidad Veracruzana.

Sabemos que dos maestros de esta universidad, el maestro Francisco Córdoba y el maestro López Cárdeña, acompañaron en repetidas ocasiones a sus alumnos a realizar trabajos de campo en lugares como Chenalhó, Mitontic, entre otros, pero desgraciadamente no contamos con los diarios de campo de estos estudiantes, los cuales sería muy interesante conocer.

También alumnos de las facultades de Humanidades, Agronómicas, Biología, Veterinaria, Medicina y Química han realizado tesis sobre Chiapas, sin embargo, en este trabajo nos vamos a referir únicamente a tesis de Ciencias Sociales.

Dentro de las regiones seleccionadas para los trabajos de campo, tenemos estudios sobre las regiones Norte, Selva Lacandona, Altos de Chiapas y Soconusco, y de los grupos étnicos zoque, tzotzil, tzeltal y chol. Las disciplinas que han sido estudiadas son arqueología con 2 tesis; historia con 2, lingüística 1, antropología 5, y una de sociología. Las primeras cuatro tesis realizadas en Chiapas por alumnos de la Universidad Veracruzana fueron hechas para obtener el grado de maestro, las restantes son de licenciatura.

Las temáticas son muy diferentes, hay tesis sobre etnohistoria de los zoques, sobre historia de Chiapas en la época de la independencia, etc. Las de Antropología Social se avocan a las migraciones, relaciones interétnicas, economía indígena, la lengua tzeltal, sobre los trabajadores del Soconusco y la acción del INI, y con referente a la tradición oral. Hay dos trabajos realizados sobre arqueología, uno con la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo y otro con el Proyecto de Chicoasén.

Acerca del libro publicado por el INI *Los zoques de Chiapas*, que comprende varios trabajos de investigadores de la Universidad Veracruzana, y por ser un material de amplia divulgación, no incluiremos más que el capítulo de Velasco Toro, por haber constituido su material de tesis.

Historia

Contamos con dos excelentes tesis de historia que han sido publicadas y las temáticas que contienen son muy diferentes; la tesis de maestría es un trabajo de etnohistoria de los zoques de Chiapas, realizada por un veracruzano donde fue el maestro Alfonso Villarojas quien lo motivó a elaborar este tema. La segunda es una tesis de licenciatura sobre la incorporación de Chiapas a México realizada por un estudiante tuxtleco, misma de la que hablaremos a continuación:

Gutiérrez Cruz, Sergio Nicolás

Análisis crítico de la literatura sobre la Independencia de Chiapas y su agregación a México. (versiones guatemalteca, mexicana y chiapaneca), licenciatura en historia, 1989. 232 p.

Este trabajo, que fue asesorado por Jan De Vos, nos da un panorama de los diversos autores que han tratado el hecho de la incorporación de Chiapas a México en 1824. Por un lado, los guatemaltecos sienten que la agregación de Chiapas a México fue un acto de usurpación de territorio por la fuerza; para los mexicanos es la incorporación de una provincia más, mientras que para los chiapanecos es una lucha por la mexicanidad. Este hecho ha resultado tan controvertido que todavía, hace no muchos años, en el estado se encontraba una gran cantidad de letreros que mostraban: "Todo en Chiapas es México", una frase que el mismo gobernador Velasco Suárez usó con fines políticos. Estas razones nos muestran que el presente trabajo resulta ser de actualidad y trascendencia para entender las relaciones fronterizas con Guatemala.

El autor empieza por narrar los hechos de cómo varias de las provincias centroamericanas que pertenecieron a la Capitanía General de Guatemala, declararon su independencia de la naciente República de Guatemala, debido a viejos rencores por la centralización de decisiones, entre otros factores. El autor nos da todos los detalles de los hechos: las opiniones del estadista Alamán, la situación que mantuvo Guatemala durante 18 meses cuando estaba unida a México durante el Imperio de Iturbide, y el plebiscito que se realizó en Chiapas para votar por la agregación a México o a Guatemala.

Cronología

1821 Independencia de México, Subordinación de Centroamérica al Imperio de Iturbide.

1822 Filisola es enviado a Centroamérica y derrota a los salvadoreños.

1823 Filisola deja en libertad a las provincias centroamericanas para elegir su destino.

1824 Plebiscito en Chiapas para decidir la agregación a México o a Guatemala.

1825 Tratados del Soconusco.

1840 Incorporación del Soconusco a México.

1882 Tratado final de límites México-Guatemala.

Versiones guatemaltecas

Marure, quien escribió en 1835, menciona en su escrito que en primer lugar México recurrió a medios violentos para que Chiapas se le adhiriera, ayudado por la intervención de Filisola cuya presencia resultó terrible. En segundo lugar, en la realización del plebiscito no había representación de la mayoría y no se llevó a cabo legalmente, además que mediaron engaños para el conteo.

Tercero, que existió presión militar contra los poblados que estaban en contra de la agregación, como el caso de Tuxtla, Zapaluta y Tapachula. Cuarto, que existía o existe un sentimiento chiapaneco por pertenecer a Guatemala.

Dardón en 1875 escribe los siguientes argumentos, el primero de orden histórico donde dice que los aztecas no dominaron esta región, pero en cuanto llegaron los españoles, con Pedro de Alvarado, él sí lo hizo; el segundo de orden económico, cuando México debió de indemnizar a Guatemala por la pérdida de su territorio (como EUA por Texas a México).

Ya en el siglo XX continúa la disputa, por lo que otros tres guatemaltecos escriben sobre el asunto, ellos son Herrate, Gavidia y Marroquín, éste último argumenta lo siguiente:

1. Chiapas ha sido olvidado por México, 2. los próceres guatemaltecos no cuidaron la integridad de Centroamérica, 3. Filisola actuó con magnanimidad al declarar la libertad de las provincias de elegir su destino, 4. el plebiscito se dividió entre la gente que piensa, los

ladinos, que querían la unión con Guatemala y los indios manipulados por el clero mexicano. 5. Existe un deseo y sentimiento de la integración centroamericana. 6. Se impugna la veracidad del censo de población en Chiapas para ese momento.

Otros autores más recientes como Luján, también tratan someramente el asunto Chiapas-Guatemala. Este autor menciona las conclusiones con los siguientes puntos: "1. Chiapas perteneció a la Capitanía General de Guatemala, pero no a la República de Guatemala. 2. Hay una identificación falsa al identificar Guatemala con Centroamérica. 3. Hay un resentimiento de Guatemala contra Chiapas y México pero no en contra de las otras provincias que se separaron".

Argumentos mexicanos

En 1843 Larráinzar contesta los argumentos guatemaltecos de la siguiente manera:

> 1. En cuanto a la época prehispánica, sí hubo penetración azteca en territorio guatemalteco. 2. Durante los primeros años de la colonia Chiapas perteneció a la Audiencia de la Nueva España, hasta 1542 y el Soconusco duró todavía más años. 3. Chiapas declaró su independencia antes que Guatemala en 1821. 4. Tapachula y el Soconusco no se decidieron durante 18 años hasta que Santana presionó para que tomaran partido por México. 5 No hubo violencia en la decisión de los chiapanecos de unirse a México. 6 Sí hubo un problema con las cifras del censo .

Matías Romero refuerza el argumento sobre lo inapropiado de hablar sobre centroamericanos porque esta nacionalidad no existe y en cuanto a independencia se trató de independizarse de España, no de otros países, y por otro lado a Guatemala le faltó un proyecto de tratado de límites cuando se realizó el arbitraje en el Congreso de Panamá.

Ya en este siglo Zorrilla define así su posición:

1. Chiapas se decidió por México por asuntos comerciales y económicos 2 Nunca hubo reacciones oficiales por parte de Guatemala cuando Chiapas declaró la independencia y más tarde su anexión a México, tampoco en el tratado de 1882 Guatemala alegó derechos sobre Chiapas. 3 No era exacto que los indígenas estuvieran a favor de México, lo estaban los ladinos de San Cristóbal. El plebiscito fue legal pues los resultados no reflejaron unanimidad. Tuxtla que estaba en contra, contaba con el respaldo de las fuerzas armadas. 4 Históricamente Chiapas podía reclamar títulos sobre Soconusco.

La conclusión a la que llega el autor, es que todos los argumentos mexicanos revelan un fuerte sentimiento de identidad nacional.

Versión chiapaneca

Las versiones chiapanecas datan todas del siglo XX.

En 1918 Espinosa resume sus argumentos de esta manera:

> 1. Existe una influencia en Chiapas de Centroamérica, 2 La unión a México se realizó por simpatía, pero sí hubo presión de las autoridades mexicanas y el autor se muestra decepcionado por el olvido en que el país tiene a Chiapas. Por su parte Guillén quiere convencer a los guatemaltecos de no juzgar duramente a Chiapas hablando de las simpatías por la Virgen de Guadalupe y de la legalidad del plebiscito puesto que hasta se tradujo a las lenguas indígenas a fin de enterar a todos los grupos.

Por su lado, López Gutiérrez sugiere que Chiapas declaró su independencia por el deseo de emancipación de España, pero desde un principio existía desacuerdo con Guatemala. En tanto, Trens dice que antes de la independencia no había naciones, que el plebiscito fue dudoso puesto que los padrones parroquiales estaban mal hechos y que las cifras comparadas entre los censos utilizados en el plebiscito estaban infladas.

Después existieron una serie de historiadores que no aportaron muchas novedades con relación a este argumento, como Corzo, Cal y Mayor, Flores Ruiz, Rincón y Moscoso.

Entre los historiadores de carrera que retoman el tema, está Ai Camp, quien menciona que en 1803 Mariano Robles manda una solicitud a las cortes de Cádiz para que resuelvan los problemas que no se resolvían en la Capitanía, y que ésta mantenía un monopolio comercial, y donde explica la falta de delimitación de fronteras; aumento de impuestos; la fraudulenta política mexicana y la separación de Chiapas del imperio de Iturbide aun teniendo las tropas en el Estado.

Finalmente Jan De Vos expone la situación de las cuatro ciudades chiapanecas de mayor importancia, Ciudad Real, Chiapa, Comitán y Tuxtla, en donde los pobladores de estas ciudades mostraban resentimiento ya expresado contra Guatemala por su situación fronteriza y por el problema particular de los tuxtlecos, quienes presentaron los anexos de los actos históricos como el Plan Chiapas Libre, el resultado del plebiscito, la protesta de Tuxtla y el Acta de Aceptación de agregación a México.

El autor concluye de esta manera:

Guatemala no tiene fundamentos históricos para rebatir la posición de Chiapas.

Guatemala no mantuvo una posición oficial con respecto a las decisiones de Chiapas, reconociendo su derecho a decidir.

Guatemala nunca argumentó en contra del plebiscito, de manera oficial.

Sin embargo, casi todos los autores mexicanos como guatemaltecos, caen en el subjetivismo alegando un sentimiento de pertenencia nacional.

En sí es una tesis que mantiene el interés e ilustra, y que a pesar de narrar repetidas veces los hechos de varias formas, el autor es claro y congruente; su objetivo es comparar opiniones y constatar la objetividad y subjetividad de los autores. Su trabajo es importante para entender la situación en la actualidad de la frontera del sur de México.

Me parece curioso notar que los guatemaltecos en ningún momento arguyen la situación geográfica de Chiapas, ya que por la geología se puede demostrar que el territorio chiapaneco es geográficamente parte de Centroamérica. Tampoco toman como argumentos el habla, más parecida al centro que al norte con el uso del voceo y otros términos comunes con Guatemala, lo mismo se puede decir de algunas costumbres influenciadas tal vez por las etnias indígenas de los dos países, por todos estos motivos se puede volver a replantear ¿todo en Chiapas es México?

Velasco Toro, José Manuel

Los zoques de Chiapas, maestría en Historia, Universidad Veracruzana, 1974. 136 p.

Esta tesis se suscribió dentro del proyecto del INI-Universidad Veracruzana, encabezado por el doctor Villa Rojas, y el autor es invitado por Félix Báez para investigar la historia de los zoques.

Este trabajo aborda una nueva temática en Chiapas: la etnohistoria, estudiada poco hasta entonces. El título se refiere a los zoques de Chiapas, pero la tesis no incluye a todos los grupos zoques, sino a los grupos asentados en la sierra. Este tema es también de interés para los lingüistas por considerarse quizá más representativo o por conservar mejor la lengua zoque que los mismos asentados en los valles centrales.

Al consultar el Archivo Histórico de Chiapas en Tuxtla Gutiérrez se pudo encontrar con algunos documentos interesantes sobre el sistema tributario de la región zoque, el comercio en la colonia y las plantaciones de cacao.

Empieza por mostrar un panorama de su ubicación geográfica durante la época prehispánica, en el que los zoques abarcaban una gran extensión que les fue arrebatada por los invasores chiapanecas, por un lado, y mexicas por el lado de Tabasco, reduciéndose más tarde por los encomenderos españoles, asentados en su mayoría en los valles centrales.

Por el lado de Tabasco se replegaron por Pichucalco, Sumapa, Ixtapangajoya, Ixtacomitán, Solosuchiapa y Amatán. Desde el Soconusco se contraen a Chicoasén, Osumacinta, Tuxtla, San Fernando, Berrio-

zábal, Ocozocuautla, Jiquipilas y Cintalapa. Permanecieron en las montañas del noreste en los poblados de Nicaopa, Coapilla, Copainalá, Ocotepec, Quechula, Tecpatán, Tapalapa, Ixhuatán, Jitotol, Tapilula y Pantepec. Es en estos municipios donde se centra el interés de esta tesis, agregando los poblados de Francisco León, Rayón y Chapultenango, lugares rodeados de ríos afluentes del Grijalva.

Nos da una relación de la situación de los zoques prehispánicos basándose en los escritos de Bernal Díaz del Castillo, quien habla de dos señoríos independientes:

Quechula y Javepagou-ay (Ocozocuautla) y otros dos señoríos dependientes Guate-way (Mezcalapa) y Zimatán (Tabasco tributarios de los nahuas), mientras que, por otro lado, Jiquipilas, Osumacinta, Chicoasén, Tuxtla y Copainalá tributaban a los chiapanecas. En tanto Tecpatán se consideraba capital de las provincias zoques.

Los zoques producían maíz, frijol, chile, calabaza y en particular cacao, algodón y grana. Con el algodón hacían preciosas telas teñidas con cochinilla, fabricaban redes con ixtle y también cuerdas y hamacas. Hacían cerámica y armas, y comerciaban con plumas, cacao, pieles y ámbar.

Diego Marín conquistó Quechula en 1523, y más tarde llegaron los dominicos para fundar conventos en Tecpatán y Chapultenango. Desde 1569 pasaron de depender del virreinato de la Nueva España a la Capitanía General de Guatemala. En el siglo XVIII cambia el sistema a Alcaldías Mayores y una parte de los zoques comienzan a depender de Chiapa y otra a Ciudad Real. Cuando los Borbones dividen el territorio en Intendencias pasan a depender de Tuxtla. Ya en la época de la Independencia se divide Chiapas en departamentos y distritos.

El autor nos ofrece un panorama de la demografía en la época de la colonia en donde empieza un descenso drástico de la población debido a las guerras, enfermedades, pagos exagerados de tributo, reducción a pueblos por la dispersa población, servicios personales y las cargas excesivas. Por otro lado había años de hambrunas por plagas, 1769, pestes y falta de cuidado de los sembradíos. Los zoques de las montañas

se mantuvieron más aislados y pudieron vivir mejor y es hasta el porfiriato cuando empiezan a aumentar ligeramente para volver a disminuir en el siglo XX, en buena parte por el proceso de aculturación.

En este último párrafo se puede notar que el autor a veces habla de los zoques en general y otras se concreta a los zoques de las montañas, siendo no muy clara la división porque no se sabe cuántos de estos hechos o en que proporción afectaron a los zoques de las montañas, puesto que los zoques de los valles centrales sufrieron más las consecuencias de la conquista española.

En la página 54 se habla sobre la estructura tributaria de los zoques ejercida por caciques y principales antes de la conquista, asimismo, encuentra que durante la colonia presentó diferentes aspectos:

En la primera mitad del siglo XVI estuvo en manos de los encomenderos quienes exigían pago en especie de materias primas y productos manufacturados, servicio-personal, mano de obra, transporte de personas y mercancías y mano de obra en el campo para las plantaciones de caña de azúcar y cacao.

Cuando se suprime la encomienda a mitad del siglo XVI, la Corona impone a sus oficiales reales a recoger el tributo; empieza el sistema de repartimiento, se pide el tributo en especie, y se cancelan los servicios personales.

Los tributos se pagaban con granos de maíz, frijol, cacao, mantas de algodón, gallinas, y se realizaban subastas públicas donde se distribuía las ganancias en las cajas de la comunidad y en los ramos administrativos. A partir del siglo XVIII es cuando el tributo se exigió en forma de moneda. El autor presenta varios cuadros de los tributos exigidos a los diferentes pueblos zoques. Durante las Alcaldías mayores el repartimiento consistía en que cada pueblo debería aportar un número de indígenas para el trabajo agrícola o el transporte, a los cuales se remuneraba pero descuidaban sus labores de campo.

La Corona española dotó a los pueblos indígenas estas tierras: el fundo legal, el ejido con pastos y bosques, y las tierras de cultivo de la comunidad, sin embargo, los colonos españoles despojaban continuamente de sus tierras a los zoques, de por si despojados de su heredad. La

caña de azúcar también fue sembrada por los zoques quienes tenían sus propios trapiches para la elaboración de panela. Se plantaban nopales para la cría de los insectos llamados cochinillas en Ocotepec, Copainalá, Jitotol, Pantepec, Tapalapa y Coapilla, en donde se gozó de un auge hasta su decaimiento cuando entran en competencia Tehuantepec y Oaxaca que producían grana de mejor calidad. Plantaban también algodón y hacían preciosas telas.

La región zoque estaba muy bien comunicada, ya que había caminos hacia Ixtapa, Tehuantepec, el Soconusco, y por medio del puerto de Quechula se podía viajar por el río a Chicoasén y Chiapa, mientras que por el otro lado llevaba a Tabasco, Coatzacoalcos y Campeche, y por esta misma vía llegaban los productos españoles desembarcados en el Golfo. El autor concluye con sus consideraciones sobre la desaparición paulatina de este grupo étnico por presiones de la cultura nacional y finaliza con la presentación del cuadro de Thomas sobre los usos de la zona zoque, lengua, ropa y alimentación.

En conclusión: es una tesis que contiene muchos datos de interés para conocer el pasado de los zoques de Chiapas y cómo los acontecimientos los han llevado a la situación en que se encuentran actualmente. Es importante haber iniciado con los estudios de este grupo al que se le ha prestado menos interés que a los grupos mayas de Los Altos de Chiapas y de los que para ese tiempo tampoco se habían hecho estudios etnohistóricos.

La presentación del cuadro de Thomas es muy significativo porque ofrece muchos datos de cómo vivían y vestían los zoques de la zona montañosa en ese momento, situación que ahora ha cambiado completamente.

En este mismo grupo de estudios, el maestro Francisco Córdoba realizó otra investigación en la zona zoque sobre el ciclo de vida y el cambio social de los zoques de Ocotepec y Chapultenango, dividiendo la comunidad en costumbreros, adventistas y ladinos. Este trabajo refleja muy bien el momento de transición que se vivía en la región en ese tiempo, asimismo, el trabajo de Baez-Jorge sobre el parentesco también en Ocotepec y Chapultenango complementan la información sobre el cambio de los zoques en esta región.

Antropología

Dentro de los temas abordados en antropología social trataremos de subdividir los lugares de estudio, comenzando con los más antiguos de la región de Ocosingo.

Tzeltales

Conocemos algunas tesis de antropología, que en número son menos de lo esperado, dado a todos los años que estudiantes de Antropología de la Universidad Veracruzana visitaron Chiapas y realizaron trabajos de campo en el lugar, acompañados por los maestros Francisco Córdoba, López y Feliz Báez-Jorge.

Para la región de Ocosingo conocemos tres tesis de antropología social y una de lingüística. Las tres tesis de antropología son para obtener el título de maestros, y tienen en común el interés por buscar las diferencias tan marcadas entre indígenas y ladinos, los cambios culturales, y la intervención de instituciones civiles y eclesiásticas, todos planteados desde diferentes puntos de vista. Uno de los méritos principales de los tres, consiste en haber entrado a comunidades mal comunicadas, que hasta entonces no habían sido estudiadas, salvo el trabajo de Marroquín en 1955 sobre Ocosingo, que ninguno de los grandes grupos de antropólogos se había interesado por esta región.

Empezando por la tesis más antigua y que ofrece datos más generales del municipio de Ocosingo, continuaremos con las otras dos realizadas en el mismo lugar y año.

Díez Pérez, Fructuoso

Relaciones interétnicas en el municipio de Ocosingo, Chiapas, tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Veracruzana, 1972. 132 p.

Realizó el trabajo de campo en la selva de Ocosingo de junio a diciembre de 1971, y fue asesorado por Andrés Medina.

El tema que escoge es muy interesante y realmente existen pocos trabajos al respecto, para empezar, este tema sobre las relaciones interétnicas no solamente era observado por los antropólogos, sino que ya se había escrito en la literatura y aparece en las obras de Traven y Castellanos, planteando las diferencias entre indígenas y ladinos, porque finalmente no se necesita ser antropólogo para notar que existen, todavía, dos mundos en Chiapas. Aunque es importante mencionar que en el municipio de Ocosingo se pueden indicar también diferencias entre lacandones y tseltales, y las relaciones con sus vecinos los choles, punto que no describe el autor.

Considero pocas las obras que han tocado el tema sobre las relaciones interétnicas en Chiapas; hay trabajos en Guatemala, una tesis sobre Tenejapa y más recientemente una tesis sobre Simojovel. Como cada región tiene sus peculiaridades, esta tesis es importante porque aborda uno de los municipios en donde surgió el neozapatismo.

El autor empieza con la descripción del entorno natural de Ocosingo, con sus valles, ríos y montañas. Los ríos principales son Jatate, Tzaconeja, Lacanjá, afluentes del Usumacinata, Perlas, el Azul, Jalhuitz, Aguilar, Tzendales, y sus lagunas son Miramar, Lacanjá, Pelje Metzaboc y Ocotal. Buena parte de Ocosingo contiene bosque tropical que siempre está verde, con clima caluroso y húmedo. En el municipio hay algunas regiones templadas y frías con bosques de pino y encino.

Los censos de los años treinta a cincuenta, señalan una mayoría de monolingües en lengua indígena, y ya en los 60 eran solamente la mitad monolingües y la otra bilingües.

Para sus datos históricos hace referencia a Pineda:

El municipio estaba habitado por tzeltales y lacandones, existen muchos sitios arqueológicos. Los indígenas fueron sometidos por los españoles en 1528. Los lacandones se convirtieron en el azote de estas tierras matando y cautivando tseltales. Los dominicos entraron a evangelizar la zona. En 1563 fray Pedro Laurencio llegó a Miramar y se llevó a Ocosingo a los lacandones para catequizarlos, pero se regresaron éstos inmediatamente a la selva. En 1575 llegaron los franciscanos.

Se reparten las tierras en encomiendas. Los de Ocosingo participaron en la sublevación de 1712, y como los indígenas atacaron en el templo a los españoles y mataron a muchos, se concedieron facultades para colonizar estas tierras. En 1754 empiezan los problemas con los ejidos de indios, y el autor menciona la semblanza que hace el Obispo Polanco de esta situación. En 1778 empezaron los abusos de los Alcaldes Mayores.

Después de la Independencia se promulgó una ley de medidas de terrenos, por lo que algunas tierras de los tseltales se venden a los mestizos.

En 1840 el viajero inglés Stephens narró las diferencias que había en el lugar de mestizos e indígenas y el dominio de los religiosos sobre los indígenas. En 1848 el Estado decretó el fin de los baldíos pero permitió que los amos aplicaran castigos por las faltas que cometían los peones con encierro o cadena. Luego siguieron los problemas con las leyes de desamortización de bienes comunales.

La explotación forestal empezó en 1874 con los españoles Manuel Martínez y Juan Ballinas, quienes incursionaron en el Jataté. Más tarde llegaron Valenzuela y Bulnes. En 1879 se fundó el primer monterío y empezaron a dividir los terrenos las compañías deslindadoras, que despojaron de sus tierras a los indígenas, quienes se vieron obligados a trabajar en condiciones atroces, para los latifundistas poseedores de monterías o fincas de ganado.

Durante el porfiriato comenzó también el enganche a las fincas y a las monterías. De este tiempo se tiene literatura sobre las relaciones de explotación de los indígenas. La Revolución no mejoró las cosas, los indígenas siguieron y siguen en una posición de inferioridad en su papel de peones.

El autor hace un resumen de la historia con los datos conocidos hasta entonces, ya que desde los años 80 han salido muchas publicaciones mejor documentadas sobre la historia de la región. Sin embargo, su bibliografía es buena.

En cuanto asunto de economía, en Ocosingo los ladinos detentaban el capital y explotaban a los indígenas tzeltales y también a algunos choles, lacandones y ladinos pobres. Aunque para mí es muy raro mencionar que los lacandones hayan sido explotados por los ladinos. Tampoco se preci-

sa si estas relaciones se extienden a todo el extenso municipio de Ocosingo o a la cabecera del mismo nombre.

La agricultura se lleva a cabo con las técnicas tradicionales de roza-tumba y quema, que ha ido arrasando con la vegetación primaria. En este tiempo todavía se podía vivir de la cacería de venados, tepezcuintle, mono, armadillo, faisán, entre otros. Ellos tenían dos tipos de frijol de mata y de enredadera.

El autor dice que no celebraban ceremonias religiosas relacionadas con la agricultura, porque en una ocasión los católicos reprimieron una ceremonia realizada en Las Tazas. No creo que esto hubiera sido generalizado en todo el municipio, porque hasta el momento los lacandones siguen un ritual tradicional y seguramente también algunos tseltales. Menciona que un hermano marista introdujo el cultivo de café en la selva entre los tseltales y lacandones, pero también me parece que los maristas no tuvieron mucho que ver con los lacandones, quienes nunca fueron católicos, que aunque sí pasaron muchos grupos de su religión prehispánica a protestantes, los tzeltales sí fueron fuertemente influenciados por varios grupos religiosos.

Los ladinos practicaban la ganadería de ganado mayor (se llevaban caminando el ganado hasta Comitán, Palenque o Tenosique durante 8 ó 10 días, y luego los enviaban a Veracruz para reengordarlos). Los indígenas cuidaban de puercos dándoles el excedente del maíz y vendiéndolos a los cocheros. Éstos últimos eran ladinos que llevaban a los puercos clandestinamente a Comitán u Ocosingo para no pagar impuestos. Los cocheros se convertían en una especie de cacique, como Anastasio López, llamado El cacique de la selva. También habían pequeños potreros comunales entre los tzeltales.

En la selva ha existido la sobreexplotación de maderas preciosas, como la caoba, cedro rojo, entre otros, las cuales eran llevadas por los ríos Jatate y Usumacinta para embarcarlos después a los Estados Unidos y Europa. En ese momento ya había más de 200 comunidades indígenas cultivando los claros de la selva.

Las malas comunicaciones, como la terracería entre San Cristóbal, Ocosingo, Yajalón o Comitán, donde viajaban los arrieros, hacía que los productos externos fueran muy caros y el intercambio de productos pri-

marios de la región fuera a precios muy bajos. Las fincas tenían sus propias tiendas donde no había ninguna vigilancia de los precios. Así también los fiscales poseían sus tiendas. Entre otras cosas graves, se obligaba a los niños a beber en las finca, siendo que estas acusaciones contra finqueros deberían estar documentadas en la tesis, con alguna entrevista.

Los guatemaltecos practicaban el comercio ambulante, realizando trueques entre ellos de radios y otras cosas. Los hermanos maristas empezaron a establecer tiendas cooperativas en Las Tazas, Avellanas, y las Tacitas, por lo que los finqueros se quejaron de los maristas. En 1953 un marista introdujo MINSA, ante la falta de maíz, en las tiendas cooperativas. En 1954 hubo una gran hambruna, descrita en una carta de Bulnes, por la gran sequía. Los ejidos fueron en aumento desde 1950 a la fecha. Existen muchos datos de quejas en el Archivo de Ocosingo, archivo que tiene documentos desde 1939: por ejemplo, a las cocineras se les pagaba con aguardiente en la finca Corazón de María. Hay muchas quejas de acasillados por falta de salarios, despidos injustificados, accidentes de trabajo, enfermedad, de trabajadores de fincas de café, chicle y ganado. Hubo también quejas de arbitrariedades en el alquiler de tierras, de matanza de cerdos pertenecientes a indígenas por los finqueros, y abusos y violaciones de mujeres y niños que trabajaban en potreros.

En la fecha en que se realizó este trabajo de campo, se seguían pagando muy bajos salarios, continuaban los malos tratos y, conforme estaban más lejos de Ocosingo, se pagaba menos. Se organizó un Sindicato Gremial de Trabajadores de Campo del Municipio de Ocosingo.

El reparto ejidal empezó en la época de Cárdenas, primero en terrenos nacionales cuyos beneficiarios fueron los acasillados de las fincas. Existieron muchos problemas con los deslindes y con el ganado de los ladinos. A la fecha, había 76 ejidos con título de dotación definitiva, 19 colonias agrícolas y otros ejidos con dotación provisional, y la migración hacia la selva se constituyó de jóvenes ex peones de fincas. Han habido muchos problemas entre fincas y ejidos, por derecho de paso, límites, ampliaciones, entre otros.

Acción religiosa

En Avellanal y Tazas Chicas se trabajó la acción evangelizadora espiritual de protestantes como de católicos, las cuales consistían en ayudas materiales, de salud y catequesis. En Ocosingo está el convento Guadalupe de dominicos. En Altamirano un hospital de monjas norteamericanas y doctores nacionales y norteamericanos. En Bachajón un convento de jesuitas (la presencia de los hermanos maristas venía desde Comitán). Los religiosos servían de enlace entre ladinos e indígenas, apoyaban los trámites agrarios y preparaban catequistas que regresaban a sus comunidades. En Altamirano se formaban enfermeras indígenas. Todos estos grupos recorren la selva creando dispensarios, como en Avellanal que cuenta con ermita, dispensario, tienda cooperativa y 3 catequistas. Antes llamaban con tambores, ahora usan campanas para llamar a los rosarios, u otras actividades religiosas.

Este autor habla de cambios religiosos pero no explica cómo era antes "allá en las fincas", "aquí en la colonia", del abandono de ciertas ceremonias religiosas, y de la práctica de oraciones para la cacería y sembradíos.

Concluye diciendo que existen relaciones de choque entre indígenas y ladinos, que es una relación explotador-explotado, y que se vive en región de refugio donde se padece un colonialismo interno. Menciona también que el control político lo asumen las autoridades ladinas, el control religioso lo ejerce la Iglesia y los indígenas han dejado su anterior sincretismo para ser más católicos.

Es una tesis que hace muchos señalamientos para ser profundizados posteriormente, por ejemplo, señala la diferente visión de la tenencia de la tierra de los indígenas y de los ladinos, sin que ahonde mucho sobre el tema. Con relación a los aspectos religiosos, menciona el cambio de los católicos que estaban difundiendo la teología de la liberación, en un momento en donde no había ningún interés por conservar los aspectos culturales de los tseltales. A su vez, cada grupo de católicos —maristas, jesuitas y dominicos— que influían en el municipio de Ocosingo, tenían diferentes puntos de vista en cuanto a estos cambios. Por otro lado, los protestantes que empezaban a ganar terreno, comenzaron también a otor-

gar apoyos materiales y de salud, pero tampoco estaban interesados en conservar aspectos culturales, aunque sí mostraban interés en la lengua.

Concluyendo, es una tesis de importancia para los que quieran adentrarse a los grandes conflictos de Chiapas, y la situación entre indígenas y ladinos. Ésta última cuestión, debió haber profundizado más para encontrar las raíces de estas diferencias como para encontrar una solución viable de entendimiento entre estos grupos. Por otro lado, esboza la situación de los cambios culturales de los grupos religiosos y las tendencias de cada uno.

Cabe mencionar que esta tesis puede tener un enfoque ecológico, dado que describe de qué manera era —y todavía es— la cacería como forma de subsistencia, y los recursos naturales con que contaban en ese momento.

Martínez Cerecedo, Rubén

Migración y cambio sociocultural en Taniperlas: una comunidad tzeltal en la Selva Lacandona, tesis de maestría en antropología, Universidad Veracruzana, 1973. 171 p.

El doctor Aguirre Beltrán, director del INI, otorgó becas para asistir a un curso sobre Desarrollo Regional en San Cristóbal en 1972. Le brindó apoyo teórico Alfonso Villa Rojas y Alejandro Marroquín. La dirección de esta tesis correspondió a Félix Báez.

La tesis es pionera del tema, porque el fenómeno de las migraciones y las grandes consecuencias sufridas en el estado de Chiapas, aún no se había tocado. Desde siempre hubo migraciones temporales de los grupos hacia la costa o de Los Altos a los valles, pero las grandes migraciones empiezan hacia la selva, con graves consecuencias de varios tipos, principalmente ecológicas, punto que apenas se vislumbra en la tesis.

Este es el primer autor que ve con importancia el fenómeno de las migraciones en Chiapas, mismas que existieron dentro del Estado desde el tiempo de la colonia y desde unos años atrás cuando empezó la emigración hacia otros Estados y, en nuestros días, hacia otros países. Las causas, siguen siendo prácticamente las mismas.

El autor no habla más que de las migraciones al poblado Taniperlas, y no hace referencia a los asentamientos anteriores de monterías o de chicleros en la selva, de lo cual existía muy poca documentación. Con respecto al tema de las relaciones interétnicas en Ocosingo, el autor lo desconoce, aunque la tesis fue presentada solamente un año antes en la misma facultad de la Universidad Veracruzana.

El autor, con muy buen tino, usa datos de la Compañía Nacional para la Erradicación del Paludismo, quienes elaboraron censos y mapas de primera mano.

Presenta un capítulo con generalidades demográficas y geográficas de la región.

El planteamiento de sus tesis consiste en demostrar cómo las migraciones a la selva se debieron por la necesidad de un desplazamiento definitivo, por no contar con tierras ni otra manera de subsistencia, y el predominio de unos grupos sobre otros.

Empieza con la descripción de la comunidad de Taniperlas , que quiere decir Carrizo a orillas del río Perlas. Es un valle en donde abundan las lluvias.

Este lugar era un antiguo campo chiclero. Sus tierras eran de buena calidad; se cultivaba maíz, frijol, café, caña y fruta. Las autoridades eran de tipo tradicional, con un agente municipal acreditado por el Presidente Municipal de Ocosingo y un Comisariado ejidal autorizado por el departamento de Asuntos Agrarios. El control se ejercía desde Ocosingo. Las instituciones que tenían presencia en el lugar eran el INI y el PRODECH, quienes les proporcionaban infraestructura para mejorar las condiciones de vida. Es curioso que este autor no menciona a los grupos religiosos del lugar como agentes de cambio y de apoyo.

Taniperlas está muy cerca del rio Usumacinta, que hace frontera con Guatemala. La formación de la comunidad empezó entre los años 60 y 70. Se formó con gente proveniente de los municipios de Oxchuc (cabecera), Huixtán (Yolaha), Chilón (Bachajón y Guaquitepec), Yajalón (cabecera), todos de habla tzeltal. Del municipio de Ocosingo, llegaron de La Candelaria, El Real, Nuevo México y Tzajalob.

Los provenientes de Oxchuc hicieron escala en Yashalhá, donde no les quisieron dar tierras. Los de La Candelaria hicieron escala en El Censo.

El tipo de asentamiento en Taniperlas era compacto. El poblado estaba dividido por la pista de aterrizaje. Al sur están los de Guaquitepec, Bachajón y Yajalón; al norte los de Oxchuc, Huixtán y Abasolo; al oeste Tzalajob, La Candelaria, El Real y El Rosario (municipio de Ocosingo).

El grupo más importante fue el de Oxchuc, quienes ocupaban los cargos importantes. Alrededor de éstos estaban los de Huixtán, Abasolo y La Candelaria. En ocasiones entraron en pugna con los de Guaquitepec que eran apoyados por los de Yajalón, El Real y El Rosario. Había pugnas de poder con el curandero.

Las causas de la migración fueron principalmente por:

1) La falta de tierras cultivables, porque las que había eran malas tierras, mientras las buenas estaban en manos de ladinos. 2) Los niveles de subsistencia eran bajos como asalariados, enganchados. 3) Por el maltrato en las fincas donde trabajaban y la falta de remuneración. En éste último aspecto, existen muchos testimonios de trabajo en las fincas (81), pero el autor no incluye suficientes ejemplos de estas causas, ni tampoco entrevistas.

Las condiciones para aceptar a nuevos migrantes eran las siguientes: 1) ser católicos. 2) aceptar cargos. 3) celebrar las fiestas. 4) aceptar ser mayordomos. Y 5) ser gente de trabajo y no de pleito.

Las tierras

Cuando reunieron suficiente número de personas, hicieron la solicitud ejidal en 1961. En el fallo de 1963 se tomaron parte de los terrenos de los hermanos Mac Kissack y de la finca Monte Líbano de Francisco Parra Gil. La resolución presidencial salió en 1964, que debieron ser parte de terrenos nacionales.

Cuando pidieron ampliación del ejido tuvieron problemas con los del ejido El Censo. También advirtieron la amenaza del trazo de los parques nacionales.

El autor considera que el ejido era la mejor manera de incorporar al indígena a la nacionalidad mexicana y para mejorar los niveles de vida

del campesino, otorgándole la dignidad humana que les fue negada por siglos. También considera que las tierras de la selva son magníficas para cultivar, pero ahora se sabe que se agotan rápidamente por tener una pequeña capa de humus, por lo que durante los primeros diez años fueron de bonanza para el ejido estudiado; no sabemos ahora en que situación se encuentra. Se presentan datos comparativos con Oxchuc, lugar de origen de muchos de los habitantes de Taniperlas, tomados de Siverts, con relación a la productividad de la tierra.

Tenían unas cosechas excelentes pero no las podían comerciar por falta de caminos. Los excedentes de la cosecha se usaban para engordar a los puercos. Cuando se vendían era generalmente por medio de intermediarios ladinos (tema que aborda abundantemente López Daza).

Cambios socioculturales de los migrantes

Aunque los grupos de migrantes trataron de conservar su tradición, los más recientes eran más receptivos al cambio; cuando existen varios grupos en un mismo lugar predominan unas tradiciones sobre otras. En este caso, el traje tradicional de los tseltales de tierra caliente predominó sobre los de tierra fría por razones funcionales (he llegado a ver en Quintana Roo y Campeche gente de Chamula usando faldas de lana). Por otro lado, en los últimos tiempos empezó a desaparecer el vestido tradicional y se cambió el huarache por el zapato de plástico.

Los migrantes más antiguos, los de Oxchuc, impusieron sus festividades del maíz, mismas que con el tiempo desaparecieron. Ahora la celebración de la fiesta de Guadalupe ya no corre a costas de un mayordomo, sino que coopera toda la comunidad. El prestigio era antes para los fundadores, luego para los mayordomos y, en el momento de la investigación, recayó en los dueños de las tiendas.

Los patrones para el matrimonio eran diferentes para cada uno de los grupos que llegaron a Taniperlas, primero sólo se casaban entre los integrantes de cada grupo, más tarde escasearon los jóvenes de uno u otro sexo de algunos grupos y empezaron a realizarse matrimonios entre grupos. Las diferencias principales estaban en la cantidad de regalos para la novia (telas, pasadores, adornos) y para los parientes (cigarros, ratas

de campo, aguardiente, chocolate, panela, puercos, café, refresco, etc.), y el servicio nupcial para trabajar con el suegro, terminaron por no prestarse. También hubo grandes cambios en la organización familiar, como la desaparición del trabajo de mano vuelta. El proceso de aculturación fue promovido por el INI, ya que en Taniperlas había buena recepción para construir la clínica, tienda de CONASUPO, y la casa para la radio, en donde por considerarse benéfica para la comunidad, sí hubo participación de todos.

La tesis tiene muy buenos puntos que pueden ser comparados con la situación actual, porque Taniperlas es uno de los puntos rebeldes de la selva en donde hace muchos años los jóvenes ya no tuvieron tierras para cultivar, debido a que las ampliaciones eran difíciles por su colindancia con otros ejidos, entre otros factores. Es también importante revisar como las tradiciones de unos grupos se imponen por un tiempo y luego tienden a desaparecer, absorbidas por la cultura nacional. Existen datos curiosos, como por ejemplo, el desconocimiento que tenían las personas de Oxchuc con respecto a la celebración del 16 de septiembre, quienes tampoco sabían de los héroes de la patria.

Sería también interesante comparar este punto de migración a la selva con otros lugares de esta misma región y de otros grupos. Es notorio que no se menciona la presencia de catequistas u otros grupos religiosos.

El fenómeno de la migración es de por sí un hecho muy importante para ser estudiado; los reacomodos de poblaciones que no encuentran espacios suficientes para desarrollarse en su lugar de origen, el porqué y cómo se ha cambiado la geografía política de Chiapas en pocos años.

López Daza, Isaac

Economía y explotación en Taniperlas, comunidad tzeltal de la Selva Lacandona, tesis de maestría en antropología social, Universidad Veracruzana, 1973. 151 p. Publicada posteriormente por el INI. Este comentario se tomó de la publicación de esta institución, en la serie monografías: *Economía y explotación en Taniperlas, San Cristóbal de las Casas* (serie Chiapas indígena 1), Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, 1974. 129 p.

Esta tesis fue apoyada por el maestro Villa Rojas y asesorada por el maestro Francisco Córdoba. El interés por realizar ésta, fue para establecer las relaciones de desigualdad en que viven los indígenas de Taniperlas.

El control de Taniperlas se ejercía desde Ocosingo, donde la mayoría son ladinos, aunque muchos hablen tzeltal. Se dedican a la ganadería y a hacer quesos, pero buena parte de su economía proviene de comprar productos baratos a los habitantes de la selva y vender los productos caros. Taniperlas contaba con una población de 572 personas de habla tseltal y algunos bilingües en castellano. Ocupaban una hectárea cada año, rindiendo bien su cosecha y cambiando de terreno dentro del ejido con el sistema de agricultura roza tumba quema. Plantaban con coa maíz y frijol y contaban con 60 matas de café Borbón. Esta cañada era muy importante ya que contaba con clínica y su respectivo médico, escuela y campo de aterrizaje; infraestructura introducida por el INI. Además de una planta de luz eléctrica, una trabajadora social que enseña higiene y 4 tiendas. Las vías de comunicación eran los caminos de herradura y avionetas hacia Ocosingo y Tenosique. Esta falta de comunicación y de comercialización de sus excelentes cosechas, la carencia de conocimientos sobre los precios, y el alto índice de mortalidad infantil, mantuvo a los habitantes de Taniperlas un tanto marginados.

La comunidad

Taniperlas está ubicada entre 12 comunidades que integran la cañada del río Perlas, en el estado de Chiapas. Ejercen el poder los provenientes de Oxhuc por ser los más antiguos en la comunidad. Los lugares de origen, fundación, etc., ya se describieron con la tesis de Rubén Martínez Cerecedo. Los habitantes de Taniperlas usaban técnicas de subsistencia tradicionales pero no eran autosuficientes, porque tenían que comprar productos de fuera. Los excedentes de sus cosechas se usaban para engordar puercos. El sentido de la propiedad de los indígenas sobre los bienes temporales y tierras era diferente al de los ladinos. La mujer tenía la propiedad de animales y aves, mientras los hombres de los cerdos, de las pocas vacas y perros. La vivienda no se vendía ni se rentaba. La tierra no podía ser heredada, se requería ser hijo de ejidatario, tener más de 16 años y cumplir con los trabajos de la comunidad.

Cultivaban maíz, frijol, café, caña, calabaza, chayote, chile, yuca, plátano, piña, naranja y limón. Se sembraban entre abril y mayo. Antes se levantaban dos cosechas, pero ahora solamente es una, por no poder vender los excedentes. El frijol lo venden por "borcelanas". El café por quintal, que es igual a 50 kilos, el frijol por lata, el maíz por tzontle, que es igual a 400 mazorcas, entre 60 y 70 kilos.

A diferencia de la tesis anterior, este autor sí menciona la presencia de catequistas de la misión de Bachajón.

Tenían cría de animales como las aves de corral, cerdos, muy pocos bovinos, caballos, mulas y perros. Se morían muchos animales por falta de atención veterinaria. El personal del INI introdujo corrales para cerdos para que no invadieran los cultivos, pero había mucha mortandad, no sabían a ciencia cierta criar animales. Las vacas no se ordeñaban, porque la leche les producía diarrea. Clasificaban a los perros según su especialidad en la caza; caza de tepezcuintle, venado, armadillo, entre otras.

En cuanto a la elaboración de artesanías, se hacían ollas horneadas en el fogón de la casa. Las mujeres de Chilón sabían hacer comales, mezclando varios barros de arroyos con arenas del río Perlas. Las mujeres de Oxchuc, Guaquitepec y Chilón sabían usar el telar de cintura para hacer telas y vendían los refajos en las otras comunidades.

Se llevaban a cabo dos tipos de comercio; entre la comunidad el interétnico y con los ladinos el intraétnico. Comerciaban con las comunidades de Agua Azul y El Censo, con los ladinos de Tenosique, Ocosingo y, a veces, con los de Comitán. Siempre existía una serie de abusos en la tasa de precios, porque no había quien lo vigilara.

La pista de aterrizaje se hizo en 1965, y se incrementó el comercio de intercambio de productos locales por abarrotes. Los de Oxchuc fueron más listos al establecer tiendas que ofrecían artículos como chicle, jabón y azúcar. Las tiendas ubicadas cerca de la pista tienen diversas funciones: 1) como centros de acaparamiento, los dueños de las tiendas eran puerqueros y compraban el maíz y frijol a precios bajos. Los acaparadores fijaban los precios y se timaban unos con otros, ya engordaban con agua con sal a los cerdos y otros pesaban con pesos falsos; el caso era usar toda una serie de argumentos para hacer desistir a los habitantes

de vender directamente. 2) Las tiendas eran también el centro de los chismes. 3) Las tiendas también funcionaban como centros de diversión, distracción y plática. Y 5) como lugar donde empezaban las riñas y disputas por aquellos que tomaban alcohol.

Los productos locales que compraban los ladinos eran maíz, frijol, huevos, hoja de chiate o tepejilote para adornos florales, llevan estos productos a lomo de bestia o lo cargaban ellos mismos. El INI organizó una recua barata para transportar mercancías, pero fracasó por los intereses propios de los acaparadores locales. El maíz y los cerdos se vendían a los ladinos, porque era caro el flete y el impuesto. Las cosas que se compraban llegaban de Ocosingo, San Cristóbal o Tenosique, como jabón, azúcar, dulces, galletas. De Oxchuc traían el aguardiente. También se compraban productos guatemaltecos.

Acaparadores ladinos

Los acaparadores conocían de antemano la selva. Un acaparador de Tenosique era originario de Chilón. Otro trabajó en la Campaña de Paludismo. Contrataban avionetas que se comunicaban por radio para que prepararan las mercancías. El acaparador de Ocosingo era recaudador fiscal y canjeaba abarrotes por materias primas. Los de San Cristóbal venían del barrio de Cuxtitali. Los puercos eran vendidos hasta Villahermosa y Mérida.

Los habitantes de Taniperlas mejoraron su vida con relación a su comunidad de origen: de tener bajas cosechas pudieron vender excedentes y el cambio de actividades les proporcionó mejorías económicas, como la venta de puercos. Por tener contacto con los ladinos, sufrieron cambios en sus costumbres, muchos favorecedores. El INI con su presencia, jugó un papel importante para el cambio, con la introducción de la clínica, entre otros.

Es una tesis interesante para conocer las relaciones comerciales que predominaban en la selva a principios de los setenta, mismas que seguramente han cambiado en los últimos años.

Señala claramente las relaciones de poder en sus diferentes niveles, y la dominación de unos grupos tzeltales sobre otros dentro de una co-

munidad en transición, porque el poder había pasado de manos de los fundadores a los ricos propietarios de las tiendas. Es importante notar que la ubicación en medio de la selva hacía más propicio el desigual intercambio, como anteriormente existían los abusos de los finqueros, que mientras más lejos se estuviera de las ciudades, más atropellos se realizaban. Estos abusos existían por la falta de educación, por no hablar castellano y por el desconocimiento de las leyes que los protegieran, siendo que hasta la entrada de grupos religiosos en estos años, fue fundamental para hacer valer sus derechos humanos.

Los cambios económicos tan evidentes en estos años, en comparación con sus comunidades de origen, fueron un cambio positivo haciendo un balance con las pérdidas de muchas de sus tradiciones, a las que aparentemente el autor no les otorga mucho valor. Es un trabajo hecho con cuidado y esmero que vale la pena ser retomado 30 años después de su investigación, por los vertiginosos cambios que ha sufrido esta pequeña comunidad de la selva.

Esta tesis pudo ser difundida por el INI, para que se utilizara en estudios posteriores sobre la Selva Lacandona, lo que la hace ser un documento base para conocer esta región en donde también han surgido los conflictos recientes del estado de Chiapas.

Tzotziles

Cambiando de región, vamos a Venustiano Carranza y Amatenango, en Los Altos de Chiapas. En una tesis donde se abordan temas desde otro punto de vista, realizada diez años después de las anteriores, teniendo en común la mención de la presencia e importancia del INI en comunidades indígenas.

Silva Gómez, Marcelo

Un año de acción indigenista en Bartolomé de los Llanos, Chiapas región tzeltal-tzotzil, tesis de licenciatura en antropología social, Universidad Veracruzana, 1993. 123 p.

Realizó el trabajo de campo de 1983 a 1984, trabajando con el INI en la región. Pero este trabajo aparece 10 años después en 1993, por lo que algunos de los datos frescos que pudiera tener, se desvanecen en la tesis.

Se percibe en esta tesis una idea poco clara de los grupos étnicos que habitan Chiapas.

Para comenzar, por qué nadie llama Bartolomé de los Llanos a Venustiano Carranza, sino San Bartolomé. También menciona que en Amatenango del Valle existen grupos zoques y tojolabales en una región tzotzil. Su estudio se refiere a la influencia del INI en lugares como Carranza y Amatenango.

Informa que la mayoría de los habitantes de la región son monolingües en tzeltal o tzotzil. Y que hay ladinos que hablan español y entienden las lenguas indígenas.

Creo que ya para esa época en Carranza eran todos bilingües en español, porque es uno de los lugares que más ha perdido, desde hace mucho tiempo, el uso cotidiano del tzotzil.

En los antecedentes históricos menciona que los antiguos vivían en las zonas altas con una estructura social de forma de pirámide; los funcionarios arriba y los campesinos en los valles de cultivos. Cuando llegaron los españoles les costó la conquista de Chiapas por desinterés y por la "resistencia nacional".

San Bartolomé se funda en 1595, se le da el título de villa en 1831 y el de ciudad en 1870. En 1930-1940 en la época de Cárdenas, se inicia el reparto agrario.

Su ubicación geográfica la describe:

> La extensión territorial del municipio es de 1396 kilómetros cuadrados según censo de 1980, gran parte de esta superficie fue donada por la Corona Española en forma de latifundio, que abarcaban 1000 caballerías, mediante una cédula real expedida en 1770 para el libre usufructo de la República de Guatemala.

Tiene un cerro sagrado llamado el Huwitz, lugar mágico religioso.

Respecto al INI dice

> con la aplicación de programas y proyectos de las instituciones gubernamentales como el INI, se ha apoyado al lento pero continuo desmoronamiento de los antiguos patrones de conducta y las formas de organización para la producción, el trabajo y la especie humanas de la comunidad .

Habla de un lugar que tiene cinco barrios y sus respectivos nombres, pero no especifica si son de Carranza o de Amatenango, siendo estos barrios semiautónomos. Las viviendas son de bajareque y ladrillo.

Con respecto a las artesanías dice "ciertas etnias como las tzeltal y tzotzil poseen desde tiempos prehispánicos el hábito de la crianza de ovejas en forma reducida de autoconsumo..." Y con referente a la lana que con las que realizan prendas, no agrega que la lana es usada en Carranza y Amatenango en forma reducida porque la mayor parte de las prendas las tejen en algodón (Carranza o Amatenango?).

El hecho de que sean las mujeres las que tengan y proporcionen un mayor ingreso a la familia, les da derecho a escoger esposo y separarse.

En la propiedad comunal cultivan su milpa y su hortaliza.

Los indígenas y los ladinos viven por separado, en la iglesia y en la escuela, y existen serios conflictos de tierras. Las mujeres indígenas establecen el contacto con los ladinos por medio del comercio; venden artesanías, frutas y tamales. Los ladinos acaparan las mercancías.

En esos momentos ya había comenzado el proceso de cambio en la indumentaria.

Marcelo Silva dice que hay más de 20 mil profesores bilingües en primarias (¿en Chiapas?), y que usan las cartillas bilingües transitoriamente para la alfabetización, con tendencia a usar solamente el castellano.

La creación del Departamento de Asuntos Indígenas se hizo con el fin de integrar al indígena a la sociedad nacional. Las políticas de desarrollo del INI en estas comunidades se basan en desarrollar intercambio entre iguales, autonomía política, apoyarlos en sus necesidades básicas y en su desarrollo cultural. Los programas del INI se llevan a cabo con indígenas ladinizados. El INI busca promover las formas tradicionales de trabajo, y la creación de talleres fuera del hogar para impulsar la producción. Así también las Asesorías técnicas para la agricultura, y la adquisición de insumos de resoluciones agrarias. Sección de zootecnia,

criaderos de abejas, ayuda contra acaparadores, vacunación, piscicultura.

En la sección de economía se mencionan a las tejedoras y alfareros sin mencionar muy claramente quién hace qué y dónde se lleva a cabo el proceso, cuestión que sería uno de los temas más importantes a tratar. Esta actividad la pasa muy por encima, y no menciona las propuestas de parte del INI que serían importantes.

En cuanto a la medicina comenta los trabajos del INI en lecciones de higiene, letrinas y parteras. En cuanto a educación comenta que esta institución impulsó las parcelas en las escuelas, los deportes, becas de estudios y concursos de oratoria.

Concluye diciendo que el INI debería comprometerse más con las comunidades y tomar más en cuenta las organizaciones indígenas, así como también aprender las técnicas indígenas de campo.

El autor conoce y describe muy bien cuáles han sido los programas del INI, pero no habla demasiado de su influencia en particular en las comunidades estudiadas, sin embargo, se puede aprender mucho sobre las intenciones del INI al formar programas en Chiapas, y sobre cómo buena parte de sus técnicos no conocían suficientemente la situación cultural de las comunidades, o no le daban especial importancia para la aplicación de sus proyectos.

De este trabajo se comprende el acercamiento cultural a la comunidad y el conocimiento de los antecedentes de toda la región, lo cual no ocurre en esta tesis. En particular, porque debido a su importancia agrícola económica, la existencia del ingenio Pujiltic, entre otras cuestiones, fue escenario de conflictos donde con mucha seriedad estudiaron cerca de tres autores. También desde el punto de vista de producción artesanal, tanto Carranza que produce los más finos textiles, como Amatenango que conserva una tradición alfarera desde la época prehispánica, tienen que ser tomados en cuenta dentro del panorama productivo del Estado.

Choles

Por último, entre las tesis de antropología, tenemos una que ya ha sido publicada en edición bilingüe, probablemente su autor sea chiapaneco, hablante de chol.

Pérez Chacón, José Luis

Mitos y realidades de los antiguos mayas, tradición oral chol, tesis de licenciatura en antropología social, 1990. 149 p. Publicada por el Gobierno del Estado de Chiapas como: *Los choles de Tila y su mundo. Tradición oral*, 1988, edición bilingüe chol-español.

Esta tesis se refiere a los choles de Tila, lo cual debería estar especificado en el título, porque es muy común hablar de tzeltales, tzotziles u otros, que dentro de estos grupos existen no solamente las variantes de las lenguas, sino que puede haber enormes diferencias entre unos y otros. Para ser una tesis de licenciatura es extensa y contiene mucha información, lo que la hace muy rica en datos.

Esta tesis es parte de un proyecto de Jacinto Arias en Chiapas para el rescate de la tradición oral, y de este proyecto se conoce una serie de interesantes monografías bilingües. El autor remarca la importancia de regresar los datos a las comunidades estudiadas para que los choles conozcan de dónde vinieron, cómo vivieron, cómo son ahora y, por supuesto, qué se puede esperar en el futuro.

Por otro lado, consideramos que dado no se han escrito muchos trabajos ni sobre los choles en general ni sobre Tila, es un trabajo básico e importante para ser consultado.

Las lenguas cholanas comprenden el chol, el chontal y el chorti, y existen diferencias dialectales entre el chol de Tila y el de Tumbalá.

Chol quiere decir Milpero. Ellos cultivan desde siempre el maíz, frijol, camote, chiote y cacao. Manufacturan alfarería y cestería, y practican la caza y pesca.

La parte histórica es amena, porque no entra en detalle en datos y mantiene el interés del lector.

Los choles fueron obligados por los itzaes a replegarse en la selva y cuando llegaron los españoles vivían en Pochutla, cerca de Miramar. En 1559 fray Pedro Lorenzo de la Nada salió a congregar y evangelizar pueblos choles, que fueron Tila, Tumbalá, Salto de Agua y Sabanilla. Dice que en esta época las granjas de la administración de las encomiendas eran llevadas por las órdenes religiosas.

Cultivaban los choles sus tierras comunales y nunca se enteraron de la independencia ni de la anexión a México. La Reforma tuvo graves repercusiones con la llegada de las compañías deslindadoras, tala de bosques, y con la llegada de ingleses, españoles, alemanes, franceses y sancristobalenses. La introducción del café desplazó al maíz. Durante la Revolución los carrancistas saquearon la zona y algunos choles se unieron a la contrarevolución de Pineda. Al gobernador Garrido Canabal lo consideraron el azote de Dios. El primer presidente que visitó Chiapas fue Cárdenas, quien empezó el reparto agrario en 1936.

Los choles de la montaña de Tila colindan con los tzeltales de Yajalón y Chilón, y con los tzotziles de Simojovel.

Las autoridades tradicionales se ordenan en estas jerarquías: los tatuches o los más ancianos, que son los más respetados; los mayordomos y los mayordomos motiomas, quienes tienen los bastones de mando por un año.

Las mayordomías en Tila son muy importantes, ya que representan a los santos, y cada santo tiene un mayordomo. Existen 4: Makyulal, Maknalal, San Mateo y Sacramento.

Hay mayordomos medio principales: los de la Virgen de Concepción, de Guadalupe y San José, y los no principales como Santyiku Motioma.

Realizan otras fiestas como el Carnaval, Semana Santa, Corpus Christi y Santa Cruz.

Los mayordomos capitanes representan a los soldados que crucificaron a Jesucristo, los cuales están casados y llevan un pañuelo rojo en la cabeza y banderas rojas. Sus ayudantes se llaman caporales.

Estas autoridades de los choles acuden al ayuntamiento cuando hay problemas de tierras, de agua, luz, etc., pero no siempre les hacen mucho caso. Los problemas pequeños los resuelven en asambleas comunitarias con consejos, ayuda económica y trabajos en grupo.

Los cambios de autoridades se realizan el 15 de enero día de Cristo Rey, del Señor de Tila, y ocupan el cargo personas casadas, bautizadas, con una sola mujer y que no tomen mucho trago. Éstos se comprometen a cuidar la tradición, a estar bien con Dios y con el grupo.

En estas organizaciones no participan los que se han convertido al protestantismo, ya que existe antagonismo entre credos.

Algunas de las fiestas son locales, pero hay otras que traen mucha gente de fuera para pagar mandas, hasta de Veracruz y Tabasco. El autor da una descripción detallada de cómo se celebran cada una de las fiestas y de las cosas que han cambiado.

La música tradicional se basa en flauta, tambor y guitarra. Se realizan varios tipos de danzas como en el carnaval de maruchas y negros. En estas fiestas solamente participan los indígenas, no los ladinos. Se disfrazan de mujeres, diablos, para la danza la toreada, se visten de toros y tigres; éstos últimos pelean y los tigres tienen que bañarse luego en el río.

Se hacen oraciones para pedir la lluvia en las cuevas y manantiales, promesas para tener buena salud, por la familia y por las cosechas. Se cree que cuando los buenos mueren, van a un árbol llamado Yaxché, fresco y con sombra, mientras los malos van a un lugar llamado Mitnal, que tiene un demonio llamado Hun Ahau, donde hay hambre y frío.

El autor entrevista a dos curanderos tradicionales importantes que exponen sus puntos de vista sobre la salud. Los que se inician como curanderos sueñan con Dios que les da el don y tienen que visitar distintos lugares como cuevas e iglesias y convocar a los espíritus malos y dominarlos. Entre las enfermedades que aquejan a los choles están el espanto, los dolores y la vergüenza, que es por la falta de alguna cosa que piden prestada y nos se les da. Esto se cura barriendo con el producto que fue motivo de su mal. Entre las prácticas de curación, están las yerbas medicinales, la reposición para que la naturaleza suelte al enfermo, las oraciones y las medicinas modernas.

El autor presenta testimonios de 1900, donde se menciona la historia de la construcción milagrosa del templo de Tila, de cómo se apareció el Señor y les iba indicando los inconvenientes del lugar; muy húmedo, se anegaba, con hormigas, etc., hasta llegar al punto donde se edificó y cómo llegó a habitar el Señor de Tila, que es un Cristo negro, tras una estancia en las cuevas frente al templo.

La devoción de los tabasqueños era tanta por el señor de Tila, que además de las peregrinaciones, se dedicaron a buscar a los ladrones que robaron las limosnas del templo y los encontraron en una cueva en Yochib,

donde también tenían animales robados. Por eso, los de Tabasco tienen animales galanos y los de Yochib animales malos.

También se recuerda en Tila la Revolución, porque hubo un encuentro entre carrancistas y pinedistas que se juntaron en la finca Morelos, propiedad de un alemán llamado Federico Corzo. Los viejitos recuerdan los enfrentamientos en Petalcingo y la llegada de Cárdenas. Los alemanes de Tila tenían las mejores tierras. Hubo una terrible plaga de chapulines que azotó a Tila por 5 ó 6 años, resultando una gran hambruna, comían todo lo que dejaban los chapulines y también se los comían.

Existen algunos seres malos que asustan a los viajeros cuando andan de noche, como el Ijk al que se puede matar solamente si se le da en el hombro. Entre otras leyendas tienen la del brujo que se volvía calavera, la mujer que se perdió en el bosque y llegó al pueblo donde las mujeres tenían atado el pelo con culebras y de la mujer que se convirtió en tapir.

En el apéndice retoma las cuestiones teórico metodológicas sobre la comunicación oral; sobre la importancia de recurrir a los viejos como autoridades morales, la trasmisión de la tradición de generación en generación, algunos recuerdos que sobreviven desde la época prehispánica, el valor del rescate de las tradiciones de los pueblos, la importancia de familiarizarse con la comunidad y con la cultura, y presenta las consideraciones finales.

Es una tesis que presenta una buena cantidad de testimonios, lo que la hace fundamental para el estudio de los choles de Tila. Sus observaciones sobre la medicina tradicional son también muy importantes, porque presentan situaciones únicas como el caso del mal de la vergüenza, que solamente ha sido tratado en la tesis de Gracia Imberton.

El interés por regresar a la comunidad los resultados de una investigación, casi nunca se llevan a cabo, por una razón u otra. Pero en este caso es importante mencionar que si se concretizó los resultados de esta tesis en un libro, presentada en edición bilingüe, que si bien no estuvo al alcance de todos los choles, cuando menos puede decirse que se intentó resumir lo más relevante de la cultura chol. Pero el gran esfuerzo por realizar una edición bilingüe por parte de la SUBSAI, esta dependencia para Asuntos Indígenas fue borrada durante el gobierno de González Garrido.

Sociología

Con respecto a este tema, no era de esperarse muchas tesis de sociólogos interesados en Chiapas, porque no existió ningún programa de trabajo de campo en la entidad. Tampoco se había abordado el tema del café en el Soconusco, que era un tema importante para hacer comparaciones con las plantaciones de café de Veracruz, que compiten en el mercado mundial, sus condiciones de trabajo, comercialización, exportación, etc.

Solamente un alumno realizó una tesis de sociología, quien pudiera tratarse de un alumno de origen chiapaneco.

Pérez Monterrosas, Mario

Condiciones de vida y trabajo de los jornaleros agrícolas en el Soconusco, Chiapas, tesis de licenciatura, Facultad de Sociología, 1995.

El tesista trabajó en el Programa Nacional de Solidaridad con Jornaleros Agrícolas (PRONSAG).

Se propone detectar los flujos migratorios por ciclos de cultivo, y las condiciones del migrante trabajador.

En el primer capítulo hace una relación histórica poco clara de Chiapas y del Soconusco. La historia que plasma está mal hilvanada, y los aspectos geográficos son escasos. También aborda la cuestión de las agroindustrias del café y la producción anual con relación al crecimiento poblacional.

En cuanto a las fincas cafetaleras en el Soconusco, nos comenta que empezaron en 1877 por alemanes que colonizaron la región y de cómo se fue incrementando el café de exportación. La intervención de la compañía deslindadora Chiapas Land Company. A finales del siglo XIX existían 26 fincas grandes, en 1928 existían 94.

Habla sobre la mano de obra guatemalteca y de los procedentes de Los Altos de Chiapas, y la función de los enganchadores. Se requerían entre 70 mil y 40 mil jornaleros para cubrir la temporada de cosecha. Las asociaciones que se organizaron para contratar la mano de obra, como Asociación Soconusco, Tacana libre y Mundo Novo.

Nos presenta la descripción del proceso del cultivo y la recolección del café; los meses que dura este proceso, las horas que trabaja un campesino, la manera de pago a destajo o salario fijo, los salarios por familia, y participación de la mujer y los hijos.

La procedencia de los trabadores de estas cuatro fincas el 97% es guatemalteco, el 2% mexicano y el 1% de otros lugares de América Central. En las últimas décadas se dijo que los centroamericanos trabajan mejor, más rápido y con más cuidado.

También es usado el Soconusco como punto de paso para emigrar más al norte; los puntos de frontera son Tecum Uman-Plan de Hidalgo y Talismán-Unión Juárez. El enganche se realiza en determinados lugares donde se establecen las condiciones, se dan contratos, adelantos y se ofrece el transporte.

Entre los ofrecimientos a los trabajadores se les proporciona casa y alimento.

En las cuatro fincas se ofrece vivienda con estos tipos de instalaciones:

1) Las galleras que son cuartos largos con techo de lámina, piso de cemento, poca luz y ventilación. Pueden vivir allí hasta 60 personas en tablas alineadas, con cocinas y tendederos. Muchas veces viven mezclados hombres, mujeres y niños, y en algunas hay divisiones con cortinas de plástico. Los sanitarios son compartidos y la mayoría defeca en el campo.
2) Las casas familiares son lugares más amplios para pocas familias y hay otras casas para 3, encargados y ayudantes en mejores condiciones, con cocina, ventilación, luz, etc.

Condiciones de salud, educación y recreación

La alimentación es proporcionada por el patrón pero la deduce del salario; se les da frijol, tortillas y café, y a veces sopa de pasta, arroz o papa. Los trabajadores complementan su alimentación comprando plátanos y galletas de las tiendas de la finca (la tienda es generalmente del mayordomo de la finca).

Para atender problemas de salud hay una clínica del IMSS, de la cual los trabajadores están afiliados.

Hay una escuela primaria, pero casi todos los trabajadores son analfabetas. También cuentan con una cancha de fútbol o de baloncesto y se pasean en los jardines públicos de Tapachula. Se hace la descripción de las cuatro fincas estudiadas, sus superficies, dueños, condiciones de las instalaciones, tienda, clase de alimentación, entre otros. Las fincas son Maravillas, Santa Elena, Guanajuato y San Antonio Chicharras. Las que tienen mejores condiciones son Guanajuato y Maravillas, donde los propietarios son de origen alemán.

Todas las descripciones de las fincas presentan rasgos muy interesantes, con relación a las condiciones básicas de vida. Este tema merece la pena seguir siendo estudiado, ya que se han escrito algunas obras al respecto. También es una pena que el autor desconozca muchas de las fuentes ya publicadas, porque hubiera podido ser un trabajo más enriquecido.

Pero es evidente que el trabajo de campo y las observaciones del autor nutren la información que ya se tiene sobre las fincas del Soconusco.

Por otro lado, el autor lleva a cabo su planteamiento inicial de describir el proceso de trabajo, las condiciones de contratación y de vida, con una serie de datos comparativos entre cuatro fincas. Todo esto hace que sea un material importante para conocer el proceso de producción de café en el Soconusco, y complementa con los trabajos de otros autores sobre el mismo tema.

Arqueología

Como mencionamos en la parte introductoria, Veracruz y Chiapas tienen en común un pasado prehispánico donde hubo presencia de la cultura madre: los olmecas. Así que era de esperarse que existiera algún interés por parte de estudiantes para realizar un trabajo de campo en Chiapas.

Contamos con dos tesis de arqueología muy interesantes para conocer el pasado prehispánico de Chiapas; una se refiere a la arqueología del

Soconusco y la otra a los Valles centrales de Chiapas. Ambos trabajos se pueden considerar relacionados, ya que complementan la información sobre las épocas tempranas, presentan un sin número de pruebas y datos sobre cómo vivían y morían estos habitantes de Chiapas en los antiguos tiempos. La primera es:

Ceja Tenorio, Jorge Fausto

Paso de la Amada (un sitio preclásico temprano en el Soconusco), tesis de maestría de antropología social con especialidad en arqueología, 1978. 390 p.

El director de esta tesis fue Gareth Lowe, porque el autor realizó su trabajo con la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo desde 1973.

Nos habla en general de las etapas del preclásico temprano, las primeras culturas agrícolas, el origen y cronología de las culturas formativas, los pasos naturales entre norte y sur y el Soconusco, y la región istmeña como paso obligado entre norte y sur. Paso de la Amada está en la colonia Buenos Aires cerca del río Coatán, y tiene vestigios de la fase Ocós y de la fase Barra. Nos menciona en qué momento empieza el asentamiento y nos presenta las relaciones de este sitio con el resto de Mesoamérica.

Existen muchos asentamientos en el Soconusco tempranos antes de la formación de la cultura olmeca y maya, y evidencias de muchos movimientos demográficos en la región.

También el autor nos hace una reseña histórica de trabajos en el Soconusco. El sitio Chantuto tiene una ocupación precerámica hasta el postclásico. Izapa y Altamira fueron reconocidas primero en 1948 por Drucker y luego por los arqueólogos de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo desde 1960.

Con relación al medio ambiente, presenta un buen panorama de la ubicación, geología, orografía, clima, hidrografía, suelos, flora y fauna, siendo que éstos últimos están en proceso de extinción.

Los terrenos de la planicie costera de Oaxaca se extienden hacia Centroamérica por un lado, y por el otro, la Sierra Madre con dos prominencias, Huixtla y Cerro de Bernal, el volcán Tacaná, el Boquerón, entre

otros. La ecología está formada por sedimentos de las corrientes que bajan de la montaña, que se formaron en el pleistoceno. El clima depende de los vientos del Pacífico lluvioso tropical. Tiene una gran parte de llanura seca con vegetación espinosa, y de norte a sur va cambiando con más lluvias en las laderas. Los ríos Suchiate, Cahuacán, Coatán, Huehuetán, Huixtla, Cintalapa, Novillero, Pijijiapan, Amate, Tonalá, etc., forman las barras con sedimentos. Los suelos son de materiales arenosos no cimentados en esteros con mangles y otros suelos de origen aluvial. La flora conserva restos de vegetación primaria en los esteros, y tiene un bosque subtropical caducifolio; el guanacaste, totoposte, cedro, leche maría, corresponde a selvas altas subdeciduas y los mangles. También hay caoba, zapotillo, mezquite y palma real.

Respecto a la fauna, hay peces como sardinas, bagre, anguila, zambuco, mojarra, liza, pampano, dorado, jurel y reptiles como cocodrilos, caimán, iguana y tortugas. En cuanto a serpientes hay cascabel, cantil y coralillo.

Los mamíferos están prácticamente extintos, antes había tlacuache, zaragüato, chango, armadillo, puerco espín, tepezcuintle, zorra gris, comadreja, zorrillo, perro de agua, jaguar, tigrillo, tapir, jabalí, venado cola blanca y temazate, de todos los cuales existen muy pocos ejemplares.

La explotación ganadera extensiva ha acabado con ambientes naturales y el cultivo de algodón usa pesticida en exceso. El cacao ha sido cultivado desde la antigüedad, lo mismo que el maíz, frijol, aguacate, tamarindo, etc.

Los antecedentes históricos del Soconusco se remontan a muchos años cuando los aztecas tomaron esta provincia, y los inscribieron en la matrícula de tributos. El Soconusco fue un paso obligado entre norte y sur por el que transitaron nahuas, zoques o mixes, y más tarde pasaron los conquistadores con Pedro de Alvarado a la cabeza. La población nativa se fue extinguiendo durante el primer siglo de la colonia, entre los cambios administrativos de audiencia a Capitanía General y luego a intendencia.

En el siglo XIX se introduce el café y la ganadería extensiva, el plátano y el algodón. Hubo migrantes alemanes, chinos y japoneses

Existen 10 sitios arqueológicos reconocidos en la región del río

Coatán, de los cuales el autor escogió Paso de la Amada del municipio de Mazatán. En el sitio se reconocen montículos bajos que quizá fueron rebajados por el paso de tractores por ser un campo de cultivo. En el terreno hay depresiones que forman lagunas de temporal que se comunican entre sí con el lecho del río.

Se realizaron excavaciones de pozos para reconocer estratos y secuencia de capas naturales, y en algunos aparece la ceniza del volcán Santa María. Se localizaron cabecitas de barro, tiestos, obsidiana y algunos entierros. Se llevó a cabo la reconstrucción histórica de los depósitos con relación al desperdicio, y el número de casas sobre elevaciones. Por lo que se sabe, no fueron constantes las ocupaciones en la fase Barra y constantes en la fase Ocós y ligera en la fase Cuadros, debido a los adelantos en las técnicas.

Se organizó la secuencia de la cerámica por colores de las vasijas, decoración, separación de tipos por colores, técnicas decorativas como esgrafiados, bicromos, huellas, pulidos y otros.

También se hicieron diferencias entre la forma de las vasijas, platos y tecomates, y otro grupo de objetos pasó a miscelánea.

La fase Barra presenta una cerámica que se distingue por la delgadez de sus vasijas, con calabazas, jicalpestos y jícaras; los tecomates son de fondo redondo, plano o cóncavo, y la técnica decorativa es una incisión o acanalados y en algunos punteados, con pulidos especulares. Tiene una extensa descripción de la fase Barra donde menciona el color, textura, cocción, superficie, tratamiento, dureza, formas, dimensiones y decoración para cada uno de los tipos cerámicos. Es una cerámica muy diferente a cualquiera otra de Mesomáerica, pero guarda alguna relación del complejo Machalilla de Ecuador.

El complejo cerámico de la fase Ocós tiene variedad de técnicas decorativas usando también moluscos, se diferencia de la fase Barra por su pasta dura y compacta y las formas de platos de base plana; con tecomates con soportes trípodes, y teniendo variantes de los tonos rojos. Las escasas figurillas de barro encontradas de la fase Barra son muy diferentes a los del resto de Mesoamérica, muy utilizados tal vez en el preclásico para magia, y presentan cabezas ligeramente aplastadas, con cabello crespo, pintura roja o con partes del cabello raspadas dejando

mechones con muchos rasgos negroides, uso de orejeras, algunas con máscaras, bocas grandes, barbas someras, representaciones de algunas mujeres cargando un perrito, haciéndose evidente el ombligo. Y manos, brazos pies, de uso religiosos.

Figurillas de animales como perros raspados con mechones de colores blanco y rojo, monos, ranas y sapos, roedores o manatíes, culebras, animales mitológicos, pericos. Artefactos de hueso, obsidiana (pero no puntas de proyectil), morteros, manos y metates sencillos, raspadores, pulidores, orejeras de barro. Conocían el uso del algodón y de otras fibras para cuerdas, cuentas de barro, silbatos, sellos de barro, diademas, orejeras de hueso vértebras de pescado, anillos, leznas o agujas dientes, raspadores de obsidiana, navajas burdas, metates de piedras basálticas, hachas de piedra, hematita, espejos y fragmentos de pirita. Este trabajo se llevó a cabo para comprender el origen, desarrollo y decadencia de las primitivas culturas agrícolas del formativo temprano en el Soconusco, de los cambios de técnicas decorativas que fueron graduales y el aumentó de la variedad de decoración. Paso de la Amada en la fase Barra se encuentra como comunidad semialdea, con caserío disperso, lejos del mar con abundante agua dulce y recursos naturales, recolección, caza, pero basados en la agricultura. Paso de la Amada tiene relación con los sitios de Altamira y Chantuto. En la Fase Ocós aumenta la población y se dispersan las comunidades (una más cerca del mar), aparecen nuevos patrones, posiblemente por influencia olmeca y relaciones con la región istmo, con lugares como laguna zoque en donde se nota el intercambio e importación de la obsidiana entre Guatemala y México.

Es una extensa tesis, llena de detalles interesantísimos aun para los que no somos expertos en cuestiones arqueológicas. Es también un estudio muy minucioso. Cada tiesto presenta una variedad de detalles con los que se llega, tras muchos esfuerzos, a conclusiones sobre el pasado de estos pueblos tempranos de la costa de Chiapas.

Espinoza García, Lino

Río Hondo: una comunidad prehispánica dentro del valle de Usumacinta en Chiapas, tesis de licenciatura en antropología social con especialidad en arqueología, 1985.

Trabajó en un equipo de Salvamento Arqueológico de Chicoasén antes de la inundación de la presa del mismo nombre en 1976. Sus asesores fueron: jefe del proyecto Alejandro Muriel y en Veracruz, el asesor Francisco Córdoba.

Nos presenta los antecedentes del Valle del Usumacinta con asentamientos del formativo temprano. Con respecto al medio ambiente, por este valle del Usumacinta corren varios ríos formando cañones profundos donde está el Sumidero. Sus suelos están formados por calizas y arenosas y micas regadas por el Grijalva y el Río Hondo. El lugar es caliente y subhúmedo con lluvias en el verano. La flora consiste en matorrales, monte bajo, chaparral y árboles grandes de selva baja decidua, donde crecen el chipilín, el amate, el barbasco, el chicozapote, la anona, entre otros. La fauna consiste en venado cola blanca, temazate, tepezcuintle, mazacuatas, boa, cascabel, palomas, colibríes y abejas silvestres.

No contiene el trabajo un buen mapa de ubicación.

El sitio estudiado está al extremo noreste del Sumidero, frente a la desembocadura del Río Hondo en el Grijalva.

El sitio está dividido en tres secciones:

A. Tiene 8 estructuras, 6 restos de casa habitación cuadrangulares, 2 circulares en terreno inclinado.
B. El centro ceremonial, el más compacto e importante, consiste en 11 estructuras delimitadas por plazas y patios con estructuras cuadrangulares, casa habitación, juego de pelota y plataformas pequeñas. El centro de la plaza tiene una estructura pequeña cuadrangular. Han habido saqueos.
C. Pequeño conjunto arquitectónico con terrazas, estructuras alargadas y una especie de mirador y habitaciones y plataformas llamadas cimientos. Existe cierto parecido con las ruinas de San Antonio en Malpaso y Magueyal en el valle del Usumacinta.

Se realizaron excavaciones con calas y estratigrafías.

En cuanto a cerámica encontrada, presenta un cuadro de correlación de fases entre Chiapa de Corzo y San Isidro con Río Hondo, distin-

guiendo entre cajete, cuenco, escudilla, etc. Presenta otro cuadro de distribución de tiestos por fases, con señalamiento del nivel en que se encontró; cuántos tiestos, qué grado de deterioro, tipo de engobe, pulido, bruñido, cocción, textura, etc.

1. Fase Bombana candox esgrafiado, pasta, textura, cocción, superficie. Color, esgrafiado. Con formas similares a Mirador y San Isidro del olmeca temprano.
2. Fase Dombi caulote esgrafiado parecido a Izapa.
3. Fase Felisa chaya poroso y aguaete incised, formas conocidas como Apaxtles, dibujos parecidos a los del preclásico del Mirador.
4. Fase Guañoma chuti poroso y osumacinta laqueado, copagna plain y chicoasén rojo. Se parecen a los de Santa Cruz Chiapilla, orange del preclásico tardío y a candoz decorado y nanche ahumado parecidos a Mirador y Chiapa. Copal pulido parecido a Laguna Francesa.
5. Fase Ipsan Chicoasén, crema con textura fina. Otro tipo La Venta, nanche alisado del protoclásico tardío, nanche bicromo y copal cuarzoso parecido a materiales de la Angostura.
6. Fase Juspano whiter rim, copal caliza del clásico temprano.
7. Fase mengung osumacinta jabonoso origen costa del Golfo parecido a cerámica del Magueyal. En este periodo se hace una serie enorme de observaciones, porque fueron encontrados diversos tiestos con diferentes orígenes y parecidos de San Isidro, la Costa del Golfo. Jaina, San Antonio, la mayor parte del clásico tardío (chiti decorado, osumacinta gris, osumacinta naranja, osumacinta negro, osumacinta grumoso, osumacinta laminar, yaspac red, white fine, totopac, chincuya, totoposte naranja, totoposte blanco, nanche policromo, nanche esgrafiado, copal rojizo, candox bicromo).
8. Otros vestigios cronológicamente no definidos, candox arenoso y calizo, miscelánea de figuras: Caritas antropomorfas de un anciano desdentado. Animales como monos, venados. Cerámica funeraria, 7 vasijas, un collar de moluscos de la fase Felisa. Ofrendas de 12 entierros de vasijas, ollas, cuencos, cajetes, escudillas, cajete zoomorfo.

Lítica tallada, pulida, cónica, lados rectos, tipo triangular, pedernal tallado, cuchillos, hueso, hachas, manos de muela, mortero, martillos, metates, navajitas de obsidiana y piedras de origen volcánico, cuentas de jadeita.

Restos orgánicos de concha , cuentas, huesos de aves.

En cuanto a la arquitectura existe un altar de estuco rojo, diferencias en los muros, pisos, uso de la piedra y del estuco en formas cuadrangulares y circulares, con banquetas y cuerpos escalonados, pasillos, muros con talud inclinado y plataformas, con funciones como juegos de pelota, habitaciones, canales de desagüe localizado en el centro del juego de pelota parecido al de San Antonio y al del Magueyal. Los cuerpos arquitectónicos más importantes son: Cimientos 1 con hiladas de piedra, delimitando un área rectangular, banquetas y gran cantidad de entierros encontrados, uso habitacional y de inhumación de gente importante.

Cimientos 2, que es un conjunto de terrazas alineadas hacia el Grijalva, una plataforma rectangular de piedras careadas. Dos banquetas de piedras calizas careadas y cimentadas con arcilla.

Como consideraciones, el autor expone que de las fases de la Bombana a la Felisa entre 1200 a 300 a.C., no hay evidencias de construcciones ceremoniales, conteniendo cerámica temprana con influencias olmecas de la costa del Golfo. Del 300 a.C. al 200 d.C. se encuentran las primeras construcciones de piedra con fines ceremoniales y entierros como los mencionados en Cimientos. Y del 200 d.C. al 600 d.C. existen varias estructuras del esplendor de 400 años que finaliza con el clásico medio con un centro cívico religioso importante, para luego empezar el debilitamiento y decadencia arquitectónicos. Se le puede llamar arquitectura del área zoque dado su parecido a Maqueyal y San Antonio. Por último, del clásico tardío al postclásico existe una influencia olmeca del Golfo y del Grijalva medio, con cerámica olmeca procedente del Golfo más del 50%, señalando la importancia de los vínculos con otros pueblos. Los entierros contienen restos con deformaciones craneanas y mutilaciones dentarias; hombres importantes enterrados con el típico verde en la ¿boca? Se supone que esta región estuvo habitada por pueblos de filiación zoque, quienes tenían cultivos, aprovechaban la naturaleza y domesticaron animales.

Aunque muchos términos de arqueología son difíciles de entender para alguien que no ha estudiado esta disciplina, el resultado de los trabajos de arqueología nos da una idea interesante de cómo se llevan a cabo las exploraciones, de cómo se realizaron los rompecabezas para conocer que tipo de asentamientos existieron, del cambio de las técnicas, de la manera en que sobrevivían, su estructura social y todos los detalles que conocemos de las civilizaciones pasadas, historias complicadas que requieren de trabajos complicados.

Xalapa, julio de 2001.

LOS PESCADORES DE SAN FELIPE, YUCATÁN

Santos Hoil Chacón
Ramón Mier Aragón
Ramón Robertos Moguel
Alejandra Soberanis Terán
*César Julio Vela Rojas**

Cuando a finales de mayo salimos de Mérida con rumbo al puerto de San Felipe, teníamos una vaga idea de lo que sería el trabajo etnográfico de campo, pues era nuestra primera experiencia en esos menesteres. Con el paso de los días, intentando aplicar los conocimientos adquiridos en clase,[1] rediseñar el proyecto original, sobrevivir económicamente e inventando el hilo negro, se fueron despejando las dudas, o por lo menos haciéndose menos preocupantes.

Nuestro proyecto original tenía el fin de estudiar las causas de la crisis de la actividad pesquera en un punto geográfico específico, pero durante el proceso fuimos descubriendo que este fenómeno no sólo tiene implicaciones económicas, también las sociales repercuten en todos y cada uno de los aspectos de la vida de la comunidad. Así pasamos de la enumeración de las técnicas de pesca y las alternativas económicas al conocimiento del medio ecológico, los riesgos de la actividad, las relaciones interpersonales y la organización social.[2]

Desde un inicio estábamos conscientes que la costa yucateca había sido una región poco estudiada en el aspecto etnográfico,[3] lo cual repre-

* Estudiantes de la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

[1] El presente trabajo fue elaborado como ensayo final para el curso taller etnográfico del área maya, impartido por Mario Humberto Ruz en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

[2] El objeto de estudio era prácticamente virgen, pues en la población había habido estudiantes e investigadores, pero sólo de biología, razón por la cual la comunidad creía al principio que éramos biólogos marinos. Al mismo tiempo, fuimos confundidos con observadores de un instituto político, pues la casa más barata que pudimos rentar era precisamente una que ostentaba el único logotipo del Partido Acción Nacional en el pueblo, abrumadoramente priísta. Ya al final, el trabajo se hizo más sencillo, cuando la gente fue entendiendo poco a poco el motivo de nuestra investigación, que hasta nos buscaban para darnos información.

[3] De hecho, tal carencia fue la que motivó a que todo el grupo escolar realizara estudios sobre poblaciones costeras.

sentaba un reto, pues la bibliografía preliminar consultada se refería casi exclusivamente a los pescadores de otras partes del país. Para realizar la investigación decidimos que lo mejor era aplicar la técnica de entrevistas dirigidas, que después se convirtieron en semidirigidas y progresivamente se fueron haciendo abiertas, conforme la comunidad iba teniendo más confianza en nosotros. Nuestros informantes fueron inicialmente dirigentes y personas fuera del modo peculiar al común de los habitantes, pero más adelante fuimos capaces de encontrar otros contactos, lo cual nos permitió tener una visión más completa de la comunidad.

Ante el cúmulo de datos recabados en el campo, no queriendo desdeñar ninguno, optamos por hacer una breve monografía del pescador de San Felipe, tocando aunque fuera levemente, todos los aspectos que de alguna manera inciden en la crisis de la actividad pesquera.

Los mayas y el aprovechamiento de los recursos marinos

Entre los mayas prehispánicos la pesca era una actividad de subsistencia de tercer orden, pues se daba mayor importancia a la cacería, y se tenía como preeminencia nutritiva la agricultura. Probablemente esto se debiera a la imposibilidad que había de conservar frescos los productos del mar tierra adentro, como de hecho ocurrió hasta los años cincuenta de este siglo.

Fray Diego de Landa da testimonio de la abundancia de recursos marinos en la costa de Yucatán y de su aprovechamiento, mencionando que: "No hay sólo pescado en la laguna, pero es tanta la abundancia que en la costa hay, que casi no curan los indios de la laguna...; hacen sus grandes pesquerías de que comen y venden pescado a toda la tierra... (para lo cual) acostúmbranlo salar y asar y secar al sol sin sal.. (pues) lo salado lo conserva (varios) días, que se lleva a veinte y treinta leguas a vender".[4]

[4] Fray Diego de Landa, Relación de las cosas de Yucatán, p.134

Con base en las fuentes coloniales, se deduce que para la pesca en el mar viajaban en botes o canoas de vela (aunque esto aún se discute), algunos de gran tamaño, que les posibilitaban la actividad hasta en aguas bastante profundas.[5]

La pesca era una actividad eminentemente comunal[6], utilizando en el mar principalmente redes de algodón, y cuando era individual, con anzuelos de concha, arpones, arco y flecha. Se organizaban en grupo para la pesca con redes, que en sus extremos llevaban pesas para sumergirlas, mientras que para la pesca de menor escala, realizada individualmente, los arpones los ataban a sogas con boyas en los extremos, y el arco y la flecha sólo los usaban cuando el agua era baja y transparente como "en la laguna... suelen... como hay poco agua, matar muchos pescados"[7]. Siendo las especies preferidas por los mayas la lisa, robalo, trucha (uzcay), lenguado, sierra, sardina, caballitos marinos, mojarra, pulpo, tollo manta o raya y los bagres de cenote.[8]

El producto de la pesca servía principalmente para autoconsumo, pero los pescadores tenían la obligación de dar a los señores parte como tributo, reservando finalmente otra para su comercialización.[9]

Las especies marinas, como los demás animales, estaban consagradas a los dioses, lo cual impedía virtualmente matarlas, por lo tanto, los rituales religiosos asociados a la pesca tenían como fin no sólo asegurar una buena captura, sino también pedir permiso a las divinidades para su explotación y conseguir su benevolencia y favor.[10] Landa narra que en el día 8 del mes Zip (septiembre), los pescadores celebraban a sus dioses patronales ahkaknexoi, Ahpua y Ahcitzamalcún, con un rito semejante al de los cazadores: untaban los aparejos de pesca con betún azul, se clavaban los arpones como sacrificio, bailaban una danza llamada chahom, y después enhiestaban un palo alto y gordo.[11]

[5] Luna Rivas, p.245
[6] Enciclopedia Yucatanense, p.242
[7] Ibid. P. 134
[8] Luna Rivas, Op.cit. p.245
[9] Ibidem
[10] Enciclopedia Yucatanense, p.242
[11] Landa, Op.cit. p.106

Sobre la pesca y las poblaciones costeras en la época colonial, hay un vacío de información general de todo el país, pero es probable que no hubo una ruptura entre las antiguas técnicas usadas en el siglo XVI y las de los siguientes.[12] salvo quizá la introducción de nuevos materiales como los anzuelos metálicos.

Hasta la década de 1940 en los puertos se pescaba para autoconsumo, aunque una parte se comercializaba asado o seco-salado, única forma como se podían conservar. Hasta entonces, los puertos estaban bastante aislados del interior, sólo comunicados por caminos intransitables especialmente en tiempo de lluvias, pero existía cierto comercio entre ellos gracias a que eran puertos de cabotaje de medianas y pequeñas embarcaciones.

A principios de los cincuenta se introdujeron motores en las embarcaciones supliendo a las velas, y se difundió el uso del hielo y las cámaras de congelación. Con esto, comenzó la exportación de especies marinas y la rápida transformación de los pueblos costeros, ya que la pesca pasó de ser una actividad de subsistencia para convertirse en una industria.

Hacia 1940, la captura total de especies marinas en general era de aproximadamente mil toneladas en todo el estado de Yucatán, pero para 1970, la cifra alcanza casi las veinte mil toneladas sólo de pesca ribereña.[13]

Isla Cerritos y el viejo Sahta Dzipil

En un muro interior del Templo de los Guerreros de Chichén Itzá, se encuentra un mural de 2.7 metros de alto por 3.79 metros de ancho que representa la vida cotidiana de un pueblo maya costero del postclásico.[14] En este mural pueden apreciarse cinco casas construidas con techos de palma y paredes encaladas, un templo del que se sale una serpiente emplumada, tres embarcaciones en las que navegan nueve personales

[12] Victoria Chenaut, p. 5
[13] Luisa Paré y Julia Fraga, La costa de Yucatán: Desarrollo y vulnerabilidad ambiental, p. 49
[14] Ricardo Mimenza Castillo, Enciclopedia gráfica de la civilización Maya, p. 59

sobre un mar en el que bullen especies marinas cerca de la orilla, así como cinco árboles distribuidos en el poblado, dos viajeros y varias personas en diversas posiciones, especialmente sentadas.

Lo singular de esta pintura, copiada en colores por Ann Axtell Morris del Instituto Carnegie,[15] es que la panorámica representa al poblado de los pescadores visto desde el mar. Aunque existe la posibilidad de que el artista visualizara su perspectiva desde una embarcación, tomando en cuenta los recientes trabajos de investigación en Isla Cerritos, se podría pensar que este asentamiento pudo haber sido la salida al mar de Chichén Itzá y de que probablemente en esta pintura se represente en realidad el sitio que ahora se llama Paso del Cerro, frente a Isla Cerritos, distante ocho kilómetros al poniente del puerto de San Felipe.

Una leyenda recopilada y recreada por un antiguo profesor que vivió en San Felipe (sobre la cual no encontramos referencia alguna) describe cómo un descendiente del caudillo Hollón Chan de Chechén Itzá, llamado Kebán Chan, fue expulsado de Ekbalam por padecer una dermatitis ulcerosa, semejante a la lepra, por consecuencia de haber cometido algún pecado. En su camino al destierro, Kebán Chan era injuriado por todos los habitantes de los poblados por donde pasaba, por lo que optó viajar de noche para no ser visto, guiado sólo por la estrella polar (Xamán Ek) que lo llevaba hacia el mar.

Tras atravesar manglares y ciénegas, llegó a un lugar junto al mar al que denominó Poh Kebán (Lavado:poh, del pecado:Kebán), debido a que en sus aguas se purificó de su enfermedad y de su transgresión. Construyó una balsa y cruzó hacia un islote (lo que hoy llamamos Isla Cerritos). Hasta allí llegaron emisarios de Ekbalam para pedirle perdón e invitarlo a regresar a su pueblo. El desterrado los recibió con agrado, pero se negó a volver, invitándolos a quedarse con él y formar un nuevo pueblo al que llamó Sahta Dzipil (Perdón de los pecados), primer antecedente de asentamiento humano en la zona del actual San Felipe.

[15] Idem

El municipio de San Felipe

Conocimiento del medio: clima, suelo, flora y fauna

Situado entre dos reservas naturales, la de Río Lagartos y la de Dzilam, el clima del municipio de San Felipe es cálido y medio seco, alcanzando una temperatura media anual de 26.4 grados centígrados, la cual es atenuada por brisas marinas —con predominio de vientos del sureste a noroeste a suroeste—, y lluvias en verano que llegan en promedio a los 57.4 milímetros.[16]

Los habitantes de San Felipe, que en su inmensa mayoría son pescadores y se relacionan con el mar desde la infancia, primero observan el trabajo de sus padres y más adelante participan con ellos después de la escuela, dividen los vientos en "buenos" y "malos" para la navegación y la pesca, según su dirección y sus características específicas.

Los vientos "buenos" vienen del poniente y oriente, y del norte cuando son suaves, por lo que se les llama "nortecitos". Por su parte, los vientos "malos" son principalmente los que vienen del sureste, que proceden de tierra, a los cuales se les llama en general "suestes", pero también son "malos" los "nortes" fuertes y los vientos impetuosos del oriente y noroeste. Los "suestes" se caracterizan por ser vientos recios que producen grandes marejadas; los vientos del noroeste hacen crecer el nivel del agua, antes de su arribo aves como los flamencos y "gavihorcados" (que realmente se llaman rabihorcados, por su cola partida en dos) se ven inquietas.

En cuanto a los movimientos del mar, clasifican como adversas las olas "fuentes" o "de mar profundo", ya que hacen que los peces se vayan a las cuevas del fondo, lo que impide capturarlos, pero últimamente han llegado a considerar como las más malignas las del fenómeno El Niño.

Las olas lentas son las más propicias para la pesca, porque los peces suben casi a la superficie. Otros oleajes conocidos son los de "corchada", que son continuos y pequeños (mar picado), y la "ola boba", que es la

[16] Los municipios de Yucatán, en Los municipios de México, p. 335

que se presenta después de que pasa un "norte", caracterizándose por ser muy esparcidas.

En los textos oficiales se dice que el suelo del municipio es predominantemente una llanura permeable con piso rocoso, alto, escarpado y complejo en la parte sur, mientras que al norte está formado por playas o barda de laderas tendidas e inundables. Las tierras del sur son del tipo rendzina, y las del oeste del tipo dzolonchak.[17]

Sin embargo, los ganaderos de la región clasifican los suelos en dos categorías: blanquizales, que son los terrenos lodosos cercanos a la ciénega, y los tzequeles, que son tierras pedregosas con una delgada capa de humus, adentrándose al monte, que es selva baja caducifolia.

La parte oeste del territorio está cubierta de manglares rojos y blancos (en Punta Bachul), a cuyos claros cubiertos de agua los lugareños llaman "ocaes", donde se pueden pescar algunas especies marinas.

Entre los niños y jóvenes del poblado se constata un amplio conocimiento de la fauna local, mencionando como animales característicos de la región las garzas cuca, botella, blanca y gris (que antes se aprovechaba como alimento y hoy casi ha desaparecido), el pato camacho, la torcasa Sanpedro (también comestible), el chuleb (que es considerado como símbolo de la población), el flamenco y el "gavihorcado"—rabihorcado—(llamado así en la zona porque suponen que se suicida, trabándose en una horqueta, cuando escasea su alimento).

La fauna terrestre la integran conejos, tuzas, zarigüeyas (a las que en Yucatán se les llama zorros). Iguanas, serpientes venenosas como la huolpoch, tortugas, patos migratorios, gaviotas, chachalacas y garzas blancas y morenas, entre los animales más representativos.

Asimismo, a *grosso modo*, entre la fauna marina se distinguen meros, lisas, rubias, sierras, roncos, picudas, bulcayos, mojarras, guachinangos, pulpos, calamares, caracoles, camarones, langostas, jaibas y cayos de hacha, entre otras especies que se verán con más detalle al hablar de los recursos marinos.

[17] Idem

El antiguo Actan Chuleb, hoy San Felipe

El pájaro comendador, llamado en lengua maya chuleb, es aún el símbolo del pueblo pesquero de San Felipe, ubicado en el Golfo de México, al noreste de la Península de Yucatán, a 150 kilómetros en línea recta de la ciudad de Mérida.

Según creen los habitantes, Actan Chuleb (delante del pájaro comendador) fue el nombre original del actual puerto de San Felipe, debido a que en su malecón se encontraba un pozo —ahora cegado— donde se reunían a beber agua las mencionadas aves que aún se pueden ver en el puerto.

El moderno nombre de San Felipe, según una leyenda que se dice fue recopilada por una antiguo profesor de la población, se tomó del fundador del sitio, un aventurero español que se distinguía por su trato caritativo hacia los indígenas, pero cuyo apellido se ha olvidado. Esta leyenda sostiene que tres aventureros y desertores españoles, cuyos nombres eran Francisco, Celso y Felipe, se establecieron, junto con sus sirvientes aborígenes, en el antiguo asentamiento maya de Sahta Dzipil, que hoy se conoce como Paso del Cerro, frente a la Isla Cerritos, distante unos ocho kilómetros al poniente del San Felipe actual. El líder del grupo era Francisco, cuyo mal carácter y arbitrariedades hicieron que sus dos compañeros españoles y numerosos sirvientes huyeran por la costa hacia el oriente, con intenciones de asentarse en Río Lagartos. Pero en el camino decidieron fundar otra población, a la que dieron el nombre de San Celso, hasta donde los siguió Francisco para cobrar venganza. Al ser atacados por los seguidores de Francisco, los habitantes de San Celso, que ahora es sólo un paraje en un petén localizado entre Río Lagartos y San Felipe, pretenden volver a Sahta Dzipil a cobrar la afrenta, pero Felipe, quien había sido herido, muere en el camino, precisamente frente a Actan Chuleb, donde deciden establecerse y poner al poblado el nombre de San Felipe, en honor de su benefactor.

El municipio de San Felipe

El municipio tiene una extensión de 680.88 kilómetros cuadrados, representando el 1.57 por ciento del territorio estatal y el 0.03 del nacional. Está ubicado entre los meridianos 88 grados 13' y 88 grados 35' de longitud oeste y los paralelos 21° 21' y 21° 31' latitud norte. Limita al norte con el Golfo de México, al sur con los municipios de Panabá y Buctzotz, al este con el Río Lagartos y al oeste con Dzilam de Bravo.[18]

A menos de dos metros sobre el nivel del mar se encuentra la población de San Felipe, cabecera del municipio y única con población importante, pues cada una de las otras 13 rancherías que forman parte de éste, alberga apenas dos o tres familias. La cabecera municipal cuenta con los servicios públicos de agua entubada que procede de un cenote (no apta para el consumo humano), alumbrado público, recolección de basura, caseta telefónica y vigilancia policíaca, aunque limitada a tan sólo dos agentes municipales. Todas sus calles están pavimentadas gracias a un programa de desarrollo urbano muy rígido que no permite que el poblado se extienda de manera desordenada y finalmente tiene un panteón a la entrada de la población.

Población y educación

Según datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) en 1995 vivían en el municipio de San Felipe 1,610 habitantes, de los cuales 862 eran hombres y 748 mujeres. Ese mismo año nacieron 28 hombres y 18 mujeres, mientras que las defunciones fueron de un hombre y una mujer. Asimismo, en el mismo período hubo 17 matrimonios y ningún divorcio.

En el municipio hay tres escuelas: una de nivel preescolar con 71 alumnos; una primaria con 249 escolares (126 varones y 123 niñas) de entre seis y 12 años —sólo hay uno de 13 y otro de 14 en sexto grado—

[18] El municipio cuenta con 54 kilómetros de carreteras, de los cuales 18 son de tipo secundarias, 20 de caminos rurales y vecinales, y 26 de terracería, por los cuales circulan los 18 automóviles y 30 camiones de carga que hay en la localidad.

repartidos en nueve grupos y atendidos por igual número de profesores, y una secundaria técnica pesquera con 64 alumnos (31 varones y 29 señoritas) distribuidos en tres aulas y atendidos por 19 maestros.

Hasta hace poco tiempo, los alumnos de primaria pasaban a la secundaria con muy poco nivel de aprovechamiento, pero al parecer la situación mejoró después de que los directores de ambas escuelas tuvieron una reunión, en la cual acordaron dar mayor atención a los alumnos. Esta situación provocaba muchas desilusiones entre los jóvenes que pretendían continuar sus estudios fuera de la población, pues en todas partes eran rechazados, ocasionando con esto el abandono de su educación, no quedándoles más opción que hacerse pescadores, aunque no quisieran.

Cuando se presentan casos de lento aprendizaje, los maestros de la primaria no pueden hacer nada más que reprobar al niño para que repita el curso, por falta de personal capacitado en este aspecto, y tampoco los padres muestran gran interés en sacarlo adelante.

Un problema serio es la interrupción de los estudios durante los meses de la captura de pulpo, pues los niños dejan de acudir a la escuela para ayudar a sus padres. Aunado a esto, para muchos la primaria es la única educación que recibirán, pues en numerosas ocasiones los padres piensan que no necesitan saber más para ser pescadores, por lo que no los inscriben en la secundaria.

En años anteriores, la educación primaria era complementada con información ecológica, gracias al apoyo de la Secretaría del Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca (SEMARNAP), de donde surgió gran inquietud entre los niños por el tema, pero desgraciadamente ese programa no continuó.

Ya en la secundaria técnica, los muchachos aprenden técnicas de pesca —aunque suelen ya estar familiarizados con ellas— y a reparar redes, mientras las jóvenes toman clases de cocina. Habiendo alcanzado este nivel de educación, lo ordinario es que los padres de familia apoyen a sus hijos para que puedan continuar estudiando y estén pendientes de ellos, aunque se dan excepciones.

Habitación del pescador

A primera vista, todas las casas de San Felipe son semejantes, debido a que los lotes tienen un tamaño regular de 20 metros de frente por 30 de fondo aproximadamente, predominando las construcciones de madera con techos de dos aguas de lámina de asbesto.

Las casas con mejor aspecto son las de los pescadores afiliados a la cooperativa local, pues suelen tener pisos de ladrillo o mosaico, paredes construidas con maderas duras (como el pich) y pintadas, techos de dos aguas de lámina de asbesto, baño, recámaras y construcciones asociadas de mampostería, además de plantas de ornato en sus patios.

En tanto, en las casas de los pescadores viejos libres, aunque también tienen techos de asbesto de dos aguas y paredes de madera, el espacio interior está menos planeado y descuidado; en mobiliario son más pobres y el piso es de cemento, mientras que en el patio tienen gallineros con unas cuantas aves para autoconsumo.

Las casas de los recién llegados son pocas y están ubicadas a la entrada de la población, y se nota que aún traen consigo influencias de su modo de vida anterior, como los jardines de especias. Estos terrenos suelen estar junto a la ciénega, pero no totalmente rellenados; la planta de las casas son elípticas, combinando el bajareque campesino (hecho con madera de tabché) amarrado con cordeles de pesca, con las paredes de tablón de pich costeñas. El techo de las piezas principales es de huano de dos aguas y el piso es de sahcab, mientras que las construcciones asociadas son tinglados de lámina de cartón.

Salud y enfermedad

El asentamiento de San Felipe tiene dos inconvenientes principales que inciden en la salud de sus habitantes. El primero en importancia consiste en que la gran mayoría de las casas están techadas con láminas de asbesto, y el segundo es que prácticamente todo el pueblo está edificado sobre un terreno cenagoso rellenado con escombro y basura. De los techos de asbesto derivan frecuentes casos de enfermedades de las vías respiratorias, como la bronquitis, sinusitis, faringitis y rinofaringitis, otros

males alérgicos y asma, pero la gente no atiende los llamados de los médicos para solucionar el problema, a pesar de que los remedios que les proponen son muy sencillos: ventilar más las casas y aplicar a los interiores de los techos una cubierta de pegamento blanco.

El inconveniente del relleno del suelo para construir las casas, aunado a la falta de costumbre de construir fosas sépticas, derivan en males gastrointestinales, enfermedades articulares y reumáticas y de la piel, aunque son menos los casos que los originados por los techos de asbesto.

Agrava el problema de los males gastrointestinales el que, a pesar de que mucha gente consume agua purificada, todavía se acostumbra utilizar agua de lluvia y entubada para preparar los alimentos, e incluso a veces para beber.

En cuanto a la alimentación en general, hay que decir que es rica en proteínas y grasas, pero baja en otros nutrientes, debido a que el consumo de pescado es elevado desde muy temprana edad, causando que los niños muy pequeños frecuentemente tengan problemas gastrointestinales.

El alto consumo de pescado se debe a que la población pasa por períodos cíclicos de pobreza, cuando la captura de las especies marinas en las que se basa su economía escasean o están en veda. Por esto, la gastronomía está elaborada a base de mariscos, incluyendo platillos tales como carne molida de pescado para hacer guisos yucatecos que tradicionalmente se hacen con carne de res o cerdo.

Específicamente, en el caso del pescador, en cuanto a enfermedades laborales, el primer lugar de incidencia lo ocupa la descompresión, que se da entre los buzos (que son la mayoría de ellos) en la época de captura de langosta. En cada temporada de langosta se reportan entre 30 y 70 descompresionados, enfermedad que consiste en la presencia de burbujas de nitrógeno en el cuerpo, producidas porque el pescador, queriendo conseguir más producto, imprudentemente se sumerge a grandes profundidades careciendo de técnicas y equipos adecuados. Para su atención, los enfermos tienen que ser trasladados a la cámara hiperbárica que se encuentra en Tizimín, a unos 45 kilómetros de San Felipe.

En segundo lugar de incidencias se ubican accidentes frecuentes como el "anzuelamiento" —anzuelos clavados en diversas partes del cuerpo por descuido—, y enfermedades de la piel, como hongos en las uñas, este último debido a la falta de higiene personal y el exceso de humedad.

Por otra parte está el alcoholismo, que es bastante grave no sólo entre los pescadores, sino también entre sus esposas, y que es atribuible a la falta de centros de recreación permanentes. Ante este problema, tanto los médicos como el sacerdote locales opinan que "no hay nada que hacer" y que "es normal". Se suma también el desarrollo de la drogadicción, consumiendo los jóvenes sustancias tales como la cocaína, marihuana y LSD, a manera de "experiencia" durante la temporada anual de bonanza económica, y donde el distribuidor está bien identificado, sin que las autoridades intervengan.

En cuanto a enfermedades sexuales, en los últimos años se han dado dos casos de SIDA cuyos portadores ya no están en la población; las más frecuentes son el herpes genital y los condilomas entre los varones que se dedican a la pesca, al parecer por promiscuidad sexual sin protección.

Los habitantes de San Felipe reciben atención médica gratuita por parte de la Secretaría de Salud (SSA), que proporciona un médico pasante y una enfermera, además de que los pescadores pertenecientes a la cooperativa están afiliados al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), que les ofrece un servicio subrogado a través de una doctora titulada.

La medicina tradicional se ha perdido en la comunidad, pues desde hace seis años se retiró de la población el último curandero llamado Uldarico Monforte, quien dio una atención eficaz durante muchos años, a la vez que promovió hábitos de higiene. Del mismo modo, ya tampoco hay comadronas, por lo que todos los partos se canalizan a Tizimín para ser atendidos. Sin embargo, se pudo averiguar que todavía hay algunos pescadores que preparan remedios para el asma y otros males respiratorios con el cazón y las aletas de tiburón.

Participación religiosa

En el aspecto religioso, las familias de pescadores en San Felipe forman un bloque compacto, fundado en la práctica de una religiosidad tradicional en la que poco han podido influir organizativamente los agentes de la parroquia de San Pedro, de Panabá, de la cual dependen jurisdiccionalmente.

Son celosos de sus tradiciones católicas y no permiten la introducción de nuevas religiones; incluso son reacios a las novedades de movimientos como la Renovación Carismática, cuyos cantos han adoptado en sus misas pero sin aceptar los aplausos y bailes. La gente que gusta de participar en grupos carismáticos suele ir por su cuenta a talleres y congresos en Mérida y Tizimín, pero en la población no es aceptable que se lleven a cabo sus prácticas, por ser distintas a las tradicionales.

Según el vicario, "La gente de San Felipe tiene metido en la mente que no debe haber otra religión [en el pueblo] para que no haya divisiones, por lo que investigan a la gente que llega para establecerse, casi rayando en la 'cerrazón'".

En general el pescador participa poco en actividades organizadas por la parroquia —a excepción de la misa dominical, a la que acude prácticamente todo la población—, como las reuniones en los centros familiares de pastoral, que son coordinados más bien por las mujeres.

Los fieles varones manifiestan que comulgan con poca frecuencia debido al uso de anticonceptivos prohibidos por la Iglesia, práctica que parece reflejarse en el reducido número de hijos (por lo regular dos o tres en promedio) por familia de este puerto, y por la poca atención de la parroquia, ya que en ocasiones las bendiciones de las casas las hacen los mismos propietarios, simplemente rociando agua bendita, ya que los sacerdotes no suelen acceder a realizar el rito convencional.

Base económica de San Felipe

Durante el tiempo que están en veda la langosta y el pulpo, que son las especies marinas más apreciadas en San Felipe, y en torno a las cuales se mueve la economía local —de lo cual hablaremos posteriormente—, la atención del pescador se enfoca al mero. Casi todo el conocimiento del pescador gira alrededor de esta especie, que se pesca a un mínimo de 14 brazas con red o anzuelos dispuestos en palangre, la cual saben que vive en cuevas llamadas "cordilleras".

Antes de ir a la captura del mero, el pescador debe conseguir carnada, la cual invariablemente es la sardina, que sólo se utiliza para este fin por ser la más atractiva para este pez; pero es tal la fijación del pescador por el mero, que desconoce los hábitos de las demás especies de escama, por lo que considera que la sardina sirve también para todos los peces indistintamente, los cuales caen incidentalmente.

Adolescentes que estudian en la secundaria técnica pesquera local, quienes tienen más interés en conocer mejor el mar, informaron que el cazón desova en la época de frío, en diciembre, cerca de la playa, pero desconocen los hábitos de otros peces.

Asimismo, los pescadores manifestaron que la única especie que se captura de manera distinta al mero es la picuda, para la cual la carnada es el pez llamado "picorrojo", que se ensarta en un anzuelo de 5 puntos atado a un cordel de 120 puntos; se lanza al mar y se arrastra desde la embarcación en movimiento, a esto se le llama "cimbrado".

El interés por el mero tiene una explicación económica; es la especie de escama que mejor se paga, sin que ninguna otra se le acerque en precio.

En el centro de acopio de la cooperativa pesquera local se exhibe en el mes de mayo una lista de especies y precios a pagar por kilogramo y que, después del mero, mencionan canané, vorvina, robalo, mojarra blanca, rubia, pargo mulato, chacchí, mojarra pluma, picuda, cazón y tiburón.

Dependiendo de la temporada, en otros meses también se compran las especies pámpano, carito, guachinango, bonito, esmedregal, sábalo, gata (que es un tipo de tiburón), kampol, bagre (muy común en la zona, pero poco apreciado, salvo para consumo doméstico) y chema (la cual llega a pesar hasta 100 y 200 kilogramos).

En los ocaes del manglar se puede pescar mojarra pinta, jaiba, un tipo de caracol llamado sihu y anguilas negras, pintas y cafés (a las cuales no se les da utilidad, sino que las atrapan sólo por entretenimiento).

Embarcaciones

Para la pesca ribereña, en San Felipe se utilizan tres tipos de embarcaciones: atlantes, lanchas "imensa" y alijos.

Los atlantes, que sólo hay tres en todo el puerto, son en realidad embarcaciones de mediana altura, que en ellas se puede llegar hasta sobre una profundidad de 25 brazas —a veces hasta más—. Se usan principalmente para la pesca de tiburón y son tripuladas de ordinario por tres personas.

La embarcación más común es la lancha "imensa", con la cual se pesca el mero, la langosta y el pulpo en horas de la madrugada, llevando como máximo dos tripulantes. Aunque las lanchas podrían llevar más de tres personas, se prefiere que el número sea lo más reducido posible para que la división del producto no se fraccione demasiado.

Finalmente está el alijo o chalana, una embarcación de mucho menor tamaño que se lleva junto con la lancha como nave auxiliar. En esta baja un hombre de la embarcación para pescar, aprovechando un poco más el combustible.

Los compañeros de pesca se escogen por amistad, acordando trabajar juntos desde la tarde anterior; pero por casualidad, cuando un pescador sin lancha no encuentra con quien ir, por parentesco, padre e hijo van juntos o se invita a un compadre.

Técnicas de captura

En el puerto de San Felipe, las técnicas de captura de especies marinas son poco variadas y se pueden resumir en cuatro: pesca de escama con palangre y redes; captura de pulpo con jimbas; buceo para captura de crustáceo (langosta) con fisga, y recolección de caracol campechano con "jamo".

La principal actividad pesquera, y la más esperada debido a que es la especie que mejor se paga, es la captura de langosta, realizada por medio del buceo entre el primer día de julio y finales de diciembre.

La captura de langosta la realizan exclusivamente los socios de la cooperativa local, gracias a una concesión de 20 años otorgada por las autoridades federales de pesca.

Para esta actividad, los buzos utilizan únicamente un compresor de gasolina que les suministra oxígeno por medio de una manguera a la que se le adapta una boquilla. Ya en el mar, a una profundidad de hasta 15 brazas, el buzo hace hasta tres inmersiones de dos horas cada una, y la captura la realiza utilizando un gancho de metal (fisga) para sacar a la langosta de su cueva, e inmediatamente sujetarla con un guante de plástico y matarla. En esta temporada de captura, el buzo aprovecha también para arponear meros de gran tamaño que viven en las profundidades señaladas.

Captura de pulpo.- Del primero de julio a fines de noviembre se levanta la veda del pulpo, y es cuando todos los pescadores tienen oportunidad de capturar este molusco, que ocupa el segundo lugar en importancia para la comunidad de San Felipe.

Los ejemplares van de los dos a los cinco kilogramos y son capturados por medio de dos jimbas, que son varas de madera llamada "caña brava", que se coloca una en la proa y otra en la popa de una lancha, alijo o chalana.

En cada jimba se colocan hasta cuatro cordeles cuya longitud depende de la profundidad en que se vaya a efectuar la captura, y a los cuales como carnada se les "añuda" (anuda o amarra) una jaiba o preferentemente un cangrejo conocido como maxquil, además de un plomo para acercar el señuelo al fondo. Atraído por el crustáceo, el pulpo se abraza de él y es así como se saca del agua.

Pesca de escama.- Cuando no está permitida la captura de pulpo y langosta, la especie más codiciada es el mero, que se pesca principalmente por medio del palangre.

El palangre para pescar mero consiste en una cuerda de 500 a mil metros de longitud a la que se denomina línea madre, la cual puede ser de seda o nylon, y en ella se sujetan de 200 a 500 cordeles de un metro de largo con un anzuelo del número siete cada uno, a los cuales se les llaman "reinales".

Al botar el palangre en el mar, a un extremo se le pone un objeto pesado que lo haga llegar al fondo y en el otro una boya con una bandera para localizarla fácilmente al día siguiente.

Además del mero, esta técnica permite pescar otras especies como el pargo, canané, rubia, mojarra, chacchí y cazón, que también son atraídas por la sardina, utilizada como carnada la mayor parte de las veces, donde un palangre llega a capturar hasta 50 kilogramos de diversas especies.

El palangre para tiburón es muy semejante al del mero, con la diferencia de que la línea madre es un filamento de plástico en el que sólo se pone como máximo hasta cien "reinales", y los anzuelos van sujetos a una línea de acero recubierta de plástico, denominada niquelina.

El mismo pescador confecciona su propio palangre, comprando los materiales por separado para "encabalgarlos" (armarlos), y una vez listo lo coloca en un armazón de madera llamado órgano, el cual le facilita el botado, al impedir que los anzuelos se enreden.

Pesca con redes. Aparte del palangre, para la pesca de escama se utilizan cuatro tipos de redes: la caritera, la sardinera y la tarraya, además de la tiburonera.

La red caritera se confecciona con cordeles de plástico o seda y es idónea para capturar carito —de ahí su nombre—, cazón y esmedregal, y se tira en una profundidad de 5 a 20 brazas con flotadores para "media agua", y con corcho y plomo cuando se pretende que llegue a la profundidad.

La sardinera, que también puede ser de plástico o seda, se tiende por la noche y se recoge durante el día, ya que por la noche los peces no pueden verla.

La tarraya es una red muy utilizada para la captura de mojarra y liseta, aunque en ella suelen caer otras especies muy variadas. De forma circular, se confecciona con cordel del número 30 para la captura de camarón, del 40 para mojarra y de 40 a 57 para la liseta.

La red tiburonera se utiliza para capturar peces más grandes como el dorado, la picuda y el tiburón.

Técnica del arpón.- El arpón se utiliza principalmente para la captura de tiburón y raya. El instrumental consiste en una "fisga" de dos me-

tros de longitud que termina en punta con dos lengüetas, mientras el extremo superior se sujeta a un cabo por el cual se jala para subir al animal que previamente ha sido herido por las agallas, que es la parte más blanda del cuerpo del tiburón.

Recolección de caracol campechano.- Trato aparte merece la recolección de caracol campechano con jamo, pues mientras las actividades anteriores son predominantemente masculinas —con la excepción de una pescadora—, ésta es realizada por las noches en la ría, casi exclusivamente por mujeres.

Transportadas en chalanas, las recolectoras —unas seis— se alejan del muelle para llegar a la mitad de la ría y descender al lecho marino, al cual alumbran con una lámpara de cacería, buscando los caracoles campechanos, y al momento de encontrar uno lo apresan con el "jamo", que es una vara corta que en un extremo tiene un lazo de alambre.

Esta actividad dura casi toda la noche y en ocasiones no consiguen más de dos kilos limpios o nada por mujer. El precio de comercialización es de 35 pesos por kilo.

Organización de la producción pesquera

La pesca es la principal actividad económica del municipio de San Felipe, quedando en segundo lugar la ganadería y en último el turismo, que hasta ahora sólo se puede aprovechar en verano y Semana Santa.

La explotación pesquera está distribuida entre una cooperativa, una sociedad de solidaridad social y pescadores libres, pero la mayor parte de la producción es comprada por la empresa Atlántida del Sur, propiedad de Fernando Gamboa, establecida en Mérida.

Un grupo de 204 pescadores que trabajan en 121 lanchas tipo "imensa" y tres barcos del tipo atlante, integran la Sociedad Cooperativa del Producción Pesquera de San Felipe (SCPPSF).

Por otra parte están los 32 socios de la Sociedad de Solidaridad Social (SSS), Auténticos Pescadores Ribereños (APR), que trabajan en 22 lanchas, y finalmente los pescadores libres, que llegan a ser hasta cien en las épocas de buena pesca y hasta 50 cuando la captura es baja.

Los pescadores cooperativados y libres trabajan con equipos más modernos que los de la SSS, ya que la mayoría cuenta con radio para una mejor comunicación y con "loranes" (equipos electrónicos manejados por satélite para marcar los mejores lugares de pesca que descubren), mientras que los de la SSS laboran aún con técnicas artesanales.

En todos los casos, los pescadores son dueños de sus embarcaciones, las cuales por ser de motor, consumen de 80 a 90 litros de gasolina Magna y un litro de aceite por cada 50 litros de combustible, para ir a pescar a una distancia de 15 a 16 brazas de profundidad diariamente. En dinero representa una inversión de hasta 350 pesos por salida.

A pesar de la elevada inversión, en promedio la pesca habitual reporta al pescador sólo 30 pesos diarios de ganancia, cuando consigue pescar de 70 a 80 kilos diarios de mero, pero en las ocasiones que no se logra una buena captura, no se recupera ni siquiera el valor de la gasolina comprada.

Crisis de la actividad pesquera

El problema de la distancia a la que hay que llegar para conseguir buena pesca, es resultado de la sobreexplotación de especies marinas, pues la mayoría de los pescadores de más de 40 años recuerdan que en los últimos 20 años han visto disminuir considerablemente el volumen de captura y la casi desaparición de especies como la lisa, la liseta y el pámpano, e incluso en zonas como la ría, según los pescadores antiguos de la población.

Se atribuye esta sobreexplotación, y en consecuencia la disminución de los recursos marinos, a los barcos arrastreros veracruzanos que operan frente a las costas de Yucatán, los cuales de cada cuatro toneladas que capturan, sólo aprovechan una, y las tres restantes las tiran muertas al mar como desperdicio.

Por su parte, los pescadores de la SSS consideran que la pesca ribereña ya está empezando a dejar de ser costeable, por lo que se requiere de embarcaciones mayores para poder competir, además de diversificar la captura de especies.

Además de las anteriores causas, muchos pescadores frecuentemente han notado tres problemas que los afectan en su actividad: el clima ha estado cambiando, presentándose más "tiempos malos" para la pesca durante el año; el número de pescadores ha aumentado, por lo que "lo que antes conseguía un pescador, ahora tiene que dividirse entre dos", y la tecnología moderna —como los "loranes"—, que hacen que haya sobreexplotación al asegurar una captura más segura por cada salida al mar.

Ventajas y desventajas del modo de organización

Todos los pescadores que hay en San Felipe comparten el beneficio de pertenecer al IMSS, tanto los de la cooperativa, como los de la SSS y los libres, pero las tres formas de trabajo tienen aspectos que las distinguen y hacen en algunos casos más o menos atractivas.

A los pescadores cooperativados, su agrupación les retiene un porcentaje específico del pago que reciben por la captura diaria, dinero que va a una caja común de la cual se sacan préstamos sin interés durante las épocas de mala pesca.

El Seguro Social lo paga la empresa Atlántida del Sur íntegramente, y a ella le reembolsa cada pescador el 50 por ciento a través de las cuotas que le deduce la cooperativa en su captura diaria.

Además, la cooperativa es propietaria de la única fábrica de hielo que hay en la población, aunque durante el tiempo que se hizo el estudio, ésta no estaba en funcionamiento porque se encontraba en remodelación.

Entrar a la cooperativa no es muy fácil, ya que la agrupación da preferencia a los hijos de sus socios, a los cuales antes de aceptarlos impone un periodo de prueba de aptitudes, el cual puede durar hasta un año.

Como esta cooperativa es de tipo federal, tiene la concesión exclusiva para la captura de langosta en el municipio durante 20 años, de los cuales ya han pasado tres.

Forman la dirigencia de la cooperativa 19 personas: cinco directivos (un presidente, un vocal financiero, un secretario, un presidente de vigilancia y un comisionado de organización de la producción) y 14 consejeros.

Al decir de las personas de la comunidad, tener un puesto en la directiva de la cooperativa pesquera es muy apetecible, en especial el cargo de presidente, ya que el manejo de dinero es muy grande y no se informa de él detalladamente, lo que se presta a la corrupción, pero esto es visto con naturalidad, pues la elección misma de la directiva es ocasión para un gran consumo de alcohol.

La principal desventaja de pertenecer a la cooperativa consiste en que hay que ejercer la actividad pesquera durante todo el año, sin posibilidad de dedicarse a otro oficio cuando hay tiempos malos, mientras que los libres y los de la sociedad, tienen la oportunidad de ausentarse por temporadas más o menos grandes para impulsar pequeños ranchos ganaderos o emplearse como electricistas, agricultores, albañiles, carpinteros o jornaleros de desmonte.

Otra desventaja es que la cooperativa depende económicamente de la empresa acaparadora Atlántida del Sur, que inició sus operaciones en San Felipe hace 35 años, bajo la denominación de Bahía Propeyuc S.A., y a la cual la cooperativa, fundada hace 28 años, le otorgó la concesión de exclusividad.

La misma empresa Atlántida del Sur compra el producto de los pescadores libres, a los cuales les otorga préstamos (como lo hace la cooperativa con su fondo común) para compra y reparación de equipo y en caso de enfermedad.

Los pescadores libres de San Felipe representan alrededor del 25 por ciento del total de hombres de mar del puerto, quienes también cuentan con el beneficio del IMSS, y cuyas cuotas son las mismas que los de la cooperativa.

Para ser pescador libre, hay que ser propietario del equipo necesario para desempeñar el trabajo, como lancha, redes y "loran", así como los permisos correspondientes de captura, matrícula de lancha y radio, y cumplir con las disposiciones de la Capitanía de Puerto.

Mientras tanto, los pescadores que pertenecen a la SSS tienen que pagar íntegramente sus cuotas al IMSS, las cuales oscilan entre 140 y 250 pesos mensuales. Esta agrupación también cuenta con un fondo común de ahorro para prestar a los socios en caso de enfermedad, para reparar motores, lanchas y artes de pesca.

La SSS está integrada por cuatro comités: ejecutivo, administrativo, financiero y de supervisión y vigilancia, además de uno de admisión.

Debido al reducido número de sus integrantes, la SSS sólo logra capturar alrededor de una tonelada semanal de escama, y durante toda la época de pulpo logra reunir hasta 335 toneladas del molusco, productos que vende libremente a compradores diversos de Mérida y de otras partes de la Península que llegan hasta San Felipe; pero su centro de acopio no tiene más que neveras para conservar el pescado, careciendo de congelador y fábrica de hielo.

Alternativas económicas

Ganadería, un seguro para la vejez

Por las relaciones de parentesco y económicas que existen entre los habitantes de San Felipe y la vecina población ganadera de Panabá, municipio del que dependía política y administrativamente este puerto hasta hace unos sesenta años, el origen de las actividades pecuarias de San Felipe se pierde en el tiempo. Sin embargo, curiosamente, con el inicio de la modernización de la pesca en los años cincuenta, la ganadería también comenzó a adquirir solidez como segunda actividad en importancia.

Para algunos pescadores, los que han sido previsores, complementar los ingresos de la pesca con los de la ganadería se ha convertido, "aunque no se gane más (dinero), en una tranquilidad para la vejez", considerando que el pulpo y la langosta no se pescan todo el año, y después de cierta edad ya es muy difícil bucear y pescar.

Actualmente, la Asociación Ganadera Local (AGL), afiliada a la Unión Ganadera de la Región Oriente de Yucatán (UGROY), cuenta con 115 socios de los cuales la mitad son exclusivamente ganaderos y la otra mitad alternan las actividades pecuarias.

Aparte de los socios de la AGL, en el municipio hay ganaderos organizados en dos ejidos denominados Emiliano Zapata y San Felipe, teniendo cada uno de los ejidatarios entre 30 y 40 reses, mientras que el número de animales de cada socio de la AGL oscila entre los 30 y 500 bovinos (aunque la mayoría sólo tiene de 30 a 40 reses). También crían algunos carneros, pero la cantidad de animales es insignificante.

Principalmente, los ganaderos de San Felipe engordan reses de raza cebú con el propósito de obtener carne para vender al rastro de la vecina ciudad de Tizimín, y solamente seis de ellos crían vacas para la ordeña, vendiendo la leche a una compañía fabricante de quesos, también de Tizimín.

La mayoría de los socios de la AGL tienen terrenos que en promedio miden cada uno 500 mecates*, lo cual es suficiente para mantener 30 reses, aunque algunos —muy pocos— tienen hasta diez mil mecates, donde pueden apacentar unas 500 reses.

Cerca de la costa, los terrenos son blanquizales o lodosos como ya mencionamos, no muy aptos para la ganadería, pero tierra adentro, los suelos son tzequeles (tienen una capa delgada de tierra), lo que los hace más propicios.

Para poder conservar la calidad de sus tierras, los ganaderos las dividen en reas o secciones calendarizadas, para que mientras los animales pastan en una, las demás se regeneren y crezca el zacate "Taiwán" con que los alimentan, complementando su dieta con pollinaza.

El principal problema para el fomento de la ganadería en el municipio, es que ya todas las tierras están dadas a pesar de que el Gobierno recientemente ha estado apoyando la actividad con motores de riego y alambres de púas para hacer cercas. Por eso, el requisito principal para pertenecer a la AGL es tener un terreno y al menos diez cabezas de ganado. De ahí que haber previsto la situación actual de crisis de la pesca, se haya convertido realmente en un seguro para la vejez.

*Medida local equivalente a 30 Mts^2

Ecoturismo y acuacultura

Ante la crisis de la pesca ribereña mencionada, las nuevas autoridades municipales se enfocan al fomento de un turismo ecológico con bajo impacto sobre toda la belleza natural que queda del paisaje.

Quizás por influencia de la televisión por cable, las nuevas generaciones son las que más eco hacen al tema de la conservación del ambiente. Los adolescentes que estudian la secundaria se muestran interesados, pero no tanto como las niñas de primaria, que notan más la contaminación, mientras sus compañeros varones sólo sueñan con ser pescadores al alcanzar la mayoría de edad.

Con respecto a las niñas de primaria, consideran que la ría aún está bastante limpia, aunque son conscientes de que los pescadores —sus padres— tiran en ella "basura, aceite y botellas", por lo que el rea del muelle es la más sucia. Tienen inquietud por hacer algo, pero sólo se les ocurre que deben señalarles a sus padres su actitud negativa, aunque éstos les digan que "todos lo hacen".

Los niños de primaria, en general, tienen bastante conocimiento de las especies animales locales, llamándoles más la atención a los varones los bufeos (delfines que algunos matan para hacer carnada de tiburón), bagres, meros, xpúes (peces sapo), rayas, camachos jaibas y cangrejos, mientras las niñas se refieren más a aves marinas como los flamencos, gaviotas, "gavihorcados", pontoes (pelícanos), "golondrinas" y "cocopatos".

En tanto, los estudiantes de secundaria asumen la actitud de queja ante los pescadores que aprovechan los días festivos para pescar en aguas de las reservas, sin que sean castigados por tratarse de personas con poder en la comunidad. Sin considerar el problema económico inmediato, opinan que la langosta debería tener un periodo más largo de descanso (veda), al menos de un año, para que el recurso se regenere.

Con todos estos antecedentes, respecto al turismo, consideran que los extranjeros se preocupan más por conservar la limpieza del lugar, que los nacionales y los pescadores locales, a los que no les importa cuidar el entorno ecológico.

En cuanto a la acuacultura, mencionan que en años pasados se trató de cultivar en la ría un molusco comestible llamado "lapa" y el ostión, pero ambos proyectos fracasaron por falta de una respuesta favorable entre la población, por lo cual se desatendieron y finalmente abandonaron, sin que se volviera a intentar.

Artesanías y comercio

Frecuentemente el Gobierno estatal, a través del Programa de Becas de Capacitación para el Trabajo (Probecat), ofrece cursos diversos a la población —para los hombres reparación de motores, y para las mujeres, corte y confección, por ejemplo—, pero sus beneficios se reducen a su mínima expresión, porque prácticamente ninguno ha tenido un seguimiento para convertir el aprendizaje en una forma de ingresos económicos. Así, por ejemplo, las mujeres que tomaron el curso de corte y confección, la única ventaja que tienen ahora es que confeccionan la ropa de su propia familia.

Uno de estos cursos, dado hace año y medio, fue el de elaboración de artesanías con conchas y caracoles que duró dos meses, y al cual asistieron 90 mujeres, de las que actualmente sólo tres han logrado aplicar lo aprendido haciendo pequeñas industrias familiares que les reditúan un ingreso extraordinario. Ellas explican que sus compañeras no siguieron laborando las artesanías porque ya no sabían qué hacer con la producción, pues no recibieron ayuda gubernamental para comercializarlas y el turismo que llega durante el año al puerto, es muy poco.

La elaboración de las artesanías comienza con la recolección de las conchas y caracoles en caletas bastante alejadas de la población, lo cual les lleva un día completo que aprovechan para pasear con la familia. Y aunque los caracoles grandes para hacer lámparas se los regalan a los buzos, tienen que pagar cinco pesos por pieza a un carpintero para que se los corte.

La limpieza de las conchas y caracoles, se realiza remojándolos con agua, detergente y cloro durante un mes, y la elaboración de un adorno que venden a un precio de entre 50 y 60 pesos les lleva casi cinco días.

Ellas mismas inventan sus diseños y los elaboran pegando las conchas con silicón, y al final los barnizan. Cada una de las artesanas, en año y medio de trabajo, ha logrado reunir en promedio una ganancia de 15 mil pesos, a pesar de que sólo en temporadas vacacionales tienen buena demanda, gracias a los turistas.

Paralelamente a esta actividad artesanal en pequeña escala, destaca la gran cantidad de tiendas, misceláneas y tendejones que hay en las calles de San Felipe, donde se pueden adquirir variados productos que van desde alimentos hasta ropa y calzado.

Al parecer, el pequeño comercio resulta ser una actividad atractiva por el poco esfuerzo y mínimo de inversión que representa, para completar la economía familiar y hacer que el dinero en efectivo circule y se redistribuya en el interior de la comunidad, a pesar de que los precios son en general más elevados que en otras poblaciones del interior del Estado.

El tiempo libre

Vida diaria y de fin de semana

Cuando termina su labor diaria o cuando hay mal tiempo, el pescador de San Felipe duerme, ve televisión por cable o bebe cerveza, a falta de otras alternativas de diversión a su alcance, pues la discoteca abre eventualmente los fines de semana —en especial en temporada veraniega—. Y el billar fue cerrado desde hace tiempo.

Los fines de semana, con frecuencia los equipos de sóftbol y fútbol varoniles y femeniles tienen encuentros deportivos en poblaciones relativamente cercanas o en los campos locales, los cuales suelen ser también una ocasión idónea para beber, al grado que algunas personas de mayor edad opinan que "fue el deporte el que trajo el alcoholismo".

Por las tardes de cualquier día, muchachos y muchachas juegan por separado en las canchas de fútbol, básquetbol y béisbol, mientras los viejos se sientan bajo los cipreses del malecón a conversar, tomar el fresco y ver llegar a los pescadores.

Por las noches, en fin de semana, se pueden ver algunos grupos de pescadores jóvenes que organizan reuniones de amigos en sus lanchas, donde beben "cubas", pues está prohibido consumir alcohol en el malecón.

En esas reuniones, la diversión va desde corear canciones de moda de diversos géneros —rock, pop, tropical y grupera— hasta canciones de programas infantiles de televisión, pasando por actuación a manera de *strip-tease* parcial ante el grupo de compañeros varones.

Para los niños la diversión es correr por las calles participando en juegos espontáneos al caer la noche, después de haber ido al muelle deportivamente a pescar bagres (y en ocasiones sólo xpúes), haber vendido guayas o dulces de puerta en puerta o sólo mirado la televisión.

En fin, el tiempo libre sólo puede dedicarse a buscar una diversión con mucha imaginación.

La fiesta del día de la marina

Con el inicio de la cooperativa pesquera local, hace unos 35 años comenzó a celebrarse el primero de junio el Día de la Marina Nacional, y desde entonces, cada año se realiza la coronación de una reina, misa en la escollera, ofrenda floral en el mar, juegos chuscos, baile popular y una kermés en la que se consumen nada menos que mil cajas de cerveza.

La organización del festejo está a cargo de la cooperativa pesquera, que para la ocasión otorga a cada uno de sus socios un préstamo de 600 pesos y dos cartones de cervezas, los cuales en realidad recupera inmediatamente, pues ella misma vende las demás cervezas y los antojitos.

Semanas antes de los festejos, los pescadores votan por su candidata a Reina de la Marina, y la ganadora es coronada la noche del 31 de mayo durante un baile en la cancha del Palacio Municipal, para lo cual se contrata un grupo musical que también tocará al día siguiente.

Durante el baile, que inicia cerca de la media noche, se consume ampliamente cerveza, ron blanco y añejado, y el evento se prolonga hasta alrededor de las cuatro de la mañana. El acto es muy formal, por lo que las mujeres visten sus mejores galas de confección casera y los hombres ropa comprada en Mérida o Tizimín.

Al día siguiente, primero de junio, toda la gente se alista desde temprano para participar en la misa que un sacerdote de Panabá celebra en una pequeña capilla levantada en el canal de la escollera, junto al mar. Los feligreses, por familias, oyen la misa desde sus embarcaciones engalanadas con toldos, banderitas mexicanas y globos de colores.

Después de la bendición final, la embarcación en la que va la reina se dirige mar adentro, acompañada de las demás lanchas, a arrojar al mar una ofrenda floral en memoria de los hombres de mar fallecidos y desaparecidos.

Después de la ofrenda, se hace un brevísimo paseo que concluye en el malecón, donde se realizan la kermés y el baile, actos a los cuales llegan varias personas, principalmente parientes de los pescadores de poblaciones vecinas como Río Lagartos, Panabá, Sucilá, Buctzotz y Tizimín, y hasta el hijo del patrón de la cooperativa, que acapara la producción pesquera del puerto.

Hombres, mujeres, jóvenes y señoritas disfrutan de las cervezas frías y bailan hasta entrada la noche.

En un intermedio musical, se hace una serie de juegos chuscos como el de las momias, que consiste en envolver a un compañero con papel higiénico sin que éste se rompa; lucha con costales sin caer de un burro de madera, jalasoga y otros más, siendo premiados con cartones de cerveza. Se culminan los juegos con la subida al palo encebado, y el sorteo de un alijo.

Si agrada, el grupo musical es prácticamente torturado, ya que a petición del público tiene que seguir cantando hasta que se acabe el presupuesto de la fiesta, aunque salen ganando, pues les pagan horas extras sobre su contrato.

A las nueve de la noche termina la fiesta iniciada a las diez de la mañana, quedando un rastro enorme de basura en el malecón, junto al quiosco, aunque las libaciones continúan en las casas y en las lanchas amarradas en los muelles.

La fiesta es popular e informal, y se da sin que se distingan estratos socioeconómicos, todos beben y bailan, aunque las muchachas sin novio se cuidan de bailar con cualquiera del pueblo, para evitar malas interpre-

taciones, prefiriendo a los jóvenes visitantes, por lo que los locales también temen invitarlas, por temor a un rechazo.

Ya encarrerados con la bebida, los pescadores normalizan totalmente su actividad hasta dos días después del Día de la Marina.

Consideraciones finales

La crisis de la actividad pesquera en San Felipe tiene fundamentalmente cuatro causas directas: los recursos se sobreexplotan por la mala planeación gubernamental, que permite la presencia de barcos arrastreros cerca de las costas; la sobreexplotación ribereña específica es sólo de tres especies marinas: langosta, pulpo y mero, debido a los intereses del mercado internacional; el clima ha estado variando mucho, presentándose más malos tiempos para la pesca, y finalmente, ha aumentado el número de pescadores ribereños.

Las técnicas de captura de los pescadores de San Felipe son bastante rudimentarias, y sólo recientemente se han empezado a modernizar en cuanto a la pesca de escama, pero respecto a la langosta siguen utilizando compresores de aire para bucear, y atrapan al animal prácticamente con las manos, bajando a profundidades muy peligrosas para su integridad física.

La demanda en el mercado internacional de las tres especies marinas mencionadas, ocasiona que los pescadores dediquen sus esfuerzos casi exclusivamente a ellas, por ser mejor cotizadas, lo que redunda en la sobreexplotación.

Debido a que la pesca ribereña fue abundante en tiempos pasados, pero no muy lejanos, la gente de la población sigue cifrando sus esperanzas económicas en ella, por lo cual no busca otras alternativas de diversificar sus ingresos de manera organizada.

La conciencia ecológica entre los pescadores es muy baja, no cuidan la limpieza del medio, e incluso muy frecuentemente no respetan las vedas, pero es alentador que entre los niños y adolescentes se empiece a despertar este interés, aunque hasta ahora no hay canales para su desarrollo.

La actividad turística, en especial la ecológica, aún no la ve el grueso de la población como una alternativa viable para el desarrollo del municipio; mientras que la ganadería no puede crecer más, debido a que ya no hay tierras disponibles; la artesanía, aunque es factible, es incipiente y carece de una buena planeación gubernamental; y por último, no hay interés por la acuacultura, debido a la supuesta facilidad de recursos que hasta ahora ha proporcionado el mar.

Puede decirse que todos los aspectos de la vida social, política y cultural de San Felipe giran en torno a la cooperativa pesquera de la localidad, que prácticamente es una factoría de un empresario de Mérida que acapara la producción estatal del ramo, por ser un monopolio, en parte representa un obstáculo para el desarrollo integral de la comunidad.

Valores importantes de la comunidad, como la lengua maya y medicina tradicional, virtualmente se han perdido, producto de las amplias relaciones con centros urbanos muy desarrollados, como Cancún y Mérida.

Finalmente, la comunidad carece de sitios de esparcimiento habitual, que en breve tiempo podría convertirse en detonador de actitudes negativas, especialmente entre los jóvenes.

Bibliografía

Alcalá Moya, Graciela

1986 *Artes y métodos de pesca*, Serie Técnica: Pesca ribereña, México.

1988 *Los pescadores de Tecolutla: El tiempo cotidiano y el espacio doméstico en una villa de pescadores*, Col. Los pescadores de México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 119, CIESAS, México.

Barrera Vásquez, Alfredo

1995 *Diccionario Maya-Español/Español-Maya* (tercera edición), Porrúa, México.

Chenaut, Victoria

1985 *Los pescadores de la Península de Yucatán*, Serie: Los Pescadores de México, Vol. 12, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 121, CIESAS, México.

Díaz, Marcial
1988 *Los pescadores de Nayarit y Sinaloa*, Col. Los Pescadores de México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 120, CIESAS, México.

Gobierno de Yucatán
1997 *Enciclopedia Yucatanense*, tomo II, Época Maya, México.

Landa, Diego de,
Relación de las cosas de Yucatán, Col. Sueste, Ed. Dante, Mérida, Yucatán, México.

1998 *Los Municipios de Yucatán*, Col. Enciclopedia de los Municipios de México, Talleres Gráficos de la Nación, México.

Mimenza Castillo, Ricardo
1929 *Enciclopedia gráfica de la civilización maya*, Cervantes Editores, Mérida, Yucatán, México.

Pare, Luisa y Julia Fraga
1994 *La costa de Yucatán: desarrollo y vulnerabilidad ambiental*, Instituto de Investigaciones Sociales y Estudios Superiores en Antropología Social, Col. Cuadernos de Investigación, núm. 23, (CIESAS), UNAM, México.

Rejón García, Manuel (Marcos de Chimay)
1910 *Etimologías Mayas*, Imprenta Gamboa Guzmán de Luis Rosado Vega, Mérida.

Rodríguez C., Roberto
1984 *Los pescadores de la Laguna de Términos*, Col. Los pescadores de México, Cuadernos de la Casa Chata, núm. 112, CIESAS, México.

Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca
1996 *Programa de Pesca y Acuacultura 1995-2000*, Poder Ejecutivo Federal, México.

Secretaría de Pesca
Nociones básicas sobre cooperativismo pesquero: Manual de capacitación pesquera, Serie Técnica: Pesca Ribereña.

Thompson, Eric S.
1982 *Historia y Religión de los Mayas* (quinta edición), Siglo XXI.

Anuario de Estudios Indígenas IX,
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2003,
en el Departamento de Talleres Gráficos de la UNACH.
10a. Sur Poniente No. 346 "A"
Tuxtla Gutiérrez, Chiapas
El tiraje consta de 500 ejemplares