

12



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

**"LA GUERRA DE CASTAS DE CHAMULA CHIAPAS".
(1867-1870)**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADA EN SOCIOLOGIA
P R E S E N T A :
OLGA MIRELLA DOMINGUEZ BAIZA



DIRECTOR DE TESIS: PROF. LEOPOLDO BORRAS SANCHEZ

MEXICO, D. F.

2002

X



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedico este trabajo a todos los que hicieron posible su realización, en especial a mi padre, el Profr. Edmundo César Domínguez López, aun cuando no haya podido verlo terminado.

INDICE

CAPITULOS PAGINAS

INTRODUCCION

1. LAS REBELIONES INDIGENAS, FORMAS DE RESISTENCIA ETNICA	1
2. ALGUNOS ASPECTOS RELEVANTES DE MEXICO EN EL SIGLO XIX	19
2.1. LA ECONOMIA Y LA SITUACION DE LOS INDIGENAS DESPUES DE LA INDEPENDENCIA	19
2.2. LA LEGISLACION LIBERAL Y LAS COMUNIDADES INDIGENAS	22
3. LOS ANTECEDENTES DE LA REBELION CHAMULA	
3.1. EL ESTADO DE CHIAPAS	27
3.2. LAS LEYES AGRARIAS	37
3.3. LA RESISTENCIA Y LAS REBELIONES INDIGENAS EN CHIAPAS	47
4. LA REBELION CHAMULA	
4.1. SAN CRISTOBAL	59
4.2. CHAMULA	62
4.3. EL INICIO: LOS DIOS INDIGENAS HABLAN	71
4.4. UN NUEVO DIRIGENTE	78
4.5. EL DESENLACE: FIN DE LA REBELION	83
4.6. REPRESION Y SITUACION DE LOS INDIGENAS DESPUES DE LA SUBLEVACION	85
CONCLUSIONES	88
BIBLIOGRAFIA	97
HEMEROGRAFIA	103
DOCUMENTOS	105

INTRODUCCION

En el presente trabajo se aborda la rebelión tzotzil generalmente conocida como "guerra de castas de Chamula, Chiapas" bajo cuyo nombre se registró el proyecto de tesis cuyo resultado es esta investigación. Esta denominación — guerra de castas— ha sido el nombre por el que comúnmente se le conoce a dicho movimiento. Es una designación popularizada en el siglo XIX por quienes escribieron acerca de los movimientos rebeldes indígenas de la época, que se dieron en diferentes lugares del país, para poner en relevancia a la resistencia que los grupos indígenas hacían, ante lo que ellos consideraban la modernización.

Aún en la actualidad, incluso en libros de historia que fueron consultados para obtener información para desarrollar este trabajo, se encuentra dicha denominación. Sin embargo, en términos propios de la Sociología, no constituye una guerra de castas, por lo cual se hace esta aclaración en cuanto al título que lleva, puesto que no existía una división social de este tipo para la época señalada.

El movimiento social del que se ocupa este trabajo consistió en un movimiento regional de pueblos indígenas que inició en 1867 con la supuesta aparición de objetos milagrosos en el paraje de Tzajaljemel y que concluyó con la represión y la persecución armada de los participantes por parte del gobierno del estado en 1870.

Este movimiento se desarrolló principalmente en dicho paraje, participando en él nueve pueblos indígenas de la región, Chamula, San Andrés Larrainzar, San Pedro Chenalhó, Santa Catarina Pantelhó, Santa María Magdalena, Santa Marta, Santiago, San Pablo Chalchihuitán y San Miguel Mitontic.

El interés personal en este tema surge con el afán de comprender un aspecto de los conflictos sociales, el de las rebeliones, presente en el estado de Chiapas, puestos en evidencia con el movimiento zapatista en 1994.

Esta búsqueda trajo consigo el reconocimiento de problemas añejos, entre los que destacó el del movimiento generalmente conocido como guerra de castas de Chamula, en el cual se mezcla el factor religioso, también presente constantemente en la historia del estado, como un tema de interés primordial para entender muchos acontecimientos que se han dado y se desarrollan en él.

Chamula es un lugar en donde las contradicciones entre indígenas y ladinos se han puesto de manifiesto en forma recurrente, por lo cual la rebelión indígena del siglo XIX, constituye un caso representativo en el que se pueden encontrar tales aspectos en su más álgida manifestación

Se pretende dar a este suceso una explicación sociológica, de acuerdo a lo planteado en el proyecto de investigación, estableciendo una relación entre el movimiento religioso armado y el deterioro de las condiciones materiales de existencia sufrido por los indígenas al ser desalojados de la mayoría de las mejores tierras que aún poseían, privándolos con ello de su tradicional y principal medio de producción.

Para llevar a cabo lo anteriormente expuesto, se analiza la manera en que la estructura, en lo concerniente a la tenencia de la tierra en especial, y la

superestructura se encuentran relacionadas y, de forma particular, los aspectos religiosos y políticos que están, en muchos casos como en este, íntimamente relacionados.

La investigación de este caso específico se llevó a cabo porque se considera una experiencia de interés para la Sociología, puesto que trata la forma en que las condiciones materiales de existencia determinan, en última instancia, la forma de pensar y de actuar de un grupo social, en este caso en su aspecto político-religioso, para tratar de cambiar esas condiciones que ponen en peligro su existencia, elementos sociológicos que contribuirán a entender los posteriores movimientos armados que se han dado en el estado de Chiapas.

El surgimiento de un movimiento religioso con reivindicaciones de tipo social proporcionó el medio a través del cual se buscó recuperar y recrear la forma de vida anterior a la llegada de los españoles, como una forma de resistencia cultural abierta.

Además, como se mencionó, se refiere a una caso particular cuyo estudio aportará indicadores económicos, sociales, políticos y religiosos para seguir alimentando el análisis de la situación sobre los movimientos sociales indígenas en Chiapas, inclusive el movimiento zapatista que al estallar en 1994 hizo volver nuevamente los ojos sobre las difíciles condiciones de vida que mantienen los indígenas en el estado, pero también los de todo el país y quienes, en muchas ocasiones han llegado a tomar las armas para tratar de cambiar las condiciones de miseria, pobreza extrema y, sobre todo, de olvido en los que se encuentran; olvido acentuado en la medida en que los gobiernos

surgidos de la Revolución Mexicana se han preocupado escasamente por resolver las necesidades más apremiantes de los indígenas.

Por ello, la guerra de castas de Chamula, que representa uno de los más importantes movimientos de la época independiente en el estado, es un elemento esencial que ha influido en la lucha por espacios políticos.

Así, la hipótesis de este trabajo se desarrolla en la idea de que la religión y la política han acompañado los enfrentamientos de los grupos sociales, políticos y económicos en el estado, por lo cual se llevó a cabo esta investigación como tema de tesis.

Se busca, por tanto, contribuir al estudio del problema indígena a través de un caso particular que tiene continuidad en los movimientos que se dan hoy día en el estado y en nuestro país.

Este trabajo está basado en una investigación exclusivamente documental en la cual se trató de obtener la información más importante en cuanto a los datos históricos y estudios que se han realizados al respecto; la información bibliográfica y hemerográfica fue completada con alguna información obtenida en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.

Esta tesis está dividida en cuatro capítulos:

En el primer capítulo se incluyen los conceptos que permiten tener un acercamiento y analizar al objeto de estudio de esta investigación en los partes subsecuentes.

El segundo capítulo contiene los aspectos históricos más relevantes que se dieron durante el siglo XIX en México y proporcionan la referencia necesaria

para ubicar en el contexto nacional la guerra de castas de Chamula, en particular lo que concierne a las áreas rurales, ya que es donde se desarrolló dicho movimiento.

La tercera parte proporciona información geográfica e histórica del estado de Chiapas, de la legislación agraria en la que se apoyó el despojo de tierras indias durante el período que se estudia y se incluyen también los movimientos rebeldes que se hicieron a lo largo de la historia de la entidad y antecedieron al que se aborda en este trabajo.

La cuarta parte corresponde a la ubicación geográfica de San Cristóbal de Las Casas, además de proporcionar datos históricos de los años que antecedieron al movimiento iniciado en Tzajaljelmel, en particular lo que se refiere a las autoridades eclesiásticas. Se incluyen también datos históricos del municipio de Chamula, hasta la rebelión de 1867, cuyo desenvolvimiento se describe y analiza desde que se gestó hasta las consecuencias que trajo consigo al ser sofocada.

Finalmente se incluyen las conclusiones, en donde se confirma la hipótesis del trabajo con base en la investigación realizada.

1. LAS REBELIONES INDIGENAS: FORMAS DE RESISTENCIA ETNICA.

Ha existido una lucha diaria y constante de los grupos indígenas por conservar su patrimonio, tanto material como superestructural, entendiéndose este término como "las relaciones sociales, jurídicas y políticas y las representaciones de la conciencia complementarias de la estructura o base"¹. Esta lucha indígena se ha traducido en ocasiones en movimientos violentos que se dan en situaciones críticas por las que atraviesan dichos grupos.

Desde su llegada al continente Americano los españoles buscaron la manera de obtener todos los beneficios posibles entre los que se encontraba el dominio y la explotación de los naturales de estas tierras. Esta situación condujo posteriormente a los movimientos de independencia, siendo la burguesía nacional la que prosiguió la explotación de los indios despojándolos de todo incluyendo su propiedad cultural y sus costumbres.

En este proceso los españoles se encontraron con diferentes formas de resistencia de los indios, en una tenaz oposición contra todo tipo de dominación², que adoptó diversas modalidades dependiendo de las circunstancias en que se manifestaron.

¹ Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfanco Pasquino, Diccionario de política, Siglo XXI, 11ª. Edición, México 1998, tomo 2, p. 1547.

² García de León, Antonio, Resistencia y utopía, Era, Tomo I, 1985, Col. Problemas de México, p. 19.

En el desarrollo de este trabajo se considerarán dos formas de resistencia: la velada y la abierta³.

La primera se da en el ámbito de la cotidianidad mediante prácticas que constituyen una forma de vida y se desarrolla en los hogares, en los campos y demás lugares en donde se mueve diariamente el individuo o grupo social.

La abierta se manifiesta de una manera explícita en los movimientos armados contra la opresión, incluyendo además la retirada territorial de individuos o grupos hacia lugares fuera del control del gobierno.

En el caso de los movimientos armados se pueden presentar dos tipos de manifestaciones: el motín y la rebelión.

Se da un motín cuando se presentan movimientos locales y espontáneos como una respuesta no meditada y de corta duración ante un abuso particular. Se da una rebelión cuando se desarrollan movimientos armados contra la autoridad y el orden establecido, presentándose en un territorio amplio y con cierta organización, con la finalidad de cambiar el estado de cosas vigente⁴.

Este último concepto -rebelión- es el que permitirá acercarse al objeto de estudio que aquí se aborda.

Las rebeliones indígenas son una constante histórica en nuestro país al igual que en toda América Latina y surgieron como una forma de respuesta ante el sojuzgamiento que sufrían los indígenas debido a la presencia española, dando como resultado el rompimiento de su organización y la imposición de una forma

³ De acuerdo a Jan de Vos, que también habla de una tercera forma, la negociada, que no se tomará en cuenta para este trabajo puesto que se considera que queda incluida en la resistencia velada.

⁴ De Vos, Jan, *Vivir en frontera la experiencia de los indios de Chiapas*, INI y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1ª. Reimpresión, 1997, Col. Historia de los Pueblos Indígenas de México, p. 31.

diferente en donde ellos únicamente constituían la parte más débil y vulnerable de la sociedad.

Los llamados pueblos indios o indígenas de México son los sobrevivientes de los que existían antes de la llegada de los españoles a América y que han conservado su identidad como tales.

La palabra indio, si bien ha sido utilizada como se menciona anteriormente, también ha estado fuertemente impregnada de connotaciones racistas y discriminatorias, pues originalmente no solo servía para designar a los habitantes de este continente que los europeos confundieron con la India, sino que también implicaba hablar de seres inferiores a los humanos, "carentes de alma", salvajes e incapaces de vivir "civilizadamente" fuera de la tutela europea.

El indio surgió entonces como contraparte de la población europea y posteriormente, cuando la población mestiza resultante de estos dos grupos fue aumentando y teniendo mayor importancia, fue quedando relegado en forma general, a los espacios económica y socialmente más desventajosos.

Los mestizos y sobre todo los gobiernos surgidos de la Revolución de Independencia, rescataron y reivindicaron al indio mesoamericano, pero no al que seguía viviendo en las comunidades y haciendas principalmente; y se hicieron esfuerzos para desaparecerlo como tal, para unificar al país bajo la bandera del mestizaje y el nacionalismo.

El indio o indígena ha seguido siendo considerado como inferior, no solo por el gobierno, que ha tenido una actitud paternalista ante el mismo, sino por la población en general, que no reconoce en sí su parte indígena sino que reniega de ella.

El término indio ha servido para designar a una multitud de grupos humanos que poseen diferentes características entre sí, es decir, a grupos que se encuentran diferenciados en cuanto a sus características étnicas.

Lo étnico, que ha sido considerado en las Ciencias Sociales desde diferentes perspectivas y que generalmente se veía como algo superado o en proceso de serlo, no compatible con las sociedades modernas, ha sido nuevamente rescatado y revisado a nivel internacional, ya que numerosos sucesos hicieron patente la existencia, fortalecimiento y resurgimiento de movimientos de tipo étnico en países donde se consideraba superada dicha situación.

Para el caso que se analiza y de acuerdo a las perspectivas teórico metodológicas más recientes referentes a lo étnico, se harán las siguientes consideraciones, siguiendo a Rodolfo Stavenhagen⁵.

Una etnia puede identificarse a través de criterios objetivos y subjetivos. Los primeros consisten en atributos compartidos por los integrantes de un grupo que los distinguen de otros semejantes y que consisten en:

· La lengua, que constituye un elemento de identidad étnica que ha sido considerado como medio determinante del pensamiento e incluso, como "la conciencia misma" del individuo y el pueblo".⁶

· La religión, que históricamente ha constituido un factor básico para determinar la identidad étnica, implica una forma específica de concebir la vida y el universo, que cuando está muy arraigada en múltiples ámbitos de la vida colectiva,

⁵ Stavenhagen, Rodolfo, "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos", Estudios Sociológicos, El colegio de México, Vol.X, No. 28, enero-abril, 1992, 53-76 p.p.

⁶ Varesse, Stefano, "Movimientos indios de liberación y Estado nacional", La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, 215-232 p.p.

condiciona normas de comportamiento privado y público. De esta manera, en la medida que el factor religioso intervenga en otros campos de la vida social de un grupo, tendrá más importancia en la caracterización de una etnia. Sin embargo algunos estudiosos no consideran este factor como étnico, sino como independiente.

El territorio constituye la base económica y política fundamental de las etnias y las naciones; permite justificar la identidad y continuidad étnicas, y en la medida en que la vinculación con un territorio sea más fuerte la identidad de un grupo también lo será.

La organización social, formada por instituciones y relaciones sociales da consistencia a un grupo y establece los límites del mismo, más allá de la identidad individual. Este factor es el que va a permitir al grupo tener viabilidad constituyendo un elemento que puede influir en la supervivencia del mismo.

La cultura, que en muchas ocasiones incluye también los elementos ya mencionados, a excepción del territorio, contempla además sistemas de valores, símbolos y significados, normas y costumbres ante los cuales se identifica una etnia, excluyendo a aquellos que no los comparten y que constituyen formas de vida.

La raza, para las Ciencias Sociales y en el lenguaje cotidiano hace referencia "a una construcción social y cultural de las diferencias biológicas aparentes"⁷. La raza sólo existe en términos sociales cuando las diferencias biológicas adquieren un significado que involucra acciones sociales y valores

⁷ Stavenhagen, Rodolfo, op. cit., p. 60.

culturales, por lo cual si dos poblaciones que interactúan se distinguen entre sí por sus características raciales hay que considerar a estas como atributos étnicos .

Lo importante al considerar estos factores es que sea significativo para los miembros del grupo, así como para el resto de la sociedad.

Las características objetivas constituyen no solo atributos externos, sino determinantes que orientan la conducta colectiva de quienes los comparten.

Entre los factores subjetivos de la etnicidad está la conciencia de pertenencia, de identificación del individuo con el grupo, la internalización de valores y símbolos compartidos con otros integrantes del grupo, así como las creencias acerca de los orígenes, las singularidades y destino del grupo. La conciencia también puede ser externa, cuando otros tienen conciencia de la existencia del grupo.

Estos son los factores que en términos generales caracterizan a un grupo étnico. Pero la etnicidad es un factor que se da históricamente y se encuentra subordinado a situaciones de clase, que se desarrolla a nivel cultural.

Otro término que se utilizará durante el desarrollo de este trabajo es el de ladino, que fue usado originalmente durante la Colonia para designar al indio latinizado, que hablaba español. Posteriormente, aun durante el dominio europeo, se llamaba así a los hijos de español e indio, a los mestizos, llegando a nombrarse de esa forma incluso a mulatos, negros y chinos. Sin embargo, en este trabajo y de acuerdo al uso común de esta palabra en Centroamérica y Chiapas, se entiende ladino como sinónimo de no indio.⁸

⁸ Ruz, Mario Humberto, Savia india, floración ladina, CNCA, México 1992, Col. Regiones, Págs. 34 y 268.

Es común en los trabajos de Ciencias Sociales dedicados a movimientos sociales y políticos como el que aquí se aborda, hablar de indios o indígenas al referirse al período colonial. Cuando se trata de épocas posteriores se ha utilizado el término campesino, ya que el indio desapareció como categoría jurídica⁹ junto con la organización social vigente en la Colonia que le daba sustento. A pesar de ello, se ha seguido utilizando el término indígena para designar a ciertos movimientos de algunas zonas de América Latina que hacen reivindicaciones de tipo fundamentalmente étnico.¹⁰

Para los fines de esta tesis se hace referencia a los indígenas como grupos étnicos cuya existencia en nuestro continente es anterior al capitalismo, pero que perviven aún en su seno. De esta manera, se encuentran inmersos en una estructura clasista que caracteriza al desarrollo capitalista en el país.

A pesar de que el concepto de clases sociales ha sido abordado desde diferentes perspectivas sin que exista una definición única, se considera conveniente utilizarlo en el caso particular de las rebeliones indígenas y en el de Chamula en especial, ya que hace referencia a los procesos económicos, así como a las contradicciones que se gestan a partir de estos, sin dejar de considerar aspectos de tipo superestructural que tienen su propia manera de manifestarse en este conflicto.

De acuerdo al concepto marxista desarrollado por Lenin, se entiende como clases sociales a "grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el

⁹ En términos legales se está rescatando la denominación indio con la Ley de derechos y Cultura Indígena que surgió a partir de las necesidades planteadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

¹⁰ Reina, Leticia, "Las rebeliones indígenas y campesinas" (período colonial y siglo XIX), La Antropología en México, panorama histórico, Tomo 4, INAH, 1988, Col. Biblioteca del INAH. Págs. 520 y 521.

lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción (relaciones que en su mayor parte las leyes refrendan y formalizan), por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo, y, consiguientemente, por el modo de percibir y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de que disponen. Las clases son grupos humanos, uno de los cuales puede apropiarse el trabajo de otro por ocupar puestos diferentes en un régimen determinado de economía social."¹¹

Esta definición presenta los aspectos fundamentales considerados por el marxismo y no se toma aquí como una definición exhaustiva, pero deja en claro el concepto básico que consiste, en la relación de los hombres con los medios de producción como determinantes de la existencia de las clases sociales. Las fuerzas de producción y las relaciones sociales de producción son las que dan a cada estructura socioeconómica su contenido y su particularidad. La forma específica que adquiere dicha relación, en una formación económico social particular y en un momento histórico preciso, va a estar determinada por la manera en que estos dos aspectos se manifiestan¹².

Además, "El análisis de clase implica asumir que la formación de las clases es un proceso histórico donde se articulan tanto factores políticos, ideológicos, culturales, organizativos, que son tan decisivos como el anclaje estructural"¹³, van

¹¹ Lenin, V.I., "Una gran iniciativa", Obras escogidas, Progreso, Tomo 3, Moscú 1981, p. 228.

¹² Stavenhagen, Rodolfo, Las clases sociales en las sociedades agrarias, Siglo XXI, 15ª. Edición 1985, p. 33.

¹³ Vilas, Carlos. M. "Actores, sujetos, movimientos ¿dónde quedaron las clases?", Sociológica, año 10, número 28, mayo-agosto de 1995, p. 70.

más allá de lo económico y solo pueden ser aclarados en las situaciones concretas que se pretenda estudiar.

Se considera necesario que para explicar la rebelión chamula de 1867 se tomen en cuenta tanto los factores étnicos que estuvieron presentes, como los relativos a estructura de clases de acuerdo a la explicación dada anteriormente, ya que en este caso específico, como en algunos otros, hubo coincidencia en estos aspectos como se verá en el desarrollo del trabajo.

De manera general la mayoría de la población indígena constituyó durante la Colonia la base campesina de la nueva organización social impuesta por los españoles que les permitió, en algunos casos, conservar sus tierras. No obstante, eran sujetos del pago de un tributo o a la prestación de servicios personales, pero continuaban ligados a su comunidad, lo que se prolongó en gran medida hasta mediados del siglo XIX cuando una gran cantidad de terrenos que habían permanecido en manos de los indígenas pasaron definitivamente a ser propiedad de los mestizos.

Los indígenas fueron reducidos desde la Colonia a grandes masas de trabajadores, comandados por algunos caciques para facilitar su explotación y control, pasando así a formar parte de las clases oprimidas.

La comunidad indígena constituyó durante los primeros años de la Colonia un factor esencial de la economía novohispana, pues proporcionaba los productos necesarios para el abastecimiento de los núcleos españoles y también para la exportación de productos a la metrópoli. Sin embargo, su importancia decae a

partir del último tercio del siglo XVI, cuando se hace notoria su incapacidad para cumplir con las exigencias a que era sometida por los españoles.¹⁴

La persistencia de la comunidad indígena se debía en gran parte al interés de las autoridades por conservarla. Algunas comunidades se adaptaron a las exigencias de los españoles y lograron sobrevivir, transformándose a sí mismas con el transcurso del tiempo en pequeños productores y destruyendo su propia comunidad. Otras se desplazaron hacia áreas no explotadas, aislándose y conservando su organización original sufriendo un constante decaimiento. Otras más se encontraban ligadas a las haciendas.¹⁵

Durante el período y en el área analizados, la comunidad conservó casi sin modificaciones su estructura y tradiciones, pues a la Corona Española le interesaba obtener el pago de tributo en forma colectiva, por cada comunidad y no de manera individual, por cada indígena. Dicha situación permitió, en términos generales, la sobrevivencia de las comunidades manteniéndose la mayoría relativamente aisladas y sin tener acceso a la utilización de nuevas técnicas e instrumentos que les hicieran posible mejorar su producción y sus condiciones de vida, lo cual no quiere decir que permanecieron inmutables.

La implantación del capitalismo en el país, su desarrollo y generalización a partir del siglo XIX, presenta a los indígenas como parte de una estructura clasista que se manifiesta dentro de su grupo de pertenencia. Ya que si bien, de manera generalizada, la población indígena permaneció ocupando el lugar más bajo en la sociedad posterior a la Independencia sin tomar en cuenta a los esclavos negros

¹⁴ Semo, Enrique, Historia del capitalismo en México, Era, 15ª. Reimpresión 1991, p. 253.

¹⁵ De la Peña, Sergio, La formación del capitalismo en México, Siglo XXI, 16ª. Edición, México 1991, p. 45.

puesto que no constituyeron un número representativo¹⁶, no todos los miembros del grupo étnico pertenecen a una misma y sola clase social sino que se pueden encontrar en él, miembros de clases explotadas y explotadoras como en el caso de los jornaleros agrícolas y los caciques propietarios de tierras y empleadores de esos mismos jornaleros.

Los indígenas de Chamula perdieron la mayoría de sus tierras, pero pudieron conservar algunas que siguieron cultivando, es decir, que aún cuando sus propiedades se vieron considerablemente disminuidas no habían sido despojados de todo medio de producción. Sin embargo, los campos de cultivo que permanecían en sus manos no les proporcionaban recursos suficientes para vivir, por lo cual se vieron precisados a buscarlos en otro lado, generalmente en fincas aledañas o situadas en las zonas bajas que eventualmente los integraron al trabajo asalariado. A pesar de ello en el estado de Chiapas, la permanencia de relaciones de producción precapitalistas como las que se daban en las haciendas que utilizaban en la mayoría de las ocasiones mano de obra sujeta por deudas o trabajadores a los que se proporcionaba una parcela para que la cultivaran y pudieran sobrevivir, fue una práctica común. Debido a tales características, no se puede hablar de clases sociales capitalistas propiamente durante este período, pero sí de clases oprimidas en formación.

Los movimientos indígenas han hecho en ocasiones demandas claras acerca de bienes materiales, pero a veces sus requerimientos se ven permeados por aspectos de carácter religioso.

¹⁶ Soriano Hernández, Silvia, Lucha y resistencia indígena en el México Colonial, UNAM y Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, México 1994, p. 110.

La Iglesia constituyó durante la Colonia una institución poderosa, al poseer grandes extensiones territoriales dedicadas a la agricultura, inmuebles rurales y urbanos en todo el territorio, lo cual facilitaba su influencia sobre la población y, por otro lado, mantenía el control de la usura que en ese entonces constituía también un elemento de gran importancia económica.

En la historia de América Latina se encuentra que la relación entre los europeos llegados al continente americano y la población indígena que lo habitaba esta llena de crisis, debido a que las exigencias, a esta última, de diferentes tipos de bienes y servicios, así como en metálico, fueron constantemente excesivas y llevaron a poner en peligro su existencia y en múltiples ocasiones a la desaparición de muchas comunidades y poblados, así como de algunos grupos étnicos. Aun con la existencia de múltiples argumentos que intentaron justificar el sometimiento de la población indígena y la utilización de variadas formas de coerción por parte de los colonizadores, los indígenas mantuvieron una actitud de rebeldía como una forma de manifestar su propósito de recuperar su autonomía y la práctica de su cultura. A partir del siglo XVI se dan movimientos armados que así lo demuestran y dentro de sus formas organizativas más comunes se encuentran vinculados a aspectos religiosos cuya importancia disminuye notoriamente a partir del siglo XIX, pero que se siguen dando aún en la actualidad si bien, a partir de la Independencia, en oposición a los grupos nacionales en el poder.

Se han desarrollado movimientos en los cuales las reivindicaciones de tipo social y las concepciones religiosas están íntimamente vinculadas.

Los movimientos en los cuales lo religioso es el fuerte sello distintivo han sido difícilmente considerados como sociales y políticos por los estudiosos del tema, quienes han hecho hincapié en que los actores se encuentran sujetos a los designios divinos y carecen de racionalidad según la concepción de Max Weber, a partir de la cual debe haber correspondencia entre medios y fines, que deben ser considerados posibles.

Sin embargo, se puede observar que la religión en muchas ocasiones se convierte en un motivo de acción de los seres humanos para transformar su realidad. A través de la historia la religión y la Iglesia como institución, han sido parte substancial de la conformación y tradición eclesiástica del pueblo mexicano. Han sido también un factor presente en levantamientos y movimientos sociales encauzados para abrirles paso a favor de espacios de poder político y económico.

Este tipo de movimientos son comunes en sociedades que entran en contacto con otras sociedades que intentan dominarlas y acarrear cambios desfavorables en las condiciones económicas y sociales existentes, aunque pueden darse en momentos en que fenómenos naturales, hambrunas o epidemias amenazan a una determinada sociedad.¹⁷

Para poder analizar el fenómeno ocurrido en Chamula se precisan en esta tesis algunos conceptos más que permitan entenderla. Este movimiento, presentado desde el principio bajo la forma de una manifestación religiosa, fue definiéndose en el transcurso del mismo como un movimiento con planteamientos de carácter social y político. Tomando en cuenta dichos factores se considera como una manifestación de tipo ideológico para lo cual se deberá entender a la

¹⁷ Cerutti, Angel y Bertha Domínguez, op.cit. p. 107.

ideología como un fenómeno superestructural determinado por condiciones reales de existencia y de acuerdo a la posición de clase que tienen los sujetos sociales, que no se limita únicamente a ser ideas o modos de pensar, sino que remiten a formas de conducta específicas.¹⁸

La religión, como parte de la superestructura, vinculada con, y en última instancia determinada por las condiciones materiales de existencia, se considera, como un fenómeno o manifestación ideológica estrechamente relacionada con las reivindicaciones y luchas de carácter social, como lo fue el enfrentamiento en Chamula entre 1867 y 1870.

La ideología, por lo tanto, permite abordar el problema de la religiosidad y comprender que si bien existen situaciones estructurales que determinan ciertas representaciones religiosas, también la superestructura actúa y repercute en procesos socioeconómicos, es decir, ambos aspectos constituyen un todo dialéctico. Así como determinadas condiciones influyen en la conciencia social, de la misma forma ésta aporta elementos que pueden tener repercusiones en las condiciones económicas.

Se tiene entonces que las ideologías "No son representaciones objetivas, científicas del mundo sino, representaciones llenas de elementos imaginarios, que más que describir una realidad, expresan deseos, esperanzas, nostalgia, pueden contener elementos de conocimiento, pero en ellas predominan los elementos que tienen una función de adaptación a la realidad".¹⁹ Sin embargo, en algunas ocasiones la función social que cumplen puede ser de cambio.

¹⁸ Pérez-Enríquez, María Isabel, Expulsiones indígenas, Claves Latinoamericanas, México 1994, p. 105.

¹⁹ Ibid. p. 107.

La religión es un fenómeno social que forma parte de la práctica ideológica de los individuos, común a un grupo social y referida a fuerzas consideradas como anteriores y superiores al entorno natural y social para los creyentes, ante los cuales expresan sentir cierta dependencia y obligación a una determinada conducta en sociedad con sus semejantes. Dicha conducta se da en el campo religioso que constituye un terreno de mediación de conflictos sociales de carácter histórico.

El fenómeno religioso inscrito en una totalidad concreta de instancias estructurales y superestructurales y formando parte de estas últimas puede cumplir el papel de justificador o crítico de las relaciones sociales de producción, frenando o promoviendo el desarrollo social.

Los españoles realizaron la conquista de América en su doble aspecto, tanto material como ideológico. Desde el principio se fueron apropiando de las riquezas que habían en el territorio y llevaron a cabo una labor permanente para imponer su religión y convertir a la población indígena al catolicismo, como una forma de dominación y control.

Este proceso se hizo utilizando numerosos métodos que incluyen desde representaciones teatrales de pasajes de la Biblia hasta la persecución de actos no permitidos por la Iglesia a través del Tribunal de la Santa Inquisición.

El resultado fue un sincretismo religioso donde pueden encontrarse mezclados con la religión católica rasgos propios de los cultos prehispánicos ligados sobre todo, a la agricultura "la práctica religiosa llegó a ocupar un papel prominente e incluso central. Lejos de reafirmar la subordinación de los indios a sus amos ladinos, variedades indígenas de cristianismo y gobierno comunal se

convirtieron en el medio por el cual pueblos nativos expresaron su rechazo radical del orden colonial y poscolonial.²⁰ Para Chamula consiste en concepciones mágico religiosas de los mayas y los rituales católicos de los españoles, expresados en un politeísmo que diviniza diferentes elementos de la naturaleza y una institución jerarquizada de carácter monoteísta.²¹

En un primer momento la religión nace como una necesidad del ser humano por encontrar explicación de los fenómenos naturales ante los cuales se sentía indefenso. Posteriormente va a ser utilizada para defender los intereses de una determinada clase social: la naciente burguesía y sus aliados, cuya pretensión era justificar el estado de cosas existente buscando consolidar su situación de poderío económico en sistema capitalista, desde el siglo XVI.

La religión es un factor de mucha importancia en la concepción del mundo de algunas sociedades o grupos sociales y, en ciertos casos, esta imbricada en todos los aspectos de la vida social. Se tiene así, que "la religiosidad indígena es expresión de la visión del mundo como totalidad. De allí la dificultad o imposibilidad de los indígenas de considerar a la religión como algo privado; en las comunidades indígenas, la religión es una cuestión de carácter público a la que no se pueden sustraer sus integrantes."²²

La religión impuesta por la fuerza a los indígenas y apropiada por ellos, fue originalmente un medio utilizado por los españoles para someterlos. A pesar de

²⁰ Wassertrom, Robert, "Etnicidad y rebelión cultural en Chiapas: la rebelión tzeltal en 1712", La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, México 1989, p. 234.

²¹ Pérez Enriquez, María Isabel, op. cit. p. 142.

²² Masferrer Kan, Elio "Movimientos indios y cuestión religiosa, encuentros y desencuentros con la Antropología en México", Nuevos enfoques sobre el estudio de las étnias en México, Miguel Angel Porrúa y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, Col. México Actualidad y Perspectivas, México 1991, p. 287.

ello, en múltiples ocasiones se convirtió en un medio de lucha a través del cual se articularon procesos de resistencia, contra los españoles en un primer momento, y posteriormente contra los mestizos y grupos nacionales en el poder. Como un elemento cultural étnico se utilizó dándole un matiz particular que permitió unificar y movilizar al grupo en torno a ciertas expectativas de mejoramiento en sus condiciones de vida.

En el caso de Chamula, como en algunos otros la religión fue el pretexto que permitió aglutinar a los indígenas en torno a demandas de carácter social, básicamente conservar las tierras de su pueblo y mantener la identidad de su comunidad, puesto que también se buscaba la forma de indiarizar el culto católico, atribuyéndole rituales propios de la manera de ser de los chamulas, así como la aceptación del mismo por parte de la Iglesia Católica como institución.

Algunos cultos a los santos, realizados actualmente en el estado de Chiapas, conservan aún sus rasgos indígenas, a pesar de que fueron organizados sobre la base del modelo colonial introducido por el clero español, pero que, las autoridades eclesiásticas, se habían negado a aceptar, hasta el presente siglo.

Cuando las manifestaciones religiosas se convierten en un medio de expresión, a través del cual se hacen cuestionamientos de carácter social y plantean un cambio radical que pugnen por mejorar las condiciones materiales de existencia, se puede decir que se está dando un movimiento que involucra elementos superestructurales diversos, en el cual la religión esta siendo utilizada como un factor que permite cuestionar el orden establecido y buscar un cambio que sea benéfico para sus seguidores.

Los elementos aquí mencionados constituyen la base conceptual a través de la cual se desarrolla el trabajo propuesto, por lo cual ahora se mencionan algunos aspectos relevantes que es necesario tomar en cuenta para ubicar el contexto histórico en el cual se dio la rebelión chamula y que corresponde al siglo XIX.

2. ALGUNOS ASPECTOS RELEVANTES DE MEXICO EN EL SIGLO XIX.

Al siglo XIX, en el que se desarrolló el movimiento de guerra de castas de Chamula, corresponde la independencia de España y la formación y consolidación del Estado mexicano que se hizo posible con el triunfo de los liberales, quienes aplicaron agudas medidas de carácter legal y económico permitiendo con ello, la generalización y consolidación del capitalismo en nuestro país, básicamente a través de las leyes de Reforma. Corresponde también a la búsqueda de una identidad como nación que se basó en el mestizaje y en el rescate de raíces indígenas de las grandes culturas mesoamericanas, pero en el rechazo y desprecio del indio vivo.

Para los fines de esta tesis se toman en consideración los aspectos de mayor importancia, que conducirán a conocer la situación prevaleciente en el campo, pues es en este ámbito en donde fueron abundantes las revueltas en todo el territorio durante ese mismo siglo.

Nuestro país inició su vida independiente bajo una muy difícil situación financiera acentuada por la lucha entre grupos que trataban de imponer sus intereses a través del Estado.

2.1. LA INDEPENDENCIA: LA ECONOMIA Y LA SITUACION DE LOS INDIGENAS.

El inicio del siglo XIX marca el fin del período colonial en nuestro país y corresponde también, al preámbulo para el desarrollo del modo de producción capitalista, iniciándose un proceso de acumulación originaria.

La independencia de España significó una ruptura y un reacomodamiento en aspectos de carácter económico, político y social.

Por lo que al aparato productivo se refiere se dio un colapso al reducirse la producción en el campo debido a los movimientos migratorios originados por la lucha y por la interrupción de los ciclos agrícolas. La escasa producción se dedicó aún más al autoconsumo y a satisfacer necesidades de tipo local o regional.

Uno de los principales mecanismos que permitió la implantación del capitalismo después de la ruptura con España fue la apropiación y la colonización de supuestas tierras baldías.

La apropiación de tierras comunales por medio de mecanismos como la confiscación, la compra y el despojo, además del rescate de bienes del clero fueron formas de acumulación originaria hasta la Reforma.²³

Desde el inicio del período independiente y hasta mediados del siglo XIX se dio un proceso de constante concentración de la tierra, mediante la compra de bienes a los españoles expulsados, el despojo a las comunidades indígenas y la apropiación ilegal de terrenos nacionales baldíos; todas constituyeron formas de expansión de las haciendas que incorporaron grandes masas de campesinos al peonaje, instaurando con ello la fase inicial del modo de producción capitalista con sus consecuencias desastrosas entre ellas las recurrentes crisis económicas que aparecieron en el ámbito económico a partir del proceso independentista. La hacienda laica, como unidad económica, se vió fortalecida en el transcurso del siglo y cobró gran importancia.

²³ De la Peña, Sergio, La formación del capitalismo en México, Siglo XXI, 16ª. edición, 1991, p. 99.

A finales de la Colonia predominaban estructuras precapitalistas en las relaciones de explotación que fueron modificándose y transformándose en capitalistas en el transcurso del siglo XIX debido a algunos de los factores ya mencionados. Las luchas contra la explotación y el orden político se confundían fácilmente con las luchas étnicas, lo cual fue aprovechado por los diversos grupos en pugna. Esto se debía a que los indígenas, quienes eran los que básicamente producían esa condición étnica, en algunos casos actuaban efectivamente como etnia ²⁴, situación que fue aún muy común durante el período mencionado y que se vio acentuada por la intransigencia de los grupos gobernantes que buscaban el desarrollo de un país homogéneo en donde el nacionalismo fue la bandera ideológica, que pugnaba por la modernización del mismo y encontraba su contrapartida en la negación de la presencia india, que se convirtió en múltiples ocasiones en movimientos violentos.

La Iglesia mantuvo la importancia que tenía durante la Colonia al conservar el monopolio religioso e impedirse la presencia de quienes no profesaban la religión católica. El clero se liberó de muchas restricciones que durante la Colonia le había impuesto la Corona Española y tenía un papel prominente como propietario de riquezas y privilegios, además de poseer gran capacidad administrativa e influencia sobre la población.

La revolución de independencia rompió la resistencia de las estructuras más tradicionales incluyendo las indígenas, que conservaban formas de organización comunales. La transformación fue lenta y preparaba las condiciones para la implantación del capitalismo.

²⁴ ibid. p. 83.

La permanencia de las comunidades actuaba como un factor que impedía el desarrollo capitalista en el agro, ya que permitía la sujeción servil del trabajador, alentando con ello la presencia de una estructura señorial exagerada que tendía a fortalecer elementos de carácter precapitalista²⁵, como la rigidez en las formas de relación laboral.

2.2 LA LEGISLACION LIBERAL Y LAS COMUNIDADES INDIGENAS.

Las medidas legales fomentadas por los liberales en el transcurso del siglo XIX promulgadas durante el gobierno de Valentín Gómez Farías (mayo de 1833 a enero de 1835), se profundizaron y sistematizaron con la promulgación de la Constitución de 1857 y las leyes de Reforma (1859-1860) durante el gobierno de Benito Juárez. Cuando los liberales se encontraban ya en el poder, ello les permitió llevar a cabo las medidas encaminadas a propiciar el desenvolvimiento del capitalismo en el país, con una clara tendencia a reducir el poder de la Iglesia.

Se realizaron grandes cambios agrarios al desamortizarse los bienes de las comunidades civiles y religiosas, lo cual trajo consigo el fortalecimiento de la hacienda laica, a pesar de que se buscaba con tales medidas la movilización de terrenos y capitales, y de forma implícita la formación de pequeñas propiedades. La Iglesia había perdido importancia como poseedora de bienes y capitales, sobre todo en el caso de las fincas rústicas a partir de la expulsión de los jesuitas (1767), por lo cual el impacto fundamental de la Reforma en el campo consistió en reducir drásticamente la economía de la comunidad indígena para llevarla a la impotencia

²⁵ *Ibid.* p. 99.

económica.²⁶ "La expropiación de los terrenos comunales y su absorción por la economía de las haciendas tiene las características de un verdadero proceso de expropiación masiva a los productores directos de los medios de producción".²⁷

Las leyes de Reforma desencadenaron un proceso que provocó en los años posteriores una rápida pérdida de importancia de la economía de las comunidades indígenas, sobre todo a partir de 1860, con lo cual las tierras y el trabajo incorporado a ellas fueron susceptibles de explotarse en forma privada.

La coincidencia de intereses a favor de las medidas liberales permitía una alianza informal entre la incipiente burguesía y algunos grupos de hacendados, pues las medidas liberales no incluían el fraccionamiento de sus propiedades.

Las comunidades indígenas se vieron fuertemente afectadas por las medidas legales instrumentadas por los liberales que las consideraban un obstáculo para el desarrollo de la nación capitalista y próspera que deseaban. Además de considerar al indio como un ser al que era necesario proteger, inducir y educar para que pudiera competir y triunfar en la lucha económica, lo cual únicamente era posible mediante la responsabilidad que impone la propiedad individual que hacía necesaria la destrucción y fragmentación de la propiedad comunal.²⁸ A lo largo del país se extendió un enorme descontento, llegando muchas comunidades indígenas a rebelarse ante dichas medidas, a pesar de ser reprimidas por el gobierno, hasta 1863, al restablecerse el derecho de las comunidades a tener tierras, modificándose así la ley de desamortización.²⁹

²⁶ Cardoso, Ciro (coord.), México en el siglo XIX, Nueva Imagen, México 1980, p. 115.

²⁷ Ibid., p. 116.

²⁸ De la Peña, Sergio. op. cit. p. 136

²⁹ Ibid., p. 125.

Muchos indígenas seguían inmersos en una tradición mágica, "Más de dos millones creían y practicaban a escondidas, en el aislamiento de sus caseríos cultos prehispánicos...en vez del idioma español, plenamente aceptado como la lengua franca del país, se usaban entre indios cien idiomas diversos..."³⁰

Los movimientos indígenas rebeldes así como la pretensión de autonomía local que se dio en algunas regiones fue una situación común de la época. Sobre todo debido a la intención de los representantes del gobierno de desaparecer de hecho a los indígenas al asimilarlos a una forma económica capitalista y a una cultura con profunda influencia europea que trataba de borrar la diversidad étnica; así como también por la misma debilidad manifiesta de éste y los intereses de los grupos locales en pugna por el poder, que en numerosas ocasiones recurrieron a los indígenas para fortalecerse y que algunas veces llegaron a rebasar los intereses y demandas de dichos grupos.

Los indígenas desarrollaron diferentes estrategias de sobrevivencia que fueron desde la tenaz oposición ante las medidas que tendían a despojarlos de sus tierras para poder conservarlas en su poder, al igual que mantener su organización social y su cultura, hasta llegar incluso a la ladinización o la asimilación a la cultura mestiza.

La destrucción de la propiedad clerical en el campo, benefició a la hacienda laica al constituirse en el poder dominante en el mismo, obstaculizando el libre mercado de tierras y la presencia de trabajadores libres. Se dio, asimismo, la formación de ranchos y pequeñas propiedades.

³⁰ González, Luis, "El liberalismo triunfante", Historia general de México, COLMEX, Tomo 3, 2ª. Ed., México 1977, p. 182.

Las relaciones de producción no capitalistas que caracterizaban a las haciendas de la época, fueron revitalizadas y permitieron el desarrollo de las haciendas y el desarrollo de las fuerzas productivas en otros sectores.

En el período de la Reforma (1858-1861) las comunidades habían sido reducidas sólo a fragmentos de las asignaciones coloniales, ya que además de los despojos sufridos, en algunos casos fueron también vendidas para financiar fiestas y obras materiales comunales. En los altiplanos era común alquilar tierras a los hacendados y comerciantes de la vecindad, lo cual facilitó la apropiación de las mismas con las leyes de desamortización y aceleró la destrucción de las comunidades.

Con la Reforma se facilitó la penetración del capitalismo industrial y se favoreció el crecimiento económico posterior, además de destruir el predominio económico y político que poseía la principal fuerza conservadora que era la Iglesia, al afectar sus propiedades materiales, así como también al aplicarse medidas como la creación del Registro Civil, poniendo con ello en manos del gobierno el control sobre las incidencias ocurridas en la población, entre otras. Tales medidas tendían a socavar la influencia de la Iglesia sobre el pueblo y fortalecían por otro lado, al Estado.

Los terratenientes se constituyeron en el principal sector de la clase dominante, lo suficientemente fuerte para impedir el fraccionamiento de sus propiedades. La destrucción de las comunidades campesinas había liberado mano de obra que fue absorbida por las haciendas; los peones fueron mantenidos en condiciones de acasillados y empeoró la situación de los campesinos.

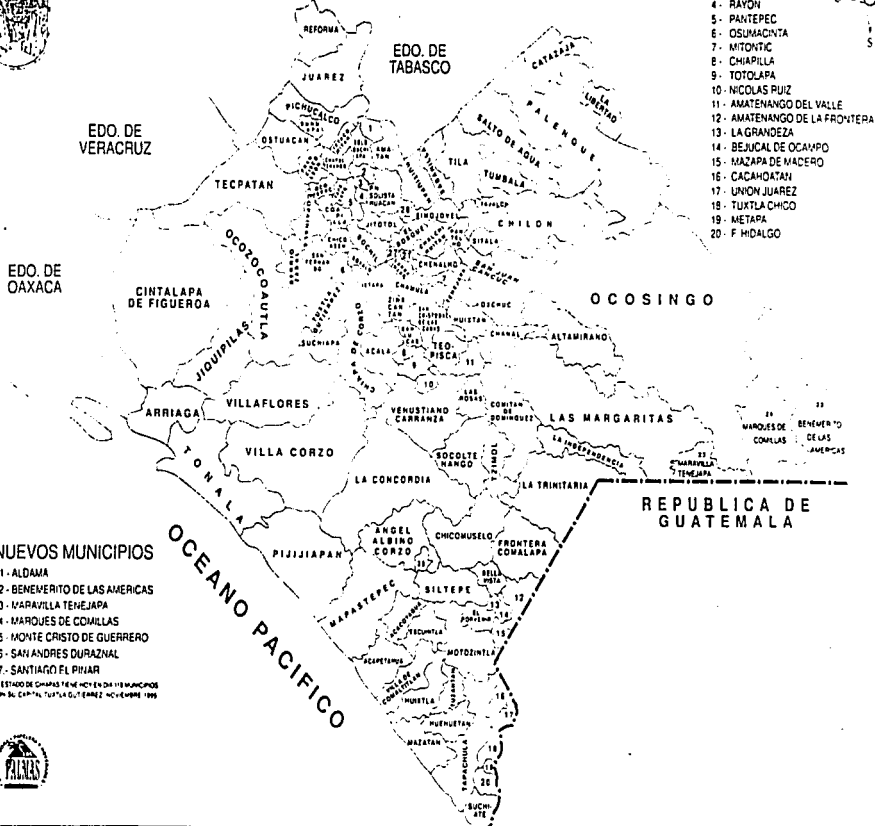
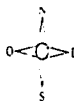
Los indígenas pusieron en práctica diferentes estrategias para conservar sus tierras y sobrevivir, de acuerdo a las situaciones particulares a que se enfrentaron y que las puso a prueba, desarrollando con ello en múltiples ocasiones nuevas formas de identidad étnica.

Este es el contexto nacional sobre el que se desarrolló la rebelión chamula. Chiapas se anexó a México en 1824 y su integración al mismo corresponde al período al que se ha hecho referencia y aunque tuvo durante ese mismo tiempo un desarrollo peculiar, algunos sucesos como los que se han referido tuvieron una trascendencia al interior del mencionado estado, que será tratado en el siguiente apartado.



ESTADO DE CHIAPAS

"DIVISION POLITICA CON NOMBRES"



- 1 - XTAPANGAJOYA
- 2 - IXHUATAN
- 3 - TAPILULA
- 4 - RAYON
- 5 - PANTEPEC
- 6 - OSMACINTA
- 7 - MITONTIC
- 8 - CHIAPILLA
- 9 - TOTOLAPA
- 10 - NICOLAS RUIZ
- 11 - AMATENANGO DEL VALLE
- 12 - AMATENANGO DE LA FROVIERA
- 13 - LA GRANDEZA
- 14 - BEJUCAL DE OCAÑO
- 15 - MAZAPA DE MACERO
- 16 - CAJAHUTAN
- 17 - UNION JUAREZ
- 18 - TUXTLA CHICO
- 19 - METAPA
- 20 - HIDALGO

NUEVOS MUNICIPIOS

- 21 - ALDAMA
- 22 - BENE MERITO DE LAS AMERICAS
- 23 - MARAVILLA TENEJAPA
- 24 - MONTE CRISTO DE GUERRERO
- 25 - SAN ANDRES DURAZNAL
- 26 - SANTIAGO EL PINAR
- 27 - ...

EL ESTADO DE CHIAPAS TENE HOY EN DIA 118 MUNICIPIOS
CON SU CAPITAL TUXTLA GUTIERREZ A LOS 10 DE ENERO DE 1995



3. LOS ANTECEDENTES DE LA REBELION CHAMULA.

3.1. EL ESTADO DE CHIAPAS.

Chiapas es el estado fronterizo de México que, durante la Colonia Española, perteneció a la Capitanía General de Guatemala y se encontraba constituido por los territorios formados por las provincias de Soconusco y Chiapas.³¹ Se encuentra situado entre los paralelos 14°33'3" y 17°57'25", y los meridianos 90°22'13" y 94°8'3" entre las planicies de Tabasco al norte y el Océano Pacífico al sur; al este limita con Guatemala por los ríos Usumacinta y Suchiate y la Cordillera de los Cuchumatanes; al oeste se encuentra limitado por los estados de Oaxaca y Veracruz.³²

En la actualidad cuenta con 119 municipios de los cuales 7 fueron creados en 1999, ante la evidencia, después del movimiento zapatista que inició en 1994, de que varios municipios en el estado eran muy extensos y tenían una población elevada, generalmente con dificultades de comunicación con las cabeceras municipales debido a su aislamiento y por lo mismo desatendidas. En la creación de estos 7 municipios influyó el hecho de que el movimiento zapatista creó varios llamados municipios autónomos en su zona de influencia.

Desde la llegada de los españoles a esta región, la población nativa se encontraba concentrada principalmente en los Altos, donde se fundó Ciudad Real

³¹ De Vos, Jan, Vivir en frontera, la experiencia de los indios de Chiapas, Ed. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, INI, primera reimpresión 1997, Págs. 56 y 57.

³² Zebadúa, Emilio, Breve historia de Chiapas, Ed. Fideicomiso Historia de las Américas, Colmex y FCE, México 1999, Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana, p. 14.

en 1528 por el Capitán Diego de Mazariegos, un año después de que la región fue sometida por el dominio español. Al correr del tiempo, esta ciudad se convertiría en el centro rector de la zona adoptando el nombre de San Cristóbal de Las Casas que conserva hasta la actualidad y fue durante casi todo el siglo XIX la capital del estado de Chiapas.

Desde que los españoles llegaron al continente americano e introdujeron mediante las encomiendas, el repartimiento y otras modalidades de sujeción y extracción de riqueza a los grupos indígenas, hubo recurrentes manifestaciones de inconformidad, en los cuales los actores sociales fueron las diferentes etnias en ocasiones unificadas frente al opresor común, que buscaban mantener o recuperar sus medios y formas de vida transformándolos en este proceso, pero atribuyéndoles características singulares.

La religión constituyó para todos los pueblos de mesoamérica un elemento cultural fundamental, puesto que gran parte de su organización económica, política y social giraba en torno a rituales y designios de tipo religioso, también relacionados con los ciclos agrícolas.

Es por ello que para los diferentes grupos étnicos americanos las creencias y prácticas religiosas constituían parte de su vida cotidiana.

Aprovechando esta profunda religiosidad en el periodo colonial se llevó a cabo una importante e intensa campaña de evangelización de los indígenas por parte de las ordenes religiosas pertenecientes a la Iglesia Católica, que si bien logró afianzarse, no pudo evitar la intervención y la mezcla del catolicismo con muchos ritos y creencia americanas; muchos santos vinieron a ocupar el lugar de antiguas deidades autóctonas.

De esta manera, utilizando conjuntamente la explotación económica y la sujeción política, así como la imposición religiosa y lingüística, en cuanto a elementos ideológicos y culturales se refiere, los europeos sometieron a la mayoría de los grupos étnicos en América a lo largo del siglo XVI.

Obtenida la independencia en 1821, Chiapas pasó a formar parte de México tres años después. Al perder las relaciones con Guatemala y no existir vías de comunicación que lo unieran con territorios mexicanos se mantuvo en un relativo aislamiento que lo llevó a desarrollar un marcado regionalismo, que se manifestó bajo la forma de una identidad chiapaneca, en la cual el sentido de pertenencia se basó en el desarrollo de lazos de tipo local y regional, el apego al terruño, al lugar de nacimiento, pueblo o ciudad, extendido hacia la comunidad de la cual se forma parte, en este caso, la comunidad chiapaneca.

Legalmente todos los habitantes del país eran iguales, tenían los mismos derechos y deberes, pero en la práctica la situación de los indígenas había cambiado únicamente para empeorar, ya que sin el freno que imponía la Corona Española, quedaban a merced de los abusos de la población ladina.

En este proceso los españoles perdieron el poder, que pasó a manos de criollos y mestizos, en tanto que los indígenas se mantuvieron como el sector más bajo y en quienes recaía principalmente la explotación.

El siglo XIX en México se caracterizó por una economía campesina que frenaba la movilidad de los factores de la producción y un régimen político inestable.

Por su parte, el estado de Chiapas, incorporado tardíamente a México, presentó en su seno estas mismas características, empero de forma más

acentuada. Se manifestó de igual manera la lucha ideológica entre liberales y conservadores, que se identificaban a su vez como partidarios del federalismo y centralismo respectivamente. Algunos sectores productivos se vincularon al comercio regional y al exterior, en tanto que la mayoría mantuvo la economía heredada de la Colonia dirigida al autoconsumo y al mercado local.

Las clases propietarias mantuvieron al estado aislado del resto del país lo que redundó en una economía predominantemente rural en donde prevalecían elementos precapitalistas.

Los terratenientes que buscaban la apertura comercial y la utilización libre de la mano de obra, entraron en conflicto con aquellos que defendían posiciones conservadoras y estaban a favor de formas tradicionales en el uso de fuerza de trabajo.

Durante los años cincuenta y hasta principios de los sesenta, los agricultores y rancheros del valle central de tendencia liberal y los terratenientes de los Altos de tendencia conservadora, lucharon por el control de la tierra y de la fuerza de trabajo, conflicto que se acentuó por la concentración de la población indígena en los Altos y la escasez de mano de obra en las tierras bajas. Ambas facciones buscaban aumentar sus propiedades para lo cual recurrieron a la legislación estatal que les permitió apropiarse de terrenos que aún permanecían en manos de comunidades indígenas.

Al incorporarse a México, Chiapas fue dividido en nueve regiones administrativas llamadas partidos a cargo de jefes políticos quienes eran nombrados por el gobernador, pero la verdadera fuerza política continuó en manos de terratenientes y comerciantes. En el transcurso del siglo se llevaron a cabo

acentuada. Se manifestó de igual manera la lucha ideológica entre liberales y conservadores, que se identificaban a su vez como partidarios del federalismo y centralismo respectivamente. Algunos sectores productivos se vincularon al comercio regional y al exterior, en tanto que la mayoría mantuvo la economía heredada de la Colonia dirigida al autoconsumo y al mercado local.

Las clases propietarias mantuvieron al estado aislado del resto del país lo que redundó en una economía predominantemente rural en donde prevalecían elementos precapitalistas.

Los terratenientes que buscaban la apertura comercial y la utilización libre de la mano de obra, entraron en conflicto con aquellos que defendían posiciones conservadoras y estaban a favor de formas tradicionales en el uso de fuerza de trabajo.

Durante los años cincuenta y hasta principios de los sesenta, los agricultores y rancheros del valle central de tendencia liberal y los terratenientes de los Altos de tendencia conservadora, lucharon por el control de la tierra y de la fuerza de trabajo, conflicto que se acentuó por la concentración de la población indígena en los Altos y la escasez de mano de obra en las tierras bajas. Ambas facciones buscaban aumentar sus propiedades para lo cual recurrieron a la legislación estatal que les permitió apropiarse de terrenos que aún permanecían en manos de comunidades indígenas.

Al incorporarse a México, Chiapas fue dividido en nueve regiones administrativas llamadas partidos a cargo de jefes políticos quienes eran nombrados por el gobernador, pero la verdadera fuerza política continuó en manos de terratenientes y comerciantes. En el transcurso del siglo se llevaron a cabo

diferentes divisiones político-administrativas en el estado, dependiendo de las tendencias políticas del gobernante en el poder en la capital de país y en la misma entidad.

También se dieron durante el siglo XIX constantes problemas por la fijación de los límites territoriales en la frontera con el vecino estado de Tabasco y con el país colindante de Guatemala, particularmente por la región del Soconusco que era considerada por este último como parte suya, pues había constituido durante la Colonia una región separada de Chiapas, dependiente también de la Capitanía General de Guatemala, que desarrolló una próspera economía basada en la producción agrícola de cultivos de exportación como el plátano, el café y el cacao, y representaba por eso mismo un territorio codiciado.

Un problema de dimensiones mayúsculas se presentó entonces en el estado. La región del Soconusco que incluye toda la zona de la costa y se había integrado a México como parte de Chiapas había sido ocupada el 21 de marzo de 1825 por tropas de Guatemala que lo reclamaban como parte de ese país. Ante dicha situación, tropas del gobierno de México acudieron a Arriaga situada al poniente de dicho territorio para reclamar la posesión del mismo. El conflicto armado se evitó al pactarse una tregua y el Soconusco fue declarado territorio neutral que permaneció autónomo durante diecisiete años, hasta 1842 cuando se incorporó de forma definitiva a México, mediante la creación de un nuevo departamento en Chiapas con cabecera en Tapachula, la ciudad más importante de la región.³³

³³ Zebadúa, Emilio, *Ibid.* p. 102.

En 1829 cayó el gobierno de Vicente Guerrero ante una rebelión militar encabezada por el vicepresidente Anastasio Bustamante. En Chiapas, federalistas y centralistas se disputaban el gobierno del estado. Joaquín Miguel Gutiérrez partidario del federalismo y líder de sus defensores en el mismo, había sido electo gobernador el 1º. de marzo de ese año sin tomar posesión efectiva del cargo, pues posteriormente, adueñados del poder los centralistas, nombraron como gobernador al comandante de la zona militar José Ignacio Gutiérrez, quien permaneció en el cargo hasta agosto de 1832.³⁴ Un mes después, Joaquín Miguel Gutiérrez asumió la gubernatura del estado en medio de constante inestabilidad política.³⁵

La reacción en contra de Joaquín Miguel Gutiérrez en la zona de los Altos se fue fortaleciendo y en 1834, el gobierno conservador de Antonio López de Santa Anna ordenó el desplazamiento de tropas a Chiapas para apoyarla. En febrero de 1835³⁶, Joaquín Miguel Gutiérrez desconoció al gobierno nacional enfrentándose a las tropas que ingresaron por Tabasco y Oaxaca para combatirlo, siendo derrotado en mayo de ese mismo año, pero logró escapar a Guatemala. Se estableció entonces un gobierno conservador que adoptó la forma de una junta departamental, centralista y presidida por un gobernador nombrado directamente por el presidente de la república. Joaquín Miguel Gutiérrez fue desconocido

³⁴ López Gutiérrez, Gustavo, Chiapas y sus epopeyas libertarias, Págs. 23 y 24.

³⁵ Ibid., p. 31.

³⁶ Trens, Manuel, Historia de Chiapas, CONECULTA, Chiapas, diciembre de 1999, Col. Libros de Chiapas, Tomo II, p. 356.

imponiéndose como gobernador a José María Coello hasta entonces prefecto de Comitán.³⁷

Joaquín Miguel Gutiérrez hizo varias incursiones desde el país vecino, pero fue muerto en 1836 y sus seguidores se dispersaron.³⁸

El gobierno centralista se consolidó desde ese momento en el estado, a pesar de que continuaron los levantamientos aislados en contra del mismo y la supremacía de San Cristóbal sería desafiada de forma recurrente.

El país continuaba viviendo una gran inestabilidad política que se manifestaba también en Chiapas, cuyo desarrollo era lento ya que dependía únicamente de sus propios recursos.

La disputa por Texas con Estados Unidos llevó al país a una guerra en 1846 que agudizó los problemas internos. Sucesivos gobiernos llevaron a cabo medidas extremas de financiamiento, pero sin haber obtenido suficientes recursos y con profundas diferencias, tuvieron que enfrentar el desembarco de tropas estadounidenses en 1847. En el sur se adentraron por Tabasco y el gobernador de Chiapas, Gerónimo Cardona, envió tropas a combatirlos, en tanto se acentuaban las diferencias políticas en el estado.

En los momentos más difíciles el gobierno mexicano decretó la vuelta al federalismo y la puesta en vigor de la Constitución de 1824 reformada. La junta departamental de Chiapas desconoció tales medidas y continuó gobernando hasta el año siguiente cuando los terratenientes de la villa de Chiapa, lugar cercano a Tuxtla, se enfrentaron al gobierno local y lo desconocieron. Cardona trató de

³⁷ López Gutiérrez, Gustavo, op. cit. p. 46.

³⁸ Trens, Manuel, op. cit. p. 264.

reprimir a las poblaciones del centro, pero finalmente fue desplazado por Nicolás Maldonado que intentó conciliar a los sectores en pugna y cambió temporalmente la capital a Pichucalco en el norte del estado, lejos de las principales regiones en conflicto.

Las medidas liberales tendientes a extender la propiedad privada hicieron gran presión sobre las comunidades indígenas a mediados del siglo. En varias regiones del país hubieron múltiples muestras de resistencia, incluso la armada como en el caso de Yucatán. En Chiapas hubo rumores de rebelión en Chilón situado al norte y en Tonalá en la costa, hubo un conato de rebelión.³⁹

Después de la caída de Santa Anna, Angel Albino Corzo, quien se había adherido al Plan de Ayutla, se hizo cargo del gobierno del estado a partir de 1855, dominando la escena política prácticamente durante una década.

Las leyes de desamortización de comunidades civiles y religiosas, así como la supresión de la propiedad comunal, puso a la disposición de los terratenientes grandes extensiones de tierras para la producción de cultivos comerciales como azúcar, cacao y madera, y para la ganadería.

Chiapas continuaba siendo dominado por caciques quienes en la práctica detentaban el poder en diferentes regiones sin que el gobierno estatal pudiera contrarrestar tal situación. En 1856, el jefe político del Soconusco José María Chacón trató de separar a la región del resto del estado, ya que no estaba de acuerdo en enviar los fondos recabados por impuestos al gobierno de la entidad, pero fue reprimido por el entonces gobernador Angel Albino Corzo. Este suceso pone de manifiesto la pretensión de autonomía de esta región, presente aún en la

³⁹ Zebadúa, Emilio, *op. cit.*, p. 104.

actualidad, pues se considera una zona rica que no recibe los beneficios correspondientes a la producción obtenida de la misma.

En 1857, fuerzas militares encabezadas por el general Félix Zuloaga proclamaron el Plan de Tacubaya y formaron un gobierno conservador en el centro del país. Benito Juárez presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación encabezó un nuevo gobierno para mantener la legalidad y la permanencia de las políticas liberales:

En Chiapas, Angel Albino Corzo, había trasladado nuevamente la capital del estado a Tuxtla Gutiérrez, debido a presiones de los conservadores, a pesar de lo cual reconoció la Constitución de 1857 y se mantuvo la filiación liberal, enviándose incluso tropas a Tabasco para derrocar al gobierno conservador que representaba una amenaza para la integridad física de Chiapas.

Se trató asimismo de debilitar el poder de los terratenientes de los Altos, que incluía al clero, sobre los indios.

La supresión del pago de los intereses de la deuda externa por el gobierno de Juárez, provocó una intervención militar en nuestro país, por parte de los países acreedores y los gobernadores de los estados enviaron tropas a detener el ataque, entre los que se incluyó el de Chiapas.

Juárez abandonó la capital y se marchó al norte del país para dirigir la resistencia. En 1864 se estableció el gobierno monárquico de Maximiliano de Habsburgo apoyado por los conservadores mexicanos y por Napoleón III; el ejército imperial ocupó las regiones más importantes del país, entre ellas los estados de Oaxaca y Tabasco en la cercanía de Chiapas, donde la disputa entre liberales y conservadores continuó. Los conservadores en la entidad, reanudaron

ataques contra el gobierno del estado, logrando tomar San Cristóbal y establecer un gobierno conservador al frente del cual se encontraba José María Chacón, uno de sus principales dirigentes. Los poderes constitucionales fueron nuevamente trasladados a Tuxtla por el gobernador liberal Gabriel Esquinca.

En 1864 San Cristóbal fue recuperado y la mayor parte del estado controlado por los liberales. José Pantaleón Domínguez fue designado comandante militar y gobernador interino del estado por Porfirio Díaz, en ese entonces Jefe del Ejército Republicano de Oriente, quien trasladó temporalmente la capital a Chiapa y posteriormente de nuevo a San Cristóbal.

Grupos de conservadores se alzaron en contra de su gobierno pero fueron derrotados en 1865.

En 1866 algunos hacendados se opusieron nuevamente a su gobierno haciéndolo prisionero, pero Pantaleón Domínguez logró recuperar el poder y restablecida la República en 1867, fue electo de nuevo gobernador, permaneciendo como tal por ocho años más. El gobierno del estado, sin embargo, estaba lejos de ser fuerte, ya que los terratenientes continuaban teniendo el control de cada región y lo mantenían con un ámbito de acción muy restringido.

El siglo XIX en Chiapas fue una época de constantes conflictos por el control del gobierno del estado, impuesto, apoyado o desconocido por el gobierno del país. Fue también la época de las disputas y los ajustes del territorio de la entidad, por la fijación definitiva de los límites con Tabasco y Guatemala. Chiapas estaba constituido por diferentes regiones que tenían características singulares y propias, e igualmente diversas, que en los planos económico y social le hacían

presentar un panorama heterogéneo. Fue asimismo, el escenario de búsqueda y defensa de una identidad chiapaneca, más que mexicana.

En medio de esta lucha por el poder de algunas facciones de la clase dominante, se promulgaron varias leyes y decretos relativos a la propiedad de las tierras de los pueblos indígenas y el servicio prestado por los mismos a los finqueros⁴⁰, que se verá con más detalle en el siguiente apartado.

3.2 LAS LEYES AGRARIAS.

Uno de los elementos que permitió y justificó el despojo territorial sufrido por los indígenas a lo largo de la historia en el país, al igual que en otros de América Latina, fue la legislación agraria utilizada en muchas ocasiones como un instrumento legitimador de despojos; por lo cual se hace aquí una revisión de aquella cuya influencia fue mayor en este lapso histórico y con ella se busca verificar que las leyes se utilizaron en contra de las comunidades indígenas.

La precariedad e inestabilidad en la posesión de las encomiendas llevó a los españoles a asegurar la posesión de las tierras que pudieran transmitir a sus descendientes. Mediante una cédula extendida en 1538, se permitía la adquisición legal de tierras que poseían los indios⁴¹, haciendo así posible su acumulación de forma individual y privada en manos de españoles peninsulares. A consecuencia de esta disposición algunas tierras de los Altos cambiaron de dominio y fueron destinadas básicamente a la ganadería.

⁴⁰ Así se les llamaba en Chiapas a los hacendados.

⁴¹ Favre, Henri, Cambio y continuidad entre los mayas de México, Siglo XXI, México 1973, p. 35.

La mayoría de las encomiendas desapareció a finales del siglo XVI y las comunidades surgidas de las reducciones fueron dotadas de tierras y autoridades propias, convirtiéndose así en comunidades libres, pero continuaron pagando tributo, sólo que ahora a los funcionarios reales. Por otra parte, se estableció un servicio a los terratenientes mediante la implantación del repartimiento, que consistía en la obligación que tenían las comunidades de proporcionar un determinado número de trabajadores cada semana a los mismos, para realizar trabajos en sus propiedades, mediante un pago que apenas les permitía sobrevivir⁴² y era un magnífico mecanismo de control político y social.

Además se les imponía la realización de ciertas actividades económicas y la obligación de comprar determinados productos, así como la prohibición de utilizar ciertas técnicas y herramientas.

Esta situación fue posible debido a la colaboración entre terratenientes, funcionarios públicos y clérigos quienes tenían intereses comunes y constituían conjuntamente los principales opresores y explotadores de los indígenas.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI se dio una baja sustancial en la población de los Altos, debido, en primer lugar, a las enfermedades traídas por los extranjeros, pero también a las migraciones que los indígenas hacían para escapar de todos los trabajos y pagos de impuestos a que estaban sometidos, así como a las muertes ocasionadas por las jornadas agotadoras y la mala alimentación; esto último relacionado con la pérdida o reducción de sus campos de cultivo. Estaban expuestos a todo esto sin que hubiese la posibilidad de remontar tal situación.

⁴² Ibid. p.45.

Desde el principio del siglo XVII fueron los alcaldes mayores quienes jugaron el papel principal en la economía regional de Chiapas, ya que disponían totalmente de la administración de la provincia por un período de cinco años con base en un decreto real, controlando con ello la autoridad política y judicial.

Estos funcionarios reales controlaron la incipiente economía mercantilista a través del comercio y el acaparamiento de productos que tenían gran demanda en el extranjero y constituían una verdadera fuente de riqueza, como eran el cacao y la cochinilla entre otros. Tenían bajo su dominio la producción de las comunidades y a través de comerciantes regionales que le servían de intermediarios, se captaba y enviaba a España la producción obtenida. Ante tal situación, los alcaldes se enriquecieron, en tanto, que las comunidades indígenas apenas sobrevivían a pesar de conservar, la mayoría de ellas, sus tierras, instrumentos de trabajo y animales.

Durante la Colonia no hubo cambios en la legislación relativa a la propiedad de la tierra, ni existió interés por parte de los españoles para modificarla ya que a través de la encomienda y las subsecuentes formas tributarias en la zona, podían apropiarse del fruto del trabajo de los indígenas al exigirles el pago de las mismas en especie y en menor medida en dinero, sin tener que despojarlos de sus tierras; además los indígenas se veían obligados a prestar sus servicios como cargadores o jornaleros fuera de su comunidad y obtener así los medios necesarios para subsistir y pagar lo demandado en metálico, lo cual constituyó una larga experiencia en el trabajo asalariado.

El descenso en el número de la población indígena se prolongó hasta fines del siglo XVIII cuando inicia una recuperación constante, la cual fue precedida por

un mejoramiento de la economía indígena en el transcurso de ese mismo siglo. Esto se dio principalmente debido a que el proceso de expropiación de tierras en la zona se vio frenada a partir de la gran rebelión de 1712 y los indígenas mantenían en sus manos la mayoría de sus tierras en el centro y norte de la región, dando estabilidad a la estructura agraria durante dicho lapso con el predominio de la propiedad indígena, sin que esto quiera decir que desaparecieron por completo los intentos de apropiación de las mismas. Otro factor que intervino en la recuperación, fue la decadencia del sistema colonial al permitir la utilización de terrenos en cultivos de subsistencia, en vez de ocuparlos en cultivos de exportación que ya no se les requerían,⁴³ pues al finalizar el siglo XVIII, las alcaldías mayores fueron abolidas, dejando a los finqueros y terratenientes de la región en posibilidades de expandir sus áreas de cultivo, movilizandoo una gran cantidad de trabajadores de la tierras altas que necesitaban completar sus ingresos para poder atender a la carga que implicaba el tributo.

Es así que a partir de 1790 se acelera la crisis al ser substituidos los alcaldes mayores por los intendentes, funcionarios que únicamente poseían facultades administrativas y debían asegurar el libre juego de las fuerzas económicas, esto sin poder controlar y reorientar la producción de las comunidades, como sucedía con los alcaldes. Algunas comunidades, nuevamente fueron capaces de producir para ellas mismas, para satisfacer sus propias necesidades, con lo cual se vieron fortalecidas, llegando incluso a tener un relativo bienestar. A pesar de ello ocasionalmente hubo épocas de escasez. Había también una relativa libertad en lo que al manejo de sus lenguas y a la cuestión

⁴³ Idem.

religiosa se refiere ya que los laicos no se ocuparon de castellanizarlos y los sacerdotes sólo visitaban las comunidades en festividades, dejando la doctrina y práctica de los ritos a cargo de los fiscales ⁴⁴ que eran indios sin mayor instrucción en términos formales, pero que tenían conocimiento de la forma en que se desarrollaba el ritual católico en las comunidades de la zona, puesto que ellos, en múltiples ocasiones, se ocupaban de realizar algunas por encargo de los sacerdotes. De esa manera los indios recrearon su cultura -tomando muchos elementos europeos- en todos los ámbitos de su vida, pero principalmente en los que ya se mencionaron.

Desde finales del siglo XVIII el sistema colonial manifestó un estancamiento en la zona, con un comercio muy limitado, una industria inexistente y sobre todo una agricultura casi únicamente destinada al autoconsumo de las comunidades, que repercutía de manera general en la decadencia de casi toda esta zona de los Altos. Los pocos recursos monetarios existentes en su mayoría se canalizaron hacia Villahermosa, un nuevo puerto a través del cual se comerciaba con Europa y que le surtía de bienes manufacturados.

Una vez realizada la independencia y federado Chiapas a México, los mercados estaban desplomados y los bienes eran escasos, por lo cual de nueva cuenta el único bien seguro posible era la tierra. Otra vez se inició el despojo a las comunidades mediante leyes nacionales y estatales que permitían y facilitaban la apropiación privada de las tierras.

⁴⁴Indígenas encargados de adoctrinar a la gente en las comunidades.

A principios del siglo XIX los indígenas de Chiapas vivían en condiciones de pobreza extrema, sufriendo formas de explotación que recordaban la esclavitud,⁴⁵ además habían perdido muchas de sus tierras y seguían sufriendo y siendo víctimas de más despojos.

Por ejemplo, cuando Chiapas se federó a México existía ya un decreto recién emitido en la ciudad de México, que legalmente permitió la apropiación de terrenos en manos indígenas por ladinos, según el cual, "todos los terrenos que no fueran de propiedad particular ni pertenecientes a corporación alguna serían susceptibles de ser colonizados. Se invitaba a los congresos de los estados para que promulgaran a su vez, leyes con el fin de abrir al cultivo la mayor cantidad posible de tierras ociosas y, en consecuencia facilitar la compra y explotación de las mismas".⁴⁶

El gobierno mexicano buscaba con tales medidas acabar con el déficit del presupuesto federal y favorecer la libre circulación de bienes raíces promoviendo la venta de terrenos baldíos.

Con base en ello, el Congreso del Estado de Chiapas en 1826, expidió la primera ley agraria en la entidad con lo cual promovía la privatización de tierras ociosas o supuestamente sin producir, prohibiéndose su paso a manos muertas.⁴⁷ Dicha ley, si bien exigía la comprobación de que los terrenos eran efectivamente baldíos, afectó principalmente el fundo legal de las comunidades ya que si algunas tierras se encontraban en descanso como se acostumbraba, cuando era efectuada la denuncia, fácilmente eran consideradas baldías.

⁴⁵ De Vos, Jan, *op. cit.* p. 157.

⁴⁶ *Ibid.* p. 161.

⁴⁷ *Ibid.* p. 250.

En la región de los Altos, los grupos dirigentes de San Cristóbal encontraron la manera de sacar provecho de dicha legislación para extender sus dominios. Un año después, en 1827, otra ley que regulaba el tamaño de los terrenos ejidales de los pueblos indios de acuerdo con el número de habitantes que tuvieran, hizo que nuevas reducciones los afectaran.⁴⁸

En 1838 se recurrió a la exigencia de un impuesto de capitación por parte del gobierno del estado, que consistía en la obligación que tenían los hombres entre 16 y 60 años de edad de pagar mensualmente una determinada cantidad de dinero y representaba una carga más para los indígenas.⁴⁹

Nuevamente en 1844 fue publicada otra ley agraria sobre la venta de tierras ociosas, según la cual prácticamente cualquier terreno donde no se pudiera demostrar la propiedad legal mediante documentos podía ser vendido, ya que se habían simplificado al máximo las formalidades para la venta y para la comprobación de que las tierras no estaban siendo cultivadas. Las tierras indias colindantes con alguna finca fueron las primeras en ser apropiadas por los terratenientes.

Todos los terrenos en donde los indígenas no pudieron demostrar legalmente su propiedad sobre los mismos fueron vendidos a los ladinos que los expulsaron de ellas o les permitieron quedarse en calidad de "baldíos" o "mozos" que tenían que justificar con su trabajo su estancia en ellas. En el caso de los primeros debían cultivar gratuitamente la tierra del patrón, anteriormente suya, por tres días y a veces más por semana, para poder cultivar una parcela para su

⁴⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁹ Marion Singer, Marie-Odile, *El agrarismo en Chiapas (1524-1940)*, INAH, México 1988, Col Regiones de México, p. 74.

En la región de los Altos, los grupos dirigentes de San Cristóbal encontraron la manera de sacar provecho de dicha legislación para extender sus dominios. Un año después, en 1827, otra ley que regulaba el tamaño de los terrenos ejidales de los pueblos indios de acuerdo con el número de habitantes que tuvieran, hizo que nuevas reducciones los afectaran.⁴⁸

En 1838 se recurrió a la exigencia de un impuesto de capitación por parte del gobierno del estado, que consistía en la obligación que tenían los hombres entre 16 y 60 años de edad de pagar mensualmente una determinada cantidad de dinero y representaba una carga más para los indígenas.⁴⁹

Nuevamente en 1844 fue publicada otra ley agraria sobre la venta de tierras ociosas, según la cual prácticamente cualquier terreno donde no se pudiera demostrar la propiedad legal mediante documentos podía ser vendido, ya que se habían simplificado al máximo las formalidades para la venta y para la comprobación de que las tierras no estaban siendo cultivadas. Las tierras indias colindantes con alguna finca fueron las primeras en ser apropiadas por los terratenientes.

Todos los terrenos en donde los indígenas no pudieron demostrar legalmente su propiedad sobre los mismos fueron vendidos a los ladinos que los expulsaron de ellas o les permitieron quedarse en calidad de "baldíos" o "mozos" que tenían que justificar con su trabajo su estancia en ellas. En el caso de los primeros debían cultivar gratuitamente la tierra del patrón, anteriormente suya, por tres días y a veces más por semana, para poder cultivar una parcela para su

⁴⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁴⁹ Marion Singer, Marie-Odile, *El agrarismo en Chiapas (1524-1940)*, INAH, México 1988, Col Regiones de México, p.74.

propia subsistencia y la de su familia. En el caso del "mozo" o peón se contrataba en la finca recibiendo un salario muy escaso que le era entregado en forma de alimentos y algunos otros productos básicos⁵⁰ que le obligaba a contraer deudas con el finquero y a permanecer atado a la finca por generaciones, ya que nunca llegaba a liquidarlas totalmente.

Muchos indígenas se vieron obligados a fincar sus casas en sus terrenos de cultivo; creyendo que con eso podrían demostrar su posesión efectiva, pero fueron obligados a concentrarse nuevamente en los pueblos, mediante una ley emitida en 1847 por el Congreso del Estado.⁵¹

La complicidad de las autoridades, el tipo de cultivo realizado que implicaba dejar algunas tierras en reposo temporal, facilitó a los interesados en los terrenos su apropiación.

Las tierras abandonadas quedaron fácilmente en manos de familias vecinas de San Cristóbal que entre otras tierras de los Altos se apropiaron de la mitad de Chamula.⁵²

En ese mismo año se expidió otro decreto relativo a la regulación en la prestación de servicios en las fincas que intentaba frenar la explotación de los indígenas limitando el número de días de trabajo de los baldíos en las haciendas e intentaba restringir la aplicación de castigos corporales. Esto fue sólo un paliativo temporal ya que tres años más tarde fue derogado.

En 1853 el gobierno de Antonio López de Santa Anna dejó sin validez las medidas mediante las cuales los terratenientes habían extendido sus propiedades,

⁵⁰ *Ibid.* p. 40.

⁵¹ Trems, Manuel, *op. cit.* Tomo II, p. 402.

⁵² De Vos, Jan, *op. cit.* p. 164.

sin que esto afectara a los propietarios de los Altos, ya que se hizo un requerimiento de títulos de propiedad de manera selectiva al año siguiente, sin que se les incluyera.⁵³

En 1855 con lo liberales en el poder, fue derogado el decreto anterior dándose nuevamente impulso a la ocupación de tierras supuestamente baldías.

La Ley Lerdo, publicada en 1856, permitió por su parte una nueva apropiación de las tierras indígenas ya que algunas de ellas consideradas propiedad del clero, eran en realidad administradas por mayordomías y trabajadas por indígenas con independencia de la Iglesia.⁵⁴

Por lo que concierne a las propiedades de la Iglesia, el clero regular había mantenido hasta 1859 su poder económico basado en la explotación de grandes cantidades de tierras, así como en negocios que administraban familias chiapanecas. Asimismo, la hegemonía seglar se mantuvo hasta mediados del siglo XIX, pero la promulgación de las leyes Juárez y Lerdo, a través de las cuales se suprimían las corporaciones religiosas regulares, determinó que pasaban a estar bajo el dominio de la nación todos los bienes administrados por las ordenes religiosas tanto del clero regular como secular, impidiendo que siguieran realizando actividades lucrativas, por lo cual las congregaciones abandonaron Chiapas y se dirigieron principalmente a Guatemala. Al salir el clero seglar del panorama socioeconómico la penetración de los terratenientes a los Altos y a la zona fronteriza se intensificó: "Para los indios esta inesperada retirada significó la oportunidad para desarrollar libremente su propia religiosidad. Y lo hicieron con tal

⁵³ García de León, Antonio, *op. cit.* p. 154.

⁵⁴ *Ibid.* p. 156.

entusiasmo... partiendo de elementos coloniales y prehispánicos ingeniosamente adaptadas a la condición de campesinos decimonónicos".⁵⁵

Probablemente esta situación se debió no únicamente al control que el clero abandonó, sino también a la legislación liberal que brindaba protección a la libertad de cultos, que permitió la recreación de su cultura, no únicamente en el aspecto religioso sino en todas las manifestaciones de su vida cotidiana.

Las leyes agrarias mencionadas, promulgadas durante el siglo XIX, tenían como objetivo abrir a la producción las tierras aptas para ella, propiciar la acumulación de tierras en la población ladina que era considerada más emprendedora que los indígenas y además, integrar propiedades que proporcionaran abundantes ganancias a la administración estatal mediante la recaudación de impuestos catastrales.⁵⁶

Las exitosas medidas legales hicieron posible que, a lo largo del siglo, se formaran y acrecentaran sus terrenos numerosas fincas, con lo cual se modificó radicalmente la estructura de la propiedad territorial en el agro chiapaneco.

Este auge finquero representó, para los indígenas que lograron conservar sus comunidades, una reducción de su capacidad productiva en sus propiedades con gran desventaja en el costo de sus productos. Por ello se vieron obligados a contratarse ocasionalmente en fincas de los Altos, en plantaciones de los valles o en el Soconusco, además de laborar como aparceros desde finales de los años cincuenta pero sobre todo al finalizar el siglo XIX.⁵⁷

⁵⁵ De Vos, Jan , op. cit. p. 72.

⁵⁶ Marion Singer, Maric Odile, op. cit., p.38.

⁵⁷ Ibid. p. 41.

Con base en lo referido en este apartado, se puede observar el papel que en este caso particular la legislación agraria tanto federal como estatal cumplieron en el desalojo de los terrenos indígenas en beneficio de los grandes terratenientes principalmente. Dicha situación fue minando la posición económica y social de los indígenas de los Altos hasta orillarlos a buscar una salida violenta, como ya había sucedido en ocasiones anteriores.

3.3. LA RESISTENCIA Y LAS REBELIONES INDIGENAS EN CHIAPAS.

A lo largo de la historia de lo que hoy es Chiapas se suscitaron diversos movimientos que adoptaron formas de resistencia abierta que devinieron en estallidos de violencia.

Los indígenas, como actores sociales colectivos, hicieron reivindicaciones en las que, como oprimidos y explotados, se enfrentaron en diversos momentos a españoles o ladinos, para defender sus pertenencias y una forma de vida propia, así como para revertir ese sojuzgamiento del que habían sido objeto.

En este trabajo se hace referencia a los movimientos sociales indígenas más representativos que se dieron desde la Colonia hasta la Independencia, así como los del siglo XIX, donde se incluye el ocurrido en Chamula a finales de la década de los sesenta, que constituye no sólo una respuesta ante los abusos sufridos por los excesos económicos, sino también un intento por reivindicar su cultura, su forma de vida, de conservar su particularidad y el derecho a ser diferentes de quienes cotidianamente los oprimían.

Durante el año de 1532 se dio la primera rebelión representativa contra el nuevo régimen en la llamada Chiapa de los Indios, hoy Chiapa de Corzo, en contra del encomendero Baltasar Guerra de la Vega. Este movimiento se dio en respuesta a la imposición del tributo en maíz y mantas, además del trabajo forzado a que se encontraban sometidos los indígenas del lugar en varias plantaciones cañeras.⁵⁸

Los chiapanecas se alzaron en contra de las autoridades españolas impidiéndoles el acceso al lugar, pero fueron atacados de manera sorpresiva por el encomendero ya mencionado y sus hombres, obligándolos a refugiarse en un lugar de culto autóctono en las alturas del Cañón del Sumidero. Allí al ser acorralados, según algunas versiones cayeron accidentalmente y según otras se arrojaron intencionalmente al río. Dicho brote de rebelión fue sofocado pero al año siguiente los indígenas se volvieron a sublevar encabezados por un principal llamado Sanguiemé, dando muerte a uno de los dos embajadores indios impuestos por Baltasar Guerra, siguiéndose el mismo esquema del año anterior. Los indígenas finalmente se rindieron y su dirigente fue quemado vivo, en tanto que entre ochenta y cien de sus seguidores fueron ahorcados colgándolos en los árboles que estaban al margen del río Chiapan.⁵⁹

Después de este alzamiento no volvieron a suscitarse este tipo de movimientos en Chiapa de los Indios debido a la crueldad con que fue reprimido, acabando los indígenas por someterse al dominio español.

⁵⁸ García de León, Antonio, *op. cit.* p. 41.

⁵⁹ De Vos, Jan, *op. cit.* p. 99.

A pesar de ello en 1584, el obispo Pedro de Feria mandó detener a Juan Atonal, un principal de Chiapa de los Indios y a su hijo, además de algunas otras personas, pues descubrió que estaban involucrados en una organización que practicaba cultos religiosos sincréticos que tenían gran influencia sobre las comunidades del centro y de los Altos de Chiapas. Esto, visto como una forma de desobediencia, representaba un peligro para el dominio español, por lo que el mencionado obispo trató de reprimirlo deteniendo además a algunos indígenas pertenecientes a otras comunidades que mantenían vínculos con Atonal.

Los detenidos estaban acusados de idolatría y también de alterar el número de tributarios y hacerse de ganancias particulares. La acusación en su contra sin embargo no prosperó, pues debido a diferencias entre el obispo y algunos frailes dominicos, el Corregidor de Chiapas, que les favorecía, puso en libertad a los indígenas presos.⁶⁰

En 1693 se originó el motín más conocido durante la Colonia en el pueblo zoque de Tuxtla. Lo que desencadenó tal levantamiento, fue el aumento de trabajos forzados en las haciendas y una factoría de labores impuestos por el Alcalde Mayor Manuel Maesterra y Atocha a través de los caciques indios Pablo Hernández y Nicolás Trejo quienes eran gobernador y alguacil de Tuxtla respectivamente.

Pablo Hernández fue destituido después de muchas quejas ante la Audiencia, pero Manuel Maesterra no accedió a cumplir el fallo por lo cual los indígenas encabezados por Juan Velázquez, anciano principal, decidieron quitar la vara de gobierno por la fuerza al personaje destituido. El alcalde mandó detener al

⁶⁰ García de León, Antonio, *op. cit.* p. 77

dirigente para ser azotado, situación que motivo el ataque a los españoles por los indios, en donde murieron el alcalde y los caciques aliados a él.

Algunos días más tarde, tropas del ejército real penetraron a Tuxtla para reprimir el movimiento y capturaron a los dirigentes. Algunos participantes lograron huir, esparciendo la inconformidad en el estado.⁶¹

La represión fue sumamente cruel y violenta "Veintiun indígenas (incluyendo cinco mujeres) sufrieron una espantosa muerte bajo el garrote y fueron luego descuartizados y decapitados; otros cuarenta y ocho fueron condenados a exilio perpetuo más trabajos forzados durante diez años (lo que terminaron haciendo en un trapiche dominico) y varios más sufrieron pena de azotes."⁶²

Posteriormente la resistencia continuó bajo el aspecto religioso, cuando en 1708, un ermitaño ladino apareció en Zinacantán, un pueblo de los Altos, haciendo exhortación a los lugareños a rendir culto a una imagen que les ofrecía –según Francisco Ximénez– "favor y ayuda" y supuestamente emitía rayos luminosos desde el tronco hueco de un árbol como se refiere en múltiples versiones.

Al enterarse del suceso fray Joseph Monroy, párroco de Chamula acudió al lugar para investigar al respecto, encontrando al ermitaño en el árbol y en el tronco hueco de éste, una imagen de San José y un cuadernillo dedicado al amor de Dios y a la penitencia, además de una cruz fijada en el árbol. El sacerdote regresó a Chamula con el ermitaño al que considero "ilus y falto de juicio", rodeados por una multitud que se arrodillaba a su paso y le ofrecía incienso.

⁶¹ García de León, Antonio, *op. cit.*, p. 72.

⁶² Murdo MacLeod, Comunicación personal, citado por Mario Humberto Ruz en Chiapas Colonial: dos esbozos documentales, p. 121.

Después de tres días en Chamula donde los indígenas intentaban verlo por considerarlo Dios, fue trasladado a Ciudad Real. Posteriormente, al no encontrar delito alguno que perseguir tuvieron que dejarlo en libertad.

Una vez estando libre, el ermitaño volvió al lugar para continuar con sus prédicas, instalándose ahora en una ermita construida a propósito, ya que el árbol había sido cortado. Se realizaron entonces numerosas y nutridas peregrinaciones al lugar, llevándole ofrendas, principalmente de incienso y alimentos.

Poco tiempo después la ermita fue quemada por órdenes del mencionado sacerdote de Chamula, buscando terminar con ese sitio de reunión pues no era un lugar oficial de culto y se creía que en dichas reuniones se podía desencadenar un movimiento de inconformidad indígena. El ermitaño fue nuevamente detenido, pero en esta ocasión se le envió al Colegio de la Compañía de Jesús en donde se consideró "que era hombre iluso y aún algo de endemoniado" por lo cual se le expulsó a Nueva España, de donde era originario, pero murió durante el viaje en el pueblo de Ocozocuatla.

Los indígenas de la región, sin embargo, continuaron renuentes a asistir y colaborar en los rituales de las iglesias de sus pueblos, ya que permanecían bajo la influencia del ermitaño y de un nuevo culto que empezaba a gestarse en Santa Marta, que les brindaba la oportunidad de expresarse de acuerdo a sus propias necesidades y formas, sin tener que sujetarse a preceptos y modos generalmente muy apartados de su realidad.

Tres años después, en 1711, el párroco de Chamula se enteró de que Dominica Gómez aseguraba que una virgen se le había aparecido en la comunidad tzotzil de Santa Marta cuando se encontraba en su milpa. Su esposo

no le creyó, pero se dice que posteriormente a él también se le apareció y le ordenó que pidiera la construcción de una ermita a los principales del pueblo, quienes trataron de cerciorarse de lo relatado. Algún tiempo después, estos últimos aseguraban también haberla visto y envolviéndola en una manta la condujeron al altar mayor de la iglesia del pueblo, donde estuvo cubierta por tres días, después de los cuales fue destapada y había sido remplazada por una imagen de madera. Se le construyó una ermita y se le organizaron misas y fiestas acudiendo a verla una gran multitud. Dominica y su esposo Juan Gómez, fueron detenidos por las autoridades eclesiásticas y conducidos a Ciudad Real, en tanto el sacerdote Joseph Monroy buscaba la forma de convencer a los indígenas para que permitieran el traslado de la imagen a esa misma ciudad, lo que finalmente consiguió pocos días después, con el argumento de que allí recibiría mayores y mejores homenajes.

Los indígenas inicialmente se oponían al cambio de ubicación de la imagen, pues consideraban que eran favorecidos por la virgen y debían rendirle culto en el lugar de su aparición. Una vez en Ciudad Real, la imagen fue escondida sin que los indígenas supieran qué había sucedido con ella. Dominica y Juan Gómez fueron azotados públicamente en Ciudad Real, después de lo cual se les trasladó a la cárcel en Guatemala.⁶³

Algunos meses más tarde, según se narra, en San Pedro Chenalhó los indígenas aseguraron que la imagen de San Sebastián había sudado dos veces pidiendo la construcción de una ermita. Otra imagen, de San Pedro, se dice había

⁶³ Ximénez, Francisco, Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala, orden de predicadores, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca Goathemala, volumen XXIV, cuarta parte, libro sexto, Guatemala, C.A., 1971, p. 260.

emitido rayos luminosos anunciando el próximo fin del mundo como castigo por los pecados cometidos. Por tal motivo se le realizaron ruegos y penitencias. Los milagros se multiplicaron y la gente acudió en forma creciente al lugar. La ermita fue destruida con fuego, pero las imágenes no fueron confiscadas por las autoridades españolas, ya que habían sido llevadas al lugar por autoridades eclesiásticas.

Estos tres últimos movimientos pueden ser considerados de forma conjunta como manifestaciones relacionadas de una gran inquietud y descontento indígena en la zona de los Altos, que buscaba la manera de expresarse y encontrar un cambio, por lo cual constituyeron el preámbulo para la organización y rebelión que se produciría al siguiente año.

La rebelión más importante surgida durante la Colonia fue la llamada rebelión de los zendales, en 1712 en Cancuc, que se desarrolló en uno de los seis distritos administrativos que conformaban la alcaldía mayor de Chiapas. Antes del inicio del levantamiento las comunidades de la zona se encontraban al borde del derrumbamiento económico y demográfico debido a los casi dos siglos de explotación sufridos.⁶⁴

Todavía se seguía proceso a la pareja implicada en el caso de Santa Marta cuando se dice que la virgen apareció en Cancuc. La causa principal de este movimiento que abarca treinta y dos comunidades tzotziles, tzeltales y choles fueron las excesivas exigencias del obispo franciscano fray Juan Bautista Alvarez de Toledo, entre los que se cuenta el haber comprado maíz a las autoridades civiles y vendido a los indígenas de la zona al triple del costo que él lo había

⁶⁴ Favre, Henri, *op. cit.* p. 40.

pagado, haciendo lo mismo con el chile y el frijol.⁶⁵ Asimismo, realizaba visitas a las comunidades con más frecuencia obligándolas a pagar por los servicios religiosos supuestamente realizados pues en algunos casos, no se hicieron. Las comunidades quedaron tan exhaustas por tales visitas que en el pueblo de Yajalón intentaron asesinarlo al tratar el obispo de sacar un ornamento de la iglesia de dicho pueblo, pero la intervención del padre Pedro Villena a cargo de dicha comunidad lo salvó.⁶⁶ La joven María de la Candelaria, hija del sacristán de la iglesia de Cancuc, había asegurado que la virgen María se le había aparecido y pedido la construcción de una ermita en torno a la cual se organizó un culto.

El cura fray Simón de Lara a cargo de quien se encontraba el pueblo de Cancuc, fue al lugar a desengañar a los indígenas, obligando a la joven María de la Candelaria a retractarse de lo dicho. A pesar de ello los indígenas convencieron al sacerdote de conservar la ermita para darle otro uso, más una vez que él se hubo marchado continuaron con el culto, congregando a los pueblos cercanos mediante convocatorias enviadas en nombre de la virgen del Rosario que había ofrecido liberarlos del régimen colonial y les mandaba llevar todos los adornos, libros, plata y dinero de las iglesias y cofradías a Cancuc, pues de lo contrario serían castigados.⁶⁷

Los que se resistieron a aceptar tal mandato sufrieron diferentes tipos de castigos hasta morir, por parte de los seguidores de María de la Candelaria.

A pesar de los disturbios el obispo pretendía hacer una visita más a los pueblos de la región, para hacerse de más productos y dinero, pero se enteró de

⁶⁵ Ximenez, Francisco, *op. cit.* p.p. 249 - 250.

⁶⁶ *Ibid.* p. 254.

⁶⁷ *Ibid.* p. 271.

que había pretensiones de asesinarlo e intentó huir. Sin embargo, enviados de la Real Audiencia lo alcanzaron y mandaron regresar para contribuir a la solución del problema,⁶⁸ que cobró dimensiones aún mayores.

Entonces se incorporó al movimiento Sebastián Gómez de la Gloria que había participado en el supuesto milagro en Santa Marta y persuadido a la gente de que la imagen de San Pedro en Chenalhó efectivamente emitía rayos luminosos; había agregado a su nombre esta última denominación al afirmar que había subido al cielo y hablado con San Pedro que le había conferido la capacidad de ordenar sacerdotes y obispos. Para ello convocó a los fiscales y seleccionó a los más aptos, considerando como tales, a aquellos que supieran leer un poco, quienes se dedicaron a oficiar misas y a realizar otros rituales que comúnmente realizaba un sacerdote.⁶⁹ Este personaje también formó un ejército de soldados de la virgen.

El movimiento se extendió a varios pueblos y los soldados de la virgen se dirigieron a Chilón y Ocosingo atacando a los ladinos, sin embargo los indígenas fueron víctimas de esa misma violencia al presentarse conflictos internos por la conducción del movimiento.

Fue necesaria la intervención de tropas provenientes de Tabasco y Guatemala, por parte del gobierno español, para sofocar la rebelión, logrando las autoridades controlar la crítica situación a principios de 1713.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibid.* p. 275.

Toda la región afectada quedó prácticamente destruida ya que Cancuc fue arrasada por el fuego y su gente reubicada en un lugar llamado Chatequex.⁷⁰

Otros pueblos y casas de la zona también fueron quemados; a los indígenas les fue robado lo que aún tenían, (animales y herramientas de trabajo principalmente) por parte de los soldados que fueron a reprimir el movimiento. Muchos indios murieron en las refriegas, otros a manos de ellos mismos, y otros más ajusticiados por autoridades coloniales para escarmiento de todos. Algunos se escaparon a las montañas despobladas tratando de evadir los castigos. Los curas, por su parte, hicieron concentraciones de los pueblos implicados. Además de todo esto, en los pueblos de la provincia, se sufrieron después de la rebelión constantes epidemias que agravaron aún más la situación que vivían sus habitantes.

María de la Candelaria se refugió con algunos de sus aliados en las montañas, donde fue buscada y hallada por sus perseguidores cuando había muerto de parto. Fue decapitada por los mismos y su cabeza llevada a Ciudad Real como prueba de su deceso.⁷¹

María de la Candelaria había sido asesorada por los indígenas principales de su pueblo y en realidad era el vehículo por el cual las autoridades tradicionales de su comunidad buscaron la manera de oponerse a la explotación que sufrían y al mismo tiempo recreaban elementos culturales propios.⁷²

⁷⁰ *Ibid.*, p. 332.

⁷¹ *Ibid.*, p. 254.

⁷² Viqueira Albán, Juan Pedro, María de la Candelaria, india natural de Cancuc, FCE, México 1993, Colección Popular No. 478, p. 85.

Estos últimos cuatro movimientos son una muestra del descontento que existía en la región de los Altos y puede decirse que tuvieron su manifestación más álgida en este último. Los indígenas rechazaron el control español y la explotación de que eran objeto, además de manifestar su descontento por el control que los mismos españoles tenían de la religión católica.

En el siglo XIX, ya en la época independiente, como una reacción al decreto de 1844 emitido por el gobierno de Antonio López de Santa Anna se dio un motín cuatro años más tarde en Tonalá, situado en la costa del estado en donde un grupo de indígenas mató al jefe político acusado de despojo de tierras. Este motín que al parecer iba a extenderse a otros pueblos cercanos, fue sofocado por un caudillo alteño, llamado Antero Ballinas que acudió en auxilio de los costeños.⁷³

Ese mismo año, influidos también por las noticias de la guerra de castas de Yucatán, además de los descontentos ya existentes en la región, se dio un intento de rebelión en el pueblo tzeltal de Chilón al norte del estado, donde se había previsto el inicio del levantamiento para el domingo de carnaval, pero fue reprimido antes de tomar forma, al ser encarcelados en San Cristóbal cincuenta indígenas.⁷⁴ Los indígenas justificaban su acción argumentando haber sido despojados de sus tierras desde 1819.⁷⁵

Los movimientos a que se ha hecho referencia en el presente apartado, como los que se suscitaron en Chiapas de los Indios, en Tuxtla y los dos últimos mencionados, fueron desde el principio motivados por demandas de carácter

⁷³ García de León, Antonio, *op. cit.* p. 151.

⁷⁴ De Vos, Jan, *op. cit.* p. 167.

⁷⁵ García de León, Antonio, *op. cit.* p. 151.

político, ya que asumieron la forma de una reacción violenta en contra de los que directamente los sojuzgaban sin trascender esta acción.

En el caso de los estallados en la zona de los Altos, iniciaron sin excepción haciendo alusión a milagros y hechos sobrenaturales relacionados con alguna imagen de un santo católico por lo cual puede decirse que su inicio fue de tipo religioso, pero posteriormente se plantearon como movimientos de carácter sociopolítico pues buscaban el reconocimiento de las autoridades religiosas en cuanto a los hechos que supuestamente habían sucedido -milagros- y, por otra parte, también trataban de abrir la posibilidad de ser reconocidos como protagonistas de los rituales religiosos imponiendo su propio sello en la forma de realizarlos.

Cuando aparecen el ermitaño en Zinacantán y María de la Candelaria, según se puede deducir, desde el principio existe la promesa de un cambio social que es más claro en este último, ya que se realizó una organización de los pueblos indígenas aledaños buscando cumplir la promesa de la destrucción de los españoles y del régimen colonial.

Todos además, fueron motivados por la explotación acendrada que los indígenas sufrían y que debido a las circunstancias existentes hicieron crisis, pero también consistieron en una búsqueda por conservar su propia cultura y manifestarla en los espacios religiosos y políticos donde se pusieron en evidencia las carencias y presiones que sufrían en todos los ámbitos de su vida.

4. LA REBELION CHAMULA.

4.1 SAN CRISTOBAL.

San Cristóbal de Las Casas es uno de los municipios más importantes en el estado de Chiapas donde se asienta la ciudad del mismo nombre que fue capital de la entidad durante casi todo el siglo XIX, en torno a la cual se ha organizado desde su fundación la vida económica, social y política de la Cordillera Central de Chiapas, - e incluso durante mucho tiempo la de toda la entidad- ubicada en uno de los valles altos, Jovel, como se dice en lengua indígena.

En las orillas de la ciudad se encuentra un macizo volcánico formado por el Tzontehuitz y el Huitepec, el primero de los cuales representa la elevación más alta en el estado,⁷⁶ mismo en el que nacen varios arroyos y ríos; en el Huitepec también nacen algunos otros, cuya vertiente ha surtido del vital líquido a San Cristóbal y a la región de Chamula entre otras.⁷⁷

De manera general puede decirse que la ciudad está situada en una región extensamente regada de agua ya que incluso existen terrenos pantanosos que han sido desecados.⁷⁸

La precipitación pluvial también es abundante y el clima es considerado de templado a frío.

⁷⁶ Weber, J., "San Cristóbal, su geografía", en San Cristóbal y sus alrededores, Gobierno del Estado de Chiapas, Tomo I, 1984, p. 14.

⁷⁷ Ibid. p. 15.

⁷⁸ Idem.

Dos ríos cruzan a la ciudad, el Fogótico y el Amarillo que junto con otros afluentes desembocan en el Usumacinta.

Durante las últimas décadas del siglo XIX, época en la cual se desarrolla este estudio, San Cristóbal continuó siendo la capital a pesar de que hubieron múltiples conflictos en el estado y de que en varias ocasiones los poderes fueron trasladados a otras ciudades dentro del mismo.

La economía de los Altos padecía un estancamiento debido al desplome de los mercados y la escasez de bienes. La tierra se consideraba el único bien seguro y por medio de la legislación liberal promulgada tanto por autoridades nacionales como estatales se desarrolló una capitalización de la tierra.

Los comerciantes habían explotado cotidianamente de manera abusiva a los indígenas pagándoles una miseria por los productos que ellos acudían a venderles. Además, la región de los Altos había sido sistemáticamente explotada por el clero residente en el lugar.

San Cristóbal, ciudad conservadora cuya pretensión era seguir teniendo el control de la entidad heredado de la Colonia en el transcurso del siglo XIX, permaneció como sede de los poderes del estado, pese a que sufrió el traslado de los mismos a otros lugares de la entidad, en varias ocasiones y de forma temporal, debido a la disputa que por el poder político y económico enfrentaba, principalmente con los rancheros del centro de Chiapas.

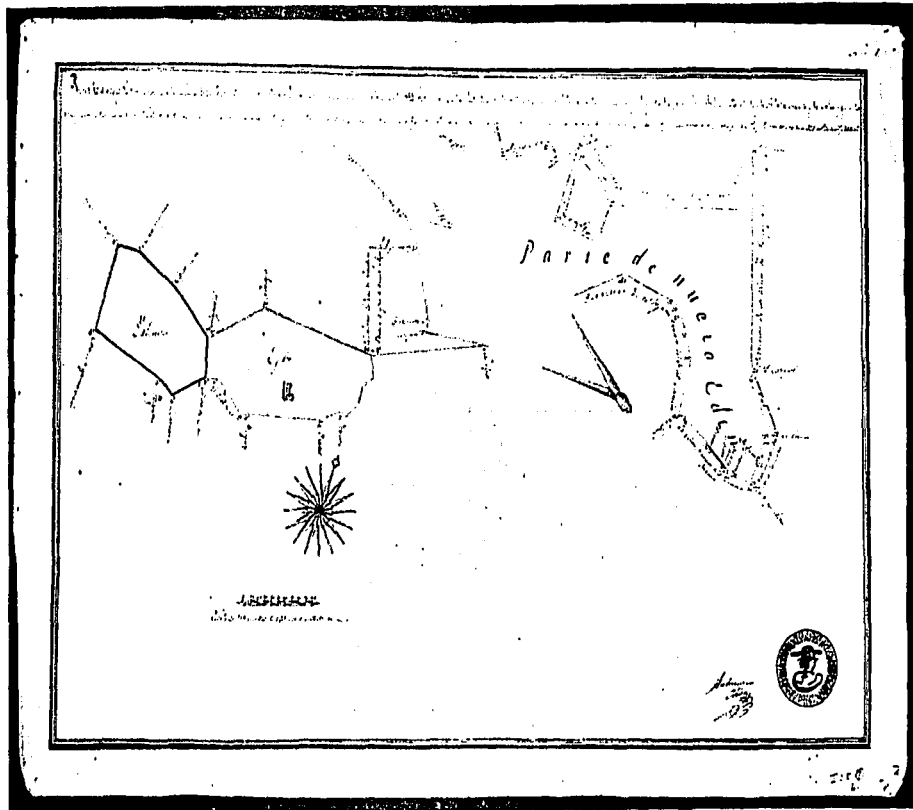
Por su parte la Iglesia y sus representantes en la entidad, cuyos poderes se asentaban también en San Cristóbal, vivían una época de conflicto y descuido, puesto que algunos obispos durante el período independiente, no habían demostrado mayor interés por el trabajo religioso como fue el caso de Don Carlos

María Colina y Rubio electo obispo de Chiapas en 1854, quien llegó a fines de ese mismo año a la sede del obispado en donde permaneció durante cinco años y se ocupó de realizar costosas construcciones, además de llenar la catedral de joyas y ornamentos. Encabezó la oposición en contra de Angel Albino Corzo, por lo cual se le desterró a Guatemala. Sin embargo, aunque posteriormente se le nombró obispo de Puebla, continuó siendo administrador apostólico de Chiapas hasta 1869 auxiliado principalmente por dos sacerdotes que se encontraban en San Cristóbal.⁷⁹ Su sucesor, Don Manuel Ladrón de Guevara había sido electo para el cargo desde marzo de 1863, sin llegar a Chiapas hasta seis años después, en abril de 1869, demostrando poco o nulo interés en el obispado, pues trató de retrasar hasta donde fue posible su llegada y la toma efectiva en sus manos de los asuntos que le competían. Murió cuatro meses después dejando nuevamente vacante el cargo.

El obispado, que permanecía libre en los momentos en que aun se encontraba en pleno desarrollo el movimiento iniciado en Tzajaljelmel, fue ocupado entonces por Germán Ascensión Villalvaso y Rodríguez. Este llegó a Chiapas en enero de 1871, cuando ya prácticamente el movimiento se había extinguido.

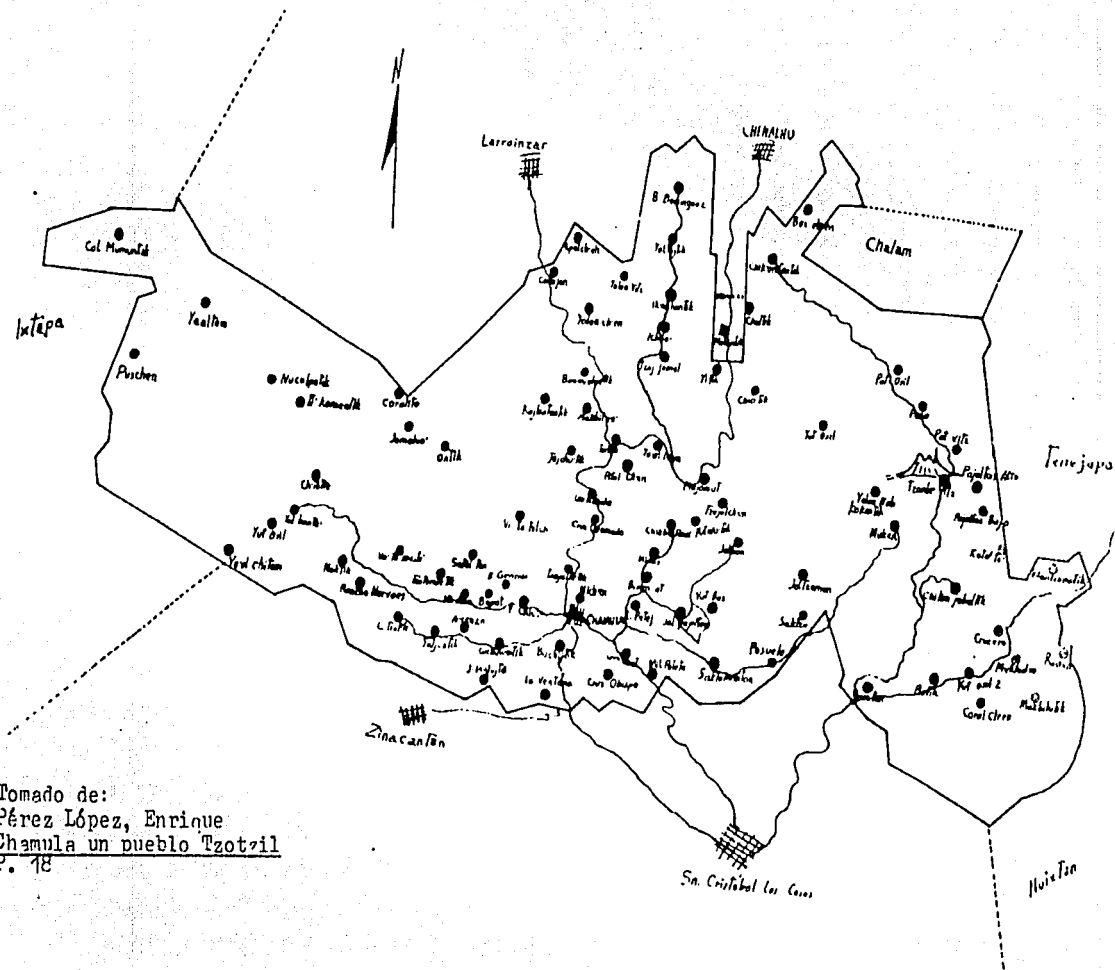
De lo anteriormente expuesto puede observarse que, por un lado, tenemos la activa participación de un obispo (Colina) por liderar a los conservadores de la entidad y de San Cristóbal en particular, en contra de los liberales. Por el otro, preocupado más por la creación de edificios y objetos suntuarios que por la

⁷⁹ INAREMAC, (Selección y paleografía: Angélica Inda; presentación y comentarios: Andres Aubry), Boletín del Archivo Histórico Diocesano, "El diario de Francisco Villafuerte" (Años de 1832-1879), Vol. IV, No. 1-2, Diciembre de 1989, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, p.p. 12 - 13.



Plano topográfico de los terrenos de Chamula: Saturnino Oliva, agrimensor.
Chamula, I.C.S., sin foja, junio 1855, Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

MUNICIPIO DE CHAMULA



Tomado de:
 Pérez López, Enrique
 Chamula un pueblo Tzotzil
 P. 18

atención de las comunidades a su cargo, y sucesivamente, una administración a distancia que puede ser considerada como una falta de atención en la zona a pesar de la presencia de curas que tenían a su cargo las narroquías. Durante ese período, la diócesis estuvo a cargo de sacerdotes profundamente conservadores, quienes en ocasiones fueron más intransigentes y reaccionarios que los propios obispos; por lo cual se afirma que el extremismo de la Iglesia en ese tiempo se atribuye no únicamente a los obispos, sino a una parte del clero que realizaba interinamente las funciones de obispo.

El papel fundamental que en el transcurso de ese siglo desempeñó la Iglesia es así uno de los elementos principales a tomar en cuenta para la historia particular de San Cristóbal y su zona de influencia, además de permitir comprender mejor el entorno en el que se dio la rebelión encabezada por Díaz Cuscat.

4.2 CHAMULA.

Chamula era y continúa siendo el principal pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas. Es en la actualidad cabecera municipal del municipio del mismo nombre. Tiene una extensión de 82 Km² y una altura sobre el nivel del mar de 2 300 en promedio. Al sur y sureste colinda con el municipio de San Cristóbal de las Casas; al sur y suroeste con Zinacantán; al suroeste y oeste con Ixtapa; al noroeste con

Larrainzar; al norte con Chenalhó; al noreste y este con Tenejapa y al norte con Mitontic.⁸⁰

Para 1995 contaba con una población total de 52 942 habitantes.⁸¹ El municipio se encuentra dividido en tres barrios: el de San Juan, el de San Pedro y el de San Sebastián. Los 72 parajes –pequeñas concentraciones de casas– que se encuentran en el municipio en algunos casos pertenecen a los tres barrios o a dos de ellos, por lo que no se puede hacer una división territorial precisa de los mismos.⁸²

Chamula es un municipio eminentemente indígena que se ha resistido a la penetración de los ladinos y ha mantenido vigentes la mayoría de sus tradiciones, hasta la actualidad. Sin embargo a partir de la tercera década del siglo XX, dio inicio la penetración de sectas de tipo religioso protestante, que posteriormente a partir de los años cincuenta, han llegado a cobrar una enorme fuerza e influencia entre los habitantes de la región ocasionando conflictos cuyo resultado ha sido en varias ocasiones enfrentamientos violentos entre los mismos indígenas, provocando además expulsiones de grupos convertidos del catolicismo al protestantismo, pues se ha roto con las formas de organización tradicionales existentes en las comunidades.

Como la mayoría de los pueblos mayas, el de San Juan Chamula estaba físicamente organizado en forma dispersa, es decir, contaba con un centro ceremonial en donde se realizaban ritos civiles y religiosos, pero vivían en grupos

⁸⁰ Pérez López, Enrique, Chamula un pueblo tzotzil, Gobierno del estado de Chiapas, CONECULTA, Chiapas y Centro Estatal de lenguas, Arte y Literatura Indígenas, 3°. Ed. 1997, SCLC, Chiapas, p. 11.

⁸¹ Chiapas conteo 95 de población y vivienda, Tomo I, INEGI, p. 62.

⁸² Pérez López, Enrique, op. cit. p. 12.

Larrainzar; al norte con Chenalhó; al noreste y este con Tenejapa y al norte con Mitontic.⁸⁰

Para 1995 contaba con una población total de 52 942 habitantes.⁸¹El municipio se encuentra dividido en tres barrios: el de San Juan, el de San Pedro y el de San Sebastián. Los 72 parajes –pequeñas concentraciones de casas- que se encuentran en el municipio en algunos casos pertenecen a los tres barrios o a dos de ellos, por lo que no se puede hacer una división territorial precisa de los mismos.⁸²

Chamula es un municipio eminentemente indígena que se ha resistido a la penetración de los ladinos y ha mantenido vigentes la mayoría de sus tradiciones, hasta la actualidad. Sin embargo a partir de la tercera década del siglo XX, dio inicio la penetración de sectas de tipo religioso protestante, que posteriormente a partir de los años cincuenta, han llegado a cobrar una enorme fuerza e influencia entre los habitantes de la región ocasionando conflictos cuyo resultado ha sido en varias ocasiones enfrentamientos violentos entre los mismos indígenas, provocando además expulsiones de grupos convertidos del catolicismo al protestantismo, pues se ha roto con las formas de organización tradicionales existentes en las comunidades.

Como la mayoría de los pueblos mayas, el de San Juan Chamula estaba físicamente organizado en forma dispersa, es decir, contaba con un centro ceremonial en donde se realizaban ritos civiles y religiosos, pero vivían en grupos

⁸⁰ Pérez López, Enrique, Chamula un pueblo tzotzil, Gobierno del estado de Chiapas, CONECULTA, Chiapas y Centro Estatal de lenguas, Arte y Literatura Indígenas, 3ª. Ed. 1997, SCLC, Chiapas, p. 11.

⁸¹ Chiapas conteo 95 de población y vivienda, Tomo I, INEGI, p. 62.

⁸² Pérez López, Enrique, op. cit. p. 12.

de familias diseminadas en extensas áreas formando parajes constituidos por algunas casas y rodeados por campos de cultivos; todavía en estos días, puede observarse dicha forma de organización territorial, aun cuando ha sufrido modificaciones.

En 1524 las tropas españolas bajo el mando de Luis Marín incursionaron en los Altos y llegaron a Chamula, donde los indígenas presentaron fuerte resistencia, hasta ser dominados por los españoles. La primera disputa surgió a partir de ese momento entre los hispanos por el control de la encomienda de dicho lugar. Esta había sido entregada a Bernal Díaz del Castillo, pero después de la caída de Chamula, otro español llamado Alonso de Grado reclamó también la encomienda con base en una carta firmada por Cortés donde le otorgaba la mitad de la región conquistada.

Las decisiones fueron revocadas, los títulos anulados y el conflicto resuelto en México por lo cual las comunidades indias tuvieron un respiro hasta la llegada de Diego de Mazariegos en 1527, pero aún así, continuaron las disputas por las encomiendas en la zona. Finalmente Chamula quedó en manos de Pedro Solórzano.⁸³ Los españoles ya se habían percatado de que en la región de los Altos no existía otra riqueza posible de ser explotada que la gente, la mano de obra, pues se trataba de una zona densamente poblada.

En 1541 llegó fray Bartolomé de las Casas e inició con los dominicos una labor de concentración de las comunidades indígenas en pueblos para facilitar su control y la conversión religiosa, por lo que entraron en conflicto con los encomenderos que resentían la intromisión de los religiosos en sus dominios.

⁸³ Favre, Henri, *op. cit.* p.p. 27-29.

En la zona de Chamula se hizo la primera concentración en 1547 con la fusión de parajes en pueblos. Sin embargo, la ausencia de Bartolomé de las Casas quien había vuelto a España, hizo que dicha actividad se fuera abandonando paulatinamente; por otra parte los indígenas siempre se opusieron a ella, ya que implicaba dejar su residencia habitual cercana a los campos de cultivo, por lugares más alejados desde los cuales no era posible cuidarlos de la misma manera y exigía emplear tiempo y esfuerzo extra, para desplazarse hacia ellos constantemente, como se requería. ⁸⁴

Los abusos a la población nativa de Chamula consistentes principalmente en los excesivos trabajos personales obligatorios que tenían que prestar a los ladinos y en los tributos, impuestos y pagos de diversa índole que los dejaban completamente exhaustos, prosiguieron a lo largo de la Colonia. Posteriormente a la independencia los abusos continuaron bajo otros apoyos legales, al igual que en otros pueblos indígenas de los Altos de Chiapas, e incluso se acentuaron empeorando su situación al no existir el freno impuesto por la Corona Española. La explotación se sucedió bajo la forma de abusos económicos por parte de los sacerdotes que vivían en los poblados indios y de los comerciantes ladinos de San Cristóbal.

Durante el siglo XIX y hasta los años anteriores al movimiento encabezado por Díaz Cuscat de acuerdo a la información que se pudo obtener, Chamula seguía siendo un pueblo totalmente indígena en cuyo centro ceremonial vivían las personas que desempeñaban algún cargo civil o religioso en compañía de sus familias; los demás se encontraban dispersos en sus campos de cultivo, formando

⁸⁴ Ibid., p. 30.

grupos de tres, cuatro y hasta cinco familias ligadas por lazos de parentesco y generalmente presididas por un padre común. La familia constituía una sólida organización a través de la cual regía el principio de la obligación de preservar las costumbres de sus mayores, sobrellevando a las autoridades externas a la comunidad, según se puede observar en comunicados y correspondencia de la época, sobre todo en la hecha por el padre encargado de la parroquia de Chamula, Enrique Mijangos.

Para el año de 1849, de acuerdo al padrón general de Chamula, existían en el lugar 10 700 habitantes, de los cuales únicamente 100 o 150 vivían en el pueblo.⁸⁵ Es una constante observada, la queja de los sucesivos sacerdotes encargados de la parroquia, por la reticencia que los chamulas mostraban para asistir a los servicios religiosos, excepción hecha de las principales festividades del pueblo, y asimismo el no practicar las enseñanzas hechas por ellos. Esto era debido principalmente a lo alejado que vivían los pocos pobladores, pero también a la dificultad tenida por los mismos sacerdotes, para poder estar en contacto constante con ellos, de tal manera que existía la posibilidad de seguir practicando cultos ligados a su tradición prehispánica, así como mantener y crear formas de identidad comunitarias.

El pueblo se encontraba dividido –igual que en la actualidad- en tres calpules o sectores, regidos por un ayuntamiento sujeto al consejo de ancianos o

⁸⁵ Mijangos, Enrique, Comunicado al Secretario de Cámara y Gobierno del Estado, San Juan Bautista, 17 de mayo de 1851, Chamula; IV D.I.; 1851; sff; # 6027, en INAREMAC (Selección y transcripción: Angélica Iñda: presentación y notas archivísticas. Andrés Aubry, revisión Jan Rus), Boletín del Archivo Histórico Diocesano, "Dos siglos en Chamula, 1778-1985", Vol. III, No. 1-2, agosto de 1986, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, p.48.

principales que constituían la autoridad tradicional y "los más fieles conserbadores de las costumbres, y defensores del Pueblo."⁸⁶

Cada calpul nombraba a un gobernador y a un alcalde que a su vez nombraban "cuatro regidores y diez mayordomos o Alguaciles, un mayordomo de Cabildo y Convento, tres Porteros, dos Chavicaes y seis Patancopes pa. el servicio del Parroco, cuatro Sacristanes y seis Fiscales para el de la Yglesia un Queremutic y los Alferes de las festividades" ⁸⁷, quienes constituían la autoridad del pueblo y formaban el ayuntamiento, lo cual significa que tales autoridades gozaban de prestigio y reconocimiento social dentro de su comunidad ya que rescataban las formas de autoridad tradicional.

Cada primero de enero se hacía el cambio del ayuntamiento en medio de múltiples ceremonias.

Los regidores eran los encargados del cobro de contribuciones, así como de cubrir el derecho para las festividades que se acostumbraban y la manutención del párroco, además de la del alcalde y el gobernador.

El mayordomo del cabildo y convento cuidaba de las casas municipal y parroquial, así como de las raciones y atención adecuada del cura.

El queremutic era un anciano casado, que acompañado de su esposa estaba al cuidado de los jóvenes indígenas que servían al sacerdote, separándolos por sexo, y encargado de llevarlos a la misa y enseñanza religiosa; no se explica en que consistía el cargo de chavicaes y patancopes, pero sí se menciona que estaban al servicio del cura del pueblo.

⁸⁶ Mijangos, Enrique, Comunicado al Prosecretario del Obispado, Preso. Br. Don Feliciano José Lasos, Chamula, julio 14 de 1855, Chamula; IV.D.1.; may-jul/1855; 13ff.; # 5369, en INAREMAC, ibid. p. 58.

⁸⁷ Idem.

Los fiscales enseñaban en tzotzil la doctrina cristiana, bajo la supervisión del sacerdote, servían en el coro y ayudaban en el servicio del archivo, conducían los entierros de los difuntos y reunían las limosnas hechas por bautizos y matrimonios, actividades que les permitía tener cierto conocimiento de la situación administrativa de la Iglesia y al mismo tiempo tener control sobre cierta parte de ella aún cuando fuera bajo la supervisión de los ministros religiosos.

El alférez encargado de cada festividad obsequiaba a todos los empleados durante la realización de la misma presidiendo todas las ceremonias y diversiones.

Los mayordomos eran elegidos por el ayuntamiento y eran encargados de alumbrar e incensar el altar dedicado a la imagen del santo cuya mayordomía desempeñaban, debían pagar por servicios religiosos al sacerdote y para poder enfrentar los gastos tenían en exclusividad el permiso de vender aguardiente.

Es a través del ayuntamiento que se daba cumplimiento a las cuestiones del orden civil y eclesiástico, ya que también tenía el poder de convocatoria, pero siempre guiado por lo tradicional.⁸⁸

Esta es la forma en que de manera general aún se encontraba organizado el pueblo presumiblemente, cuando se dio el movimiento encabezado por Díaz Cuscat y Gómez Checheb, y según se puede observar los representantes de las formas de autoridad y gobierno tradicional de la comunidad tenían una influencia determinante dentro de la misma.

Se menciona también como algo relevante la común embriaguez de los chamulas, al igual que su miseria respecto a la cual el mencionado sacerdote Mijangos nos describe:

⁸⁸ Ibid., p. 60.

"...la situación que guardan estos indígenas no carece de fundamento, y si no fuera porque se han amoldado mucho a la miseria y sufrimiento, sería bajo todos conceptos lamentable. Vejados por la autoridad civil en cualquiera necesidad del Departamento, no menos que por clace ladina. Olvidada en un todo la protección de su industria y laboriosidad, no han encontrado otra manera de aliviar la vida que sujetandose a buscar el miserable alimento y exacciones que le ofrece la sobriedad en lugares muy retirados en lugares donde puedan cultivar un pedaso de terreno, apacentar un pequeño rebaño y encontrar material suficiente para ejercitar, aunque a mucha costa, los ramos de su industria. Obligados pues a abrasar esta suerte de vida y a trabajar mucho para tener poco, es factible que vivan olvidados de todo lo que deben a su alma, por consiguiente que la moralidad de costumbres se encuentran en suma decadencia, a mi ver, no son verdadera malicia, sino por la ignorancia a que los ha reducido la obscuridad del Decierto."⁸⁹

De esta última parte citada se puede observar que los indígenas tenían la posibilidad de mantener muchas de sus costumbres y sus creencias debido a esa misma dispersión en que vivían y sus formas de organización, donde predominaban las relaciones de parentesco y lo tradicional.

Las principales actividades económicas a las cuales se dedicaban según se puede observar en los mencionados comunicados es a la agricultura, a la cría de ganado menor, al tejido de lana y algodón, a la caza y recolección, así como a la realización de algunas actividades artesanales complementarias como la carpintería.

⁸⁹Ibid. p., 59

En los años anteriores al movimiento rebelde, se fue perfilando el descontento de los indígenas por los atropellos que recibían no sólo en lo material sino también en lo religioso. Su condición socioeconómica y cultural se convirtió en el medio primordial para aprovecharse de ellos, tal como sucediera con el párroco de Chamula quien hacía peticiones excesivas a los habitantes en su beneficio personal, ya que exigía dinero, leña y forraje, así como servicio de correo, además de treinta indígenas de manera permanente, que no recibían absolutamente nada a cambio.⁹⁰

Otro suceso parecido aconteció en San Andrés, pueblo colindante con Chamula que participó en la rebelión. Ahí, el sacerdote residente realizaba también, exigencias excesivas para los indígenas. Se cuenta que un fiscal fue castigado con azotes por no dar al cura el pago correspondiente que el pueblo de Chamula daba por la celebración de la misa diaria.⁹¹

Aunada a la situación general de miseria que sufrían los indígenas de Chamula, vivían con la inquietud de ser despojados de sus tierras, debido a la situación legal ambigua de los terrenos que poseían, pues prácticamente cualquier denuncia que se hiciera de sus terrenos bastaba para adjudicarlos al denunciante.

Los indígenas tuvieron una reacción violenta por el maltrato sufrido recientemente por parte "de su señor cura quien intentó reintroducir, a su manera, los impuestos eclesiásticos prohibidos por el gobierno liberal; de este último que acababa de imponer nuevamente la capitación; de los finqueros que seguían quitándoles las tierras y explotándolos como baldíos y jornaleros; de los

⁹⁰ Reifler Bricker, Victoria, El cristio indígena, el rey nativo, FCE, primera reimpresión, 1993, p.236.

⁹¹ Idem.

comerciantes y rancheros que continuaban desplazándolos hacia las orillas de sus propios pueblos".⁹²

Estos son algunos de los aspectos más relevantes de las condiciones contextuales en las que se desarrolló el movimiento conocido por los indígenas como "guerra de Santa Rosa", ya que según Victoria Reifler tuvo como principal propósito la creación de un culto a esta virgen con características propias, que fuera aceptado por la Iglesia Católica y por los ladinos en general, pero que fue desvirtuado por los mismos.⁹³

Las condiciones económicas prevaletientes estaban muy deterioradas en la comunidad, pero su identidad cultural, en lo que a sus formas de organización social, política y religiosa se refiere, era muy fuerte y le proporcionó la posibilidad de organizar un movimiento de resistencia abierta ante los ladinos.

4.3 EL INICIO: LOS DIOS INDIGENAS HABLAN.

El 22 de diciembre de 1867,⁹⁴ Agustina Gómez Checheb, indígena tzotzil, aseguró que tres piedras habían bajado del cielo para solucionar los problemas de la gente de su raza. Al enterarse de ello, el fiscal del pueblo de Chamula, Pedro Díaz Cuscat, acudió para cerciorarse al paraje de Tzajaljemel, donde supuestamente había sucedido el milagro y guardó las piedras en una caja. Algunos días después, aseguró que las piedras golpeaban la caja de madera en

⁹² De Vos, Jan, *op. cit.*, p. 181.

⁹³ Reifler Bricker, Victoria, El cristo indígena el rey nativo, p. 235.

⁹⁴ Reifler de Bricker, Victoria, "Movimientos religiosos indígenas en los altos de Chiapas", América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, No. 1, Vol. XXXIX, México 1979, p. 34.

que estaban encerradas para poder salir. De esa forma, Cuscat reconocía la autenticidad de lo narrado por Agustina. Este guardó las piedras por un tiempo en su casa y posteriormente las trasladó de nuevo al lugar de su aparición. Allí fue construida una ermita para rendirles culto, que debido al respeto que Cuscat inspiraba entre los suyos, prosperó rápidamente. A las piedras se les unió una figura de barro a la que supuestamente Agustina había dado a luz y era una remembranza de sus dioses autóctonos.

La noticia del milagro se extendió a las comunidades de la región y las procesiones iniciaron hacia la ermita.

Durante las ceremonias que se realizaban Agustina se colocaba dentro de una caja de madera, desde la cual, por medio de golpes en la misma, respondía a las consultas que los chamulas le hacían⁹⁵, aparentando que eran las piedras las que respondían y cuyos designios eran interpretados por ella.

El cura de Chamula, Miguel Martínez, enterado de tales sucesos, acudió al lugar acompañado por el maestro del pueblo José Justo Luna y trató de convencer a los allí reunidos para que abandonaran esos cultos, pues la realización de los mismos los conducía a apartarse de los preceptos del catolicismo. Los invitó a volver a su lugar de origen y a olvidarse de los objetos allí venerados. Posteriormente, él mismo se adueñó de la figura de barro y de las piedras, marchándose con ellos, convencido de que los indígenas volverían a las iglesias debido a la actitud condescendiente y respetuosa de los mismos.

Pero eso no fue suficiente, ya que Agustina hizo una nueva figurilla con representación divina y las reuniones continuaron. Cuscat dio a algunas

⁹⁵ Moscoco Pastrana, Prudencio, Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas, UNAM, 1992, p. 84.

mujeres el nombre y título de algunas santas que acompañaban y servían a Agustina.

Al mismo tiempo se organizaba un sistema de cargos religiosos, similar a los existentes en la Iglesia Católica, cuya función consistía en hacer servicios religiosos y recaudar fondos para la reproducción de su culto. Cuscat, tenía conocimiento de la forma en que operaba la Iglesia en la región, pues siendo fiscal había tenido una colaboración directa según se puede deducir de las funciones propias de dicho cargo y aprovechó para el nuevo culto un sistema ya existente y reconocido en su comunidad, así como en su zona de influencia. Esto posibilitaría la organización de sus seguidores y las formas de captación de recursos.

Al reorganizar el culto con mayor entusiasmo Cuscat invitó a los pueblos aledaños a concentrarse en Tzajaljemel los días domingo para intercambiar sus productos, obteniendo pronta respuesta.

En la semana santa de ese mismo año (1868), los indígenas no llegaron a la iglesia de Santo Domingo a venerar la imagen del Santo Entierro como siempre acostumbraban, pues de acuerdo a las enseñanzas de Cuscat, no debían rendir culto a imágenes que no tenían características indígenas y que además habían sido elaboradas por ladinos. Dicha ausencia inquietó a la gente de San Cristóbal, principalmente a los sacerdotes y comerciantes, que vieron perdida su clientela y disminuidos sus ingresos.

Por otra parte, según se dice, el dirigente al hablar a sus seguidores les recordó que hacía tiempo los ladinos habían crucificado a uno de ellos y repetían tal acto en cada cuaresma, gracias a lo cual el crucificado les brindaba protección. Así, les propuso crucificar a uno de su raza, un indio, que tuviera la misma alma y

misma sangre que ellos, para ser protegidos por él. Dicha propuesta fue aceptada y se eligió para el sacrificio a Domingo Gómez Checheb, al parecer hijo de Manuela Pérez Jolcogtom y de Juan Gómez Checheb de aproximadamente once años de edad.⁹⁶

Si bien la mención de dicho sacrificio aparece en los libros y escritos posteriores a la época, no se hace referencia a dicho acto en las crónicas y escritos contemporáneos a dicho suceso; la única fuente principal que fue escrita aproximadamente veinte años después, por alguien que residía en San Cristóbal durante el movimiento, fue hecha por Vicente Pineda. Aunque no existe una prueba contundente de que realmente se haya realizado dicha crucifixión, se cree que por lo menos se llevó a cabo un simulacro de la misma⁹⁷, ya que a diferencia de otros lugares de la región, en Chamula no se venera al Santo Entierro y sí a Jesús crucificado, lo cual a su vez no es común.

En el mes de mayo de ese mismo año, Agustina y Pedro, los dirigentes del movimiento, fueron apresados por el jefe político de San Cristóbal, José María Robles y algunos de sus hombres, en una incursión hecha al lugar de reunión, siendo puestos en libertad al poco tiempo.

Las reuniones y el culto no se vieron interrumpidos, sino que por el contrario, prosiguieron adquiriendo mayor importancia, pues se incrementaba cada vez más la cantidad de visitantes al paraje para la realización de los rituales.

Ante esta situación las autoridades civiles y religiosas de San Cristóbal consideraron conveniente la intervención de los sacerdotes de la región

⁹⁶ Pineda, Vicente, Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal, INI, México, D. F., 1986, p.77.

⁹⁷ Reifler Bricker, Victoria, El cristo indígena, el rev nativo, p. 241.

-Tenejapa, Zinacantán y San Pedro Chenalhó- que fueron a Tzajaljemel a convencer a los indígenas para que abandonaran ese culto idolátrico ya que no respetaba los cánones católicos. Los sacerdotes fueron reunidos por las personas congregadas que les dieron una tranquila acogida y según un documento⁹⁸ que obra en el Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal, en el cual se informa de lo sucedido en dicha visita, con fecha 15 de mayo de 1868, se menciona que los sacerdotes buscando convencer a los indígenas de la falsedad de los milagros relatados, hicieron abrir dos cajas de madera utilizadas en el ritual, una de las cuales contenía un poco de lana y trastos viejos en tanto que la otra se encontraba completamente vacía, desde donde al parecer, se decía que hablaba la divinidad. Agustina permanecía oculta en una de las casas del poblado pero fue mandada llamar para ser interrogada, sin que respondiese nada ni dijese palabra alguna. Sus padres sí hablaron, narrando lo sucedido "Agustina tuvo la aparición de un gusano que al poco tiempo se convirtió en lagartija, y tomando posteriormente distintas formas, al fin vino a convertirse en niño", fue la versión dada de lo acontecido.

Los clérigos trataron de demostrar la mentira de dicha aparición y de los sucesivos milagros, e intentaron convencer a los indígenas, al presentarles una imagen de Jesús crucificado, para decirles que a esta imagen sí deberían rendirle culto. En tanto los indígenas hacían manifiesto su arrepentimiento demoliendo la ermita a sugerencia de los religiosos, quienes plantaron una cruz en el lugar y la bendijeron.

⁹⁸ Asuntos indígenas, Chamula III A2 Mitontic, Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, p.p. 1 - 2.

Al parecer todo se mantuvo en calma por algún tiempo; sin embargo, la fiesta de Santa Rosa que se celebra el 30 de agosto y en la que era caracterizada por Manuela Pérez Jolcoptom, fue motivo de grandes festejos en la iglesia de Chamula a donde se dirigió Cuscat con sus seguidores; para ese gran festejo se mandó hacer un traje especial muy vistoso, al igual que para Agustina, que continuaron usando el siguiente domingo durante las procesiones y ritos que encabezaban.⁹⁹

Robles hizo detener nuevamente a Pedro Díaz Cuscat, Agustina Gómez Checheb y a Manuela Pérez Jolcoptom, una mujer que supuestamente era santa Rosa, quienes fueron trasladados a Chiapa, provisional sede del gobierno del estado, para luego ser liberados con base en la ley que permitía el derecho a la libertad de cultos. Los líderes regresaron al paraje y las reuniones continuaron.

Cuscat con el convencimiento de que eran libres para creer en lo que quisieran habló de la necesidad de acabar con los ladinos, que eran diferentes a ellos y de quienes siempre habían recibido maltratos y despojos. Con el pretexto de comprar pieles de res que eran escasas, algunos mensajeros se dedicaron a recorrer los pueblos aledaños y transmitir los designios divinos que eran conocidos por boca de Cuscat.

Las reuniones fueron encabezadas por algunos indígenas del pueblo de Chamula, que se distinguían por hablar el idioma español, saber leer y escribir. Por estas características eran los designados para llevar a cabo los planes de Cuscat y formaban parte de su consejo. Con su colaboración se nombró un santo

⁹⁹ Moscoso Pastrana, Prudencio, *op. cit.* p.p. 87 - 88.

por ranchería para poder pedir contribución en ellas y darles a conocer las ordenes y milagros de la deidad que supuestamente los dirigía.

Por otra parte, los indígenas dejaron de acudir al mercado de San Cristóbal, pues ante la invitación hecha anteriormente por Cuscat se había organizado un mercado para intercambiar sus productos en Tzajaljemel, de tal manera que su ausencia inquietó a los comerciantes particularmente y a la población de la ciudad en general.

En octubre de 1868, con la ayuda y colaboración de la naturaleza, fue posible demostrar el enojo de la divinidad venerada, al derrumbarse varias casas en la zona debido al exceso de lluvias. Esto se explicó como un efecto de la precariedad en las dádivas que se le otorgaban, proclamándose además, el hundimiento de todo lo existente y fue una prueba del poder divino que podía ser puesto en acción si no se le rendía el culto y adoración adecuados a la divinidad que se había adoptado en el pueblo, pues esta había acudido en ayuda de los pobladores de Chamula.

Finalmente, en diciembre de 1868, Agustina Gómez Checheb y Pedro Díaz Cuscat fueron nuevamente detenidos acusados de conato de sublevación y asonada tumultuaria quedando presos en la ciudad de San Cristóbal.

Hasta aquí el movimiento fue totalmente organizado y dirigido por indígenas y se puede observar desde el principio que, si bien fue religioso, también se habla de aspectos sociales al ofrecerse ayuda a los indios.

Igualmente se puede observar la preocupación por parte de la Iglesia y de las autoridades civiles por deshacer las reuniones en las cuales se manifestaba una

determinación por establecer un culto propio fuera del control de las mismas y que por lo mismo éstas no podían tolerar.

Como se ha mencionado anteriormente Cuscat poseía un prestigio propio como fiscal y autoridad de su comunidad y al reconocer lo que Agustina afirmaba sobre la aparición milagrosa de las piedras legitimó el culto a las mismas ante su comunidad, convirtiéndose en el principal dirigente. La participación de Agustina, si bien no ha sido suficientemente investigada, puede decirse buscando una similitud con lo ocurrido con María de la Candelaria en la rebelión tzeltal de 1712, que también fue asesorada por autoridades tradicionales de su comunidad a quienes representaba y por quienes era igualmente apoyada.

Puede además observarse que, mediante el desarrollo de un culto sincrético que buscaba tanto retomar algunos aspectos del catolicismo, así como otros propios de los chamulas, se trataba de encontrar elementos de identidad étnica que les permitiera la posibilidad de reafirmarse como un grupo con capacidad de enfrentar a los ladinos, vivir prescindiendo de ellos y en condiciones semejantes a las de los mismos que se presentaban como las únicas viables.

4.4 UN NUEVO DIRIGENTE.

Para entonces se encontraba radicando en San Cristóbal el ingeniero Ignacio Fernández de Galindo, originario de la ciudad de México, haciendo unos deslindes en las tierras de la zona de Chamula, por lo cual había tenido contacto con sus líderes. Al ser apresados estos y ante la situación que prevalecía en contra de los

indígenas empezó a organizarlos y a dirigirlos, en unión de su esposa Luisa Quevedo de Tepic y de su discípulo Benigno Trejo proveniente de Comitán.

Fernández de Galindo llegó a Tzajaljemel y por medio de la esposa de Cuscat, María Pérez Jonocot, los indígenas quedaron bajo su liderazgo pues se los presentó como San Mateo, a su esposa como Santa María y a su discípulo como San Bartolomé, que había bajado del cielo para liberar a los indígenas detenidos.¹⁰⁰

Fernández de Galindo conocía los movimientos indígenas ocurridos en Sonora y Yucatán y haciendo alusión a ellos se dirigió a los chamulas por medio de un intérprete, argumentó que iba a ayudarlos a liberar a Cuscat y a recuperar sus tierras. De inmediato adoptó la vestidura tradicional de los indígenas, al igual que sus acompañantes, lo que influyó como un factor más de confianza de los reunidos hacia él, que permitió identificarlo con el grupo, al cual encabezó y empezó a darle entrenamiento militar en el cerro de Tzontehuitz, en las cercanías de San Cristóbal, donde se acuarteló.

Probablemente fue aceptado como líder ya que al haber hecho los deslindes contaba con una relación previa con los chamulas y un conocimiento de los problemas de tenencia de la tierra que se daban en la región. Además utilizó símbolos que lo hacían confiable ante los seguidores de Cuscat, como era el vestir ropa de uso común para ellos y que permitió crear un vínculo de identidad entre los indígenas y él; aunado a ello, la identificación con un santo católico, fue un motivo más que posibilitó su dirigencia puesto que la religión y la asignación de nombres de santos a algunos organizadores y a los diferentes lugares de la

¹⁰⁰ ibid. p.p. 92 - 93.

región, era el medio que había permitido integrar y unificar este movimiento de resistencia.

Independientemente de sus motivaciones, a juzgar por los libros consultados, Fernández de Galindo, si bien era una persona proveniente del centro del país y probablemente con un nivel de vida superior al de los indígenas tzotziles, se identificó con y se hizo portador de las demandas de los mismos, de acuerdo a lo que se menciona en varios escritos, apoyándolos y dirigiéndolos, convertido en líder, en ausencia de Cuscat y para promover su rescate.

Nombró como jefes a varios indígenas, entre ellos el principal era Ignacio Coyazo Panchín, que había sido presidente municipal de Chamula.

Los habitantes de San Cristóbal empezaron a alarmarse y se pusieron en preparación para recibir un probable ataque de los indígenas, sin que el gobierno del estado interviniera ya que al parecer la información de que disponía era muy contradictoria, amén de las diferencias que los dirigentes de San Cristóbal tenían con el gobierno del estado, lo cual impedía tomar medidas conjuntas y permitía que el descontento indio creciera.

Fernández de Galindo convocó a los pueblos cercanos – San Miguel, Santiago, Santa Marta, Magdalenas y San Pedro Chenalhó – para que se reunieran y acudieran junto con él y los chamulas a liberar a Pedro; llamado al que los principales de dichos pueblos acudieron con su gente.

El 12 de junio de ese mismo año, el cura Miguel Martínez acudió de nuevo a Tzajaljemel en compañía del maestro Luciano Velasco y su hermano Carlos Velasco, además de otras seis personas. Allí encontraron a mucha gente reunida en la ermita; el sacerdote les recordó que habían prometido volver a la religión

católica y a sus iglesias ya construidas. Nuevamente se apropió de un ídolo y la caja de madera donde se metía Agustina durante las ceremonias, retirándose posteriormente junto con sus acompañantes.

Al ser informado Ignacio Fernández de Galindo de lo ocurrido, les ordenó a los indígenas matarlos y encabezándolos los persiguieron dándoles alcance en un lugar cercano al paraje "Las tres Cruces", donde los atacaron con hachas y luques, dándoles muerte en el punto denominado Tzimtic. Posteriormente volvieron a su cuartel. Al otro día atacaron los pueblos de San Pedro, San Miguel, San Andrés, Santa Marta, Magdalenas, San Pablo, Santiago, Plátanos y Santa Catarina, todas las haciendas y ranchos ubicados en la zona, saqueándolas y asesinando a los ladinos que encontraban a su paso, entre ellos al cura de Chalchihuitán, Enrique Mijangos, resultando muertas muchas personas.¹⁰¹

Dos indígenas y la hermana del cura, enterados por un niño sobreviviente de lo sucedido con el sacerdote de Chamula, informaron al jefe político del Departamento del Centro José María Ayanegui de los acontecimientos. En San Cristóbal la gente se preparó para lo que consideraba un ataque inminente de los indígenas.

El gobierno del estado al tener conocimiento de la situación que prevalecía envió a treinta hombres armados dirigidos por el General Crescencio Rosas.

Cinco días después Ignacio Fernández de Galindo acompañado por sus hombres llegó a las orillas de San Cristóbal, en donde habló con el jefe político y acordó realizar un canje para que soltaran a los detenidos a cambio de que él, su esposa y Benigno Trejo quedaran en su lugar, como garantía de que se

¹⁰¹ Pineda Vicente, op. cit., p. 82.

mantendría la paz hasta la llegada del gobernador del estado con quien se podría resolver el conflicto. A esta negociación se ha llamado "Pacto de Esquipulas" según el cual quedaban los rehenes bajo la garantía y protección del gobierno del estado.¹⁰² Esta acción hace suponer a algunos autores que Fernández de Galindo tenía la certeza de poder controlar a los indígenas y que con anterioridad había negociado con el gobernador el retiro a sus comunidades sin que hubiera más actos violentos.¹⁰³ Pero al parecer, al no hacer la negociación directamente con él, perdió el control de la situación.

Los líderes chamulas Pedro Díaz Cuscat y Agustina Gómez Checheb fueron liberados y supuestamente un día después, Ignacio Fernández de Galindo, Luisa Quevedo y Benigno Trejo también serían liberados. A pesar de ello, cuatro días después, llegó a la ciudad el gobernador Pantaleón Domínguez con trescientos guardias de seguridad y algunos civiles para resolver el problema. Allí recibió el comunicado de Cuscat en el cual se le exigía la libertad de los tres rehenes, a lo cual el gobernador respondió que si no resultaban culpables de los destrozos ocasionados en la zona norte serían liberados.

Ante tal respuesta, Cuscat avanzó hacia San Cristóbal y al disparar un militar sobre los indígenas inició el enfrentamiento armado que terminó por la tarde con ventaja para los indígenas, quienes a pesar de ello se retiraron a Chamula abandonando la ciudad.

Ante tales acontecimientos los detenidos fueron juzgados sumariamente desconociéndose lo acordado en Esquipulas, donde se les había considerado bajo

¹⁰² Moscoso Pastrana, Prudencio, *op. cit.* p. 101.

¹⁰³ Montesinos, José María, *Memorias del Sargento*, Secretaría de Educación y Cultura del Estado de Chiapas, 2ª. Edición, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas 1984, p. 64.

el amparo del gobierno del estado y se les trataba al contrario como delincuentes. De esta manera, Ignacio Fernández de Galindo y Benigno Trejo fueron condenados a muerte y fusilados el 26 de junio en la plaza de armas de la ciudad; en tanto que a Luisa Quevedo se mandaba ser juzgada por autoridades competentes por el delito de sublevación,¹⁰⁴ aunque después de permanecer cautiva un tiempo fue liberada y se le ayudó a volver a su tierra natal.

4.5 EL DESENLACE: FIN DE LA REBELION.

Los ataques a los pueblos y haciendas de la región habían continuado y el día treinta se dio otro enfrentamiento en el pueblo de Chamula donde los indígenas fueron derrotados. Algunos días después fue tomado Tzajaljemel en ausencia de la gente del lugar e incendiada la ermita.

El ejército penetró a Chamula y fue nombrado un nuevo presidente municipal, Salvador Gómez Tuchni, quien se encargó de apresar a cinco cabecillas del movimiento –Ignacio Coyazo Panchín, Mateo Pérez Coc, Salvador Gómez, Santos Jiménez Jolchitón y Diego Pérez Paciencia- quienes fueron juzgados y ejecutados en San Cristóbal el 25 de julio de ese mismo año.¹⁰⁵ A partir de ese momento el movimiento se fue fragmentando y los conflictos internos se agudizaron.

Salvador Gómez Tuchni sirvió de medio fundamental para la represión del movimiento ya que además de actuar como intermediario para presentar a los indígenas perseguidos ante las autoridades, fungió como una pieza esencial para

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 128.

que estos fueran perdonados y recibieran garantías dándoseles un distintivo en forma de cinta roja que decía "Fiel al gobierno",¹⁰⁶ con lo cual ya no eran considerados rebeldes y podían permanecer en sus comunidades sin riesgo alguno.

Los indígenas intentaron reorganizar sin éxito el culto, en el paraje Sisím cerca de Simojovel. En este lugar fueron sorprendidos los que continuaban luchando el 16 de julio de 1870, quienes en su mayoría habían sido peones de haciendas del Departamento de Simojovel.¹⁰⁷

Un cuartel de operaciones militares fue establecido en San Andrés, desde donde se lanzaron las últimas ofensivas y se sofocó finalmente el movimiento.

A pesar de las derrotas sufridas por los indígenas, todavía se dieron algunos enfrentamientos aislados en otros pueblos de la región, comandados por los alcaldes de los mismos en contra del ejército, sin que hubiera posibilidad de reactivar el movimiento, pues los indígenas se encontraban en desventaja ya que el movimiento se había desmembrado, debido principalmente a que carecía de los líderes que les habían dado una dirigencia unificada.

El gobierno utilizó, como parte de su estrategia para sofocar la rebelión, la participación de indígenas de esas mismas comunidades en su contra ofreciendo perdonarles el castigo que su comportamiento subversivo ameritaba.

Agustina se presentó voluntariamente ante las autoridades cuando aún no terminaba el movimiento y fue dejada en libertad, en tanto que Pedro Díaz Cuscat

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁷ Pineda, Vicente, *op. cit.* p. 112.

murió en 1870 en la montaña de Nugul Pin, donde fue enterrado en una cueva que nunca se localizó, según se supo tiempo después.¹⁰⁸

Los rebeldes fueron perseguidos hasta que se dispersaron por completo. Para mediados de octubre de 1870 el movimiento se había extinguido totalmente.

4.6 REPRESION Y SITUACION DE LOS INDIGENAS DESPUES DE LA SUBLEVACIÓN.

Los indígenas fueron desarmados conservando únicamente los instrumentos indispensables para la labranza. De manera general su situación se volvió más precaria, debido a los daños sufridos en sus campos de cultivo y a la falta de brazos para el trabajo ocasionados por la muerte de muchos de ellos. La emigración de algunos otros que escaparon a regiones más apartadas y a la selva, fue otra consecuencia, así como la deportación que muchos de ellos sufrieron al ser llevados a trabajar a las fincas cafetaleras recién establecidas en el Soconusco y que constituyó el principal castigo.¹⁰⁹ Otros más, como colonos, fueron obligados a establecerse en el camino de Tonalá a Tres Picos, debido a la política de desarraigo que el gobierno realizó, buscando terminar en forma definitiva con la posibilidad de un nuevo enfrentamiento indígena.¹¹⁰

La gente de San Cristóbal acentuó su desprecio y temor ante los indígenas, pero como necesitaba de su trabajo y sus productos restableció la relación con ellos recrudesciendo el maltrato.

¹⁰⁸ Moscoso Pastrana, Prudencio, *op. cit.*, p. 122.

¹⁰⁹ García de León, Antonio, *op. cit.*, p. 166.

¹¹⁰ Moscoso Pastrana, Prudencio, *op. cit.*, p. 117.

La rebelión chamula enabezada por Díaz Cuscat se inició como un movimiento de recreación religiosa que precedió la formulación de una ideología política etnocéntrica, que buscaba el reconocimiento del culto por parte de las autoridades católicas y que al no lograrlo los llevó a negar a las autoridades ladinas y crear a sacerdotes indígenas con base en el modelo católico. El sacerdote católico nunca logró recuperar su influencia religiosa en el lugar y aún en la actualidad existen sacerdotes nativos asociados al culto fundado por Cuscat y Agustina.¹¹¹ Por otra parte, los indígenas obtuvieron una cierta libertad religiosa, lo cual puede considerarse un logro para ellos. Asimismo, los ladinos fueron expulsados del municipio, conservando los indígenas la permanencia exclusiva en él y con ello la posibilidad de practicar y recrear formas culturales propias.

No existió en un principio la intención de un movimiento armado, sino fue algo que se dio circunstancialmente¹¹², debido a la reacción que por parte de autoridades tanto eclesiásticas como civiles hubo ante el desarrollo de las manifestaciones religiosas.

La pérdida creciente de sus tierras, las cargas económicas cada día más pesadas, así como la pérdida constante de su autonomía llevó a los indígenas a realizar un intento por reestructurar social y culturalmente su comunidad y la realidad existente en términos generales.¹¹³

Sin embargo, los ladinos lograron crear a su alrededor una leyenda de la agresividad del indio y desvirtuar la participación de sus dirigentes, ya que en la actualidad, según lo menciona Enrique Pérez López, Cuscat es considerado por

¹¹¹ Reifler Bricker, Victoria, El cristo indígena, el rev nativo, p.p. 245-246.

¹¹² De Vos, Jan, op. cit. p. 182.

¹¹³ Idem.

los habitantes de Chamula como alguien que hizo daño a su pueblo, pues los que estuvieron en desacuerdo con él en su misma comunidad, promovieron dicha versión.¹¹⁴

¹¹⁴ Pérez López, Enrique, op. cit. p. 182.

CONCLUSIONES

Este trabajo planteó la hipótesis de que el movimiento comúnmente conocido como guerra de castas de Chamula, Chiapas, ocurrido entre 1867 y 1870, si bien tenía una apariencia religiosa se debió al deterioro de las condiciones materiales de existencia de los indígenas de la región y con base en el trabajo realizado se puede afirmar que en efecto algunos factores de carácter agrario, especialmente la tenencia de la tierra que consistía su principal medio de existencia, permitieron que se diera dicha situación de precariedad y miseria en los Altos, en la que estuvieron también presentes factores de tipo étnico e ideológico, que propiciaron la formación de dicho movimiento.

En cuanto a estos últimos aspectos, destacan la apropiación del culto religioso por los indígenas, introduciendo nuevos objetos de veneración, la presencia de una intermediaria con lo divino, así como la creación de una organización religiosa, si bien de acuerdo a lo practicado por la Iglesia Católica introduciendo algunas características propias; además de la manera de realizar los rituales. De igual forma a partir de la religión se pudo trascender a lo político al desobedecer los cánones establecidos de la Iglesia y de las autoridades civiles en el estado, intentando la unificación de las comunidades indígenas de la región apoyados en las autoridades tradicionales de las mismas para tratar de constituir una sociedad apartada de los ladinos.

A partir del marco teórico utilizado para desarrollar el presente trabajo se puede afirmar también que la rebelión chamula consistió en una forma de

resistencia abierta ya que se desafió de forma explícita el poder de los ladinos y se dieron enfrentamientos armados entre éstos y los indígenas.

Se dio como una rebelión al negarse los indígenas a respetar el orden establecido enfrentándose a las autoridades eclesiásticas, a las civiles encabezadas por el Jefe Político de San Cristóbal y sus colaboradores, así como a las militares, eludiendo el comportamiento esperado de ellos al inicio y posteriormente oponiéndose con armas e instrumentos de trabajo que se convirtieron también en tales.

Fue un movimiento étnico indígena, puesto que a pesar de tener, en un determinado momento, entre sus líderes a un ladino que vestía ropas indias pero que al parecer se identificaba con ellos y sus demandas, las masas, la organización y la dirigencia a excepción de lo ya mencionado, estuvo hecha por indígenas pertenecientes a diferentes comunidades que se unificaron e identificaban también entre sí ante la presencia de lo no indígena. Además, se buscó crear elementos propios de carácter religioso y ritual, así como político y social que les brindara una identidad diferente ante el ladino, incluyendo la posibilidad de ocupar los espacios de mando, de decisión y de poder de los que siempre se les excluía.

El movimiento que inició con la supuesta aparición de unas piedras milagrosas ante Agustina Gómez Checheb (ver pág. 71), formándose un culto alrededor de ellas legitimado ante los indígenas con el reconocimiento público del fiscal Pedro Díaz Cuscat, se manifestó desde el principio como una forma divina de acudir en ayuda de los indígenas y aliviarles su sufrimiento. Se hace un replanteamiento del mesías salvador de la humanidad en la figura de un niño

indígena crucificado (ver págs. 73 y 74), que si bien no toma parte activa en la conformación del movimiento, sí constituye un medio a través del cual se busca ayuda sobrenatural para los indígenas, pero finalmente los cambios tratan de hacerse a través de las acciones humanas.

El "cristo indígena" representa también un elemento más de identificación y de cohesión del movimiento, al permitir apropiarse de un símbolo ladino y tomarlo como propio.

Se van haciendo explícitas las formas de solucionar sus problemas destacándose el intento de formar una organización social propia, autónoma, a pesar de retomar en gran medida el esquema en que estaban involucrados como trabajadores que a través de San Cristóbal se integraban al sistema capitalista. Expresaba además la necesidad de un cambio en el tipo de relaciones socioeconómicas predominantes en la zona de los Altos.

Lo religioso fue el vehículo que permitió expresar las necesidades de las comunidades indígenas involucradas que buscaban atenderlas mediante planteamientos nuevos para ellas con la reorganización económica, política y social, mezclando y retomando formas de organización tradicional propia de las comunidades y otras correspondientes a las introducidas por autoridades civiles y religiosas durante la Colonia y el período independiente, buscando desarrollar una identidad étnica susceptible de permitirles vivir en condiciones más favorables.

Se puede observar igualmente la estrecha vinculación entre los fenómenos estructurales y superestructurales ya que es a través de la religión (que forma parte de la superestructura), como se canaliza una inconformidad de tipo económico debido al deterioro de sus medios de existencia —reducción de campos

de cultivo, pago de impuestos, limosnas y trabajos obligatorios excesivos-, así como de tipo social y político al no tener la oportunidad de decidir acerca de la forma de organización y relaciones que se daban entre las comunidades y con los ladinos, y en sus mismas formas cotidianas e individuales de existir.

La religión, como parte de la ideología, abrió la posibilidad de reorganizar la zona, sin intromisión ladina en los siguientes aspectos:

a). Económico. Se creó temporalmente un mercado para el intercambio de productos indígenas haciendo patente su capacidad organizativa y las posibilidades de establecer un sistema de distribución basado en el trueque, así como sus habilidades para sobrevivir de forma independiente.

b). Político. Se rescató la autoridad indígena tradicional por medio de la participación de los principales o ancianos como dirigentes y asesores del movimiento, y se crearon nuevos espacios del ejercicio del poder por medio de los líderes que reunían el poder religioso y la dirección política, retomando también la organización implantada por la iglesia católica.

c). Social. Dio origen a una entidad unida e identificada por medio de lo étnico, tratando de dejar al margen de ella lo no indio, puesto que los tradicionalmente explotadores de sus comunidades eran ubicados genéricamente como ladinos y al oponerse a ellos reafirmaban y resaltaban su propia etnicidad.

La religión, como un fenómeno de carácter social a través del cual se organizaba la comunidad al tener los cargos religiosos la doble función: 1) de carácter ritual y de reconocimiento y 2) rector de la conducta de los individuos y grupos dentro de ella, fue el medio que permitió articular tanto la inconformidad

como la posibilidad de un cambio para mejorar las expectativas de sobrevivencia de las comunidades de la región que participaron en el movimiento.

La religión, en este caso, actuó como un elemento a través del cual se hicieron cuestionamientos de carácter social y planteó y realizó, por lo menos durante el desarrollo del movimiento, cambios radicales en las condiciones de existencia prevalecientes, al intentar que los indígenas pudieran gobernarse y organizarse por sí mismos, tomando la conducción de las comunidades y la región en sus manos.

Este movimiento fue causado por la generalización y desarrollo del modo de producción capitalista en México durante el siglo XIX, que ocasionó cambios en el campo, sobre todo en lo que a la tenencia de la tierra se refiere, al establecerse mecanismos de orden jurídico que posibilitaban el robo de tierras nacionales y la colonización de tierras baldías afectando a muchas comunidades indígenas en todo el país que no estaban en condiciones de demostrar la propiedad de los terrenos que aún permanecían en sus manos.

Con dichas medidas se estimuló la explotación privada de la tierra mediante el fortalecimiento de la hacienda laica y la incorporación de trabajadores asalariados a ellas, quienes anteriormente eran sus legítimos dueños.

Como consecuencia de dichas medidas legales, las rebeliones indígenas constituyeron un fenómeno común en el país durante la época.

En Chiapas la resistencia indígena fue una constante presente desde la Colonia, que se manifestó bajo la forma de motines, rebeliones y la organización de cultos religiosos sincréticos, a través de los cuales se buscaba el reconocimiento, por parte de las autoridades españolas o ladinas, al derecho a ser

diferente, a tener formas propias de manifestar su religiosidad y a vivir de acuerdo a su parecer o bien servían como medio para canalizar inconformidades.

Durante el siglo XIX, al igual que en el resto del país, en Chiapas se enfrentaban liberales y conservadores, especialmente por el control de las tierras y de la fuerza de trabajo, así como también por el gobierno del estado; entidad naciente, dividida por diferentes intereses y localismos, que buscaba asimismo una manera propia de ser en el conjunto de la recién adoptada nación mexicana, ante la cual se marcaba la singularidad propia de haber permanecido independiente y haber elegido integrarse a ella.

La economía continuaba siendo eminentemente rural y con predominio de formas precapitalistas de producción, como la que se daba en las haciendas donde existía el baldío y en las mismas comunidades indígenas.

Las leyes agrarias federales y locales propiciaron el despojo de tierras a las comunidades indígenas y con ello las empujaron a buscar una salida violenta que se había venido perfilando y se concretó en el movimiento rebelde organizado por Pedro Díaz Cuscat que como casi todos los levantamientos que se dieron desde la conquista, estuvieron generalmente relacionados con problemas de tenencia de la tierra.

El movimiento chamula del siglo XIX fue motivado principalmente por el despojo de tierras justificado por las leyes agrarias que lo propiciaban; por los excesos de algunos sacerdotes, ubicados en la zona, en cuanto al aspecto económico, así como también respecto a los métodos utilizados por ellos al obligar a los indígenas a cumplir con el pago de su cuota asignada que repercutía en un empobrecimiento general de los indígenas y obligándolos a abandonar sus tierras

para buscar sus medios de existencia en otro lado o en lo que anteriormente había sido su parcela, pero ya en condición de trabajadores desposeídos.

El culto organizado alrededor del milagro proclamado por Agustina, fue legitimado ante los indios por el arraigo y respeto de que gozaba el fiscal Pedro Díaz Cuscat que reconoció y apoyó el desenvolvimiento del ritual, formando parte activa del mismo y convirtiéndose en su principal dirigente. Sin embargo, coincidió con la necesidad que tenían los indígenas de buscar una posibilidad de mejorar sus condiciones de vida y puesto que la religión constituía un elemento muy fuerte, presente en todos los espacios de su vida cotidiana, representó un medio eficaz a través del cual canalizar esa inquietud.

El culto surgido alrededor de las piedras se desarrolló aprovechando el conflicto existente entre San Cristóbal de las Casas y Tuxtla Gutiérrez por el gobierno del estado y por la imposición del predominio de alguna de ellas que llevara adelante la aplicación de un proyecto de desarrollo político y social para el mismo. Las noticias que ante el gobierno del estado llegaban, en ese momento asentado en Chiapa de Corzo, anunciando un levantamiento indígena fue considerado exagerado e incluso a los líderes detenidos en una ocasión se les permitió volver nuevamente a su comunidad sin mayor dificultad. De igual manera la ayuda militar solicitada por San Cristóbal ante el mismo gobierno del estado únicamente fue proporcionada cuando la ciudad se encontró sitiada y los acontecimientos habían desembocado en la violencia. Estas desavenencias o conflictos entre los ladinos fueron uno de los factores que también permitió el desarrollo del culto y la organización de los indígenas en torno a él.

Las consecuencias que conllevó este movimiento repercutieron negativamente en cuanto a la situación económica, política y social de los indígenas se refiere, ya que sufrieron grandes pérdidas en los enfrentamientos debido al daño ocasionado en sus campos de cultivo, en sus viviendas y todos sus bienes materiales de por sí escasos; pérdidas ocasionadas por la muerte de muchos de ellos y los problemas de salud subsecuentes a los enfrentamientos, así como debido al éxodo voluntario para escapar a la represión y también a la política de emigración implantada por las autoridades para terminar de manera radical con la posibilidad de otro levantamiento.

Las autoridades continuaron siendo indígenas pero bajo el control de los ladinos. Sin embargo la presencia física de los ladinos en las comunidades de la zona fue prácticamente inexistente durante mucho tiempo, debido en gran medida al temor que sentían por los indígenas, lográndose en parte con ello preservarse y recrearse muchas de las tradiciones y costumbres de las mismas, dándose un impulso a los aspectos culturales propios.

El movimiento también puso de manifiesto un momento de crisis en las comunidades de los Altos de Chiapas que si bien no tenía muchas posibilidades de ser exitoso, sí representó uno de los movimientos más importantes que se han dado en dicha zona para cambiar una situación de miseria y maltrato generalizado que afectaba a los indígenas, poniendo en evidencia su capacidad, de buscar una solución para transformar por sí mismos su realidad.

Finalmente se puede decir que, la rebelión Chamula tiene continuidad con los movimientos indígenas que reivindican su etnicidad y buscan el reconocimiento de la misma en términos de igualdad en la diversidad ante la sociedad en general, y

ante el Estado en particular, como integrantes de una sociedad pluricultural o pluriétnica, que les reconozca la capacidad de autodeterminación y desarrollo propio, es decir, a ser reconocidos como sujetos históricos capaces de realizar acciones sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, María Elena et al. Informe de viaje de prácticas de la Escuela Preparatoria de Estado de Comitán, mecanografiado, s/f, 176 p.
- Barabas M., Alicia. Utopías indias, movimientos sociorreligiosos en México, Grijalbo, México 1989, Colección Enlace, 302 p.
- Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino. Diccionario de política, Siglo XXI, 11ª. Ed., México 1998, Tomo 1, y Tomo 2.
- Bonfil Batalla, Guillermo ,compilador, Utopía y revolución, Nueva Imagen. México 1981, 439 p.
- De Vos, Jan. Vivir en frontera, la experiencia de los indios de Chiapas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, INI, primera reimpresión 1997, 313 p.
- Cardoso, Ciro (coordinador), México en el siglo XIX, Nueva Imagen, México 1980, 525 p.
- Coastworth, John, "Patrones de rebelión rural en América Latina : México en una perspectiva comparativa", Revolución, rebelión y revolución, la lucha rural en el México del siglo XX, Era 1990, Col. Problemas de México, p. p. 177-214.
- Cosío Villegas, Daniel, (coordinador). Historia General de México, COLMEX, Tomo 3, México 1977, 337 p.
- De la Peña, Sergio. La formación del capitalismo en México, Siglo XXI, 16ª. Ed. México 1991, 237 p.

- Devalle, Susana B. C. (compiladora), Introducción "Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado, Centro de Estudios de Asia y Africa, El Colegio de México, México 1989, 11-59 p. p.
- Favre, Henri. Cambio y continuidad entre los mayas de México, Siglo XXI, México 1973, 381 p.
- Florescano Enrique. Etnia, Estado y nación, Taurus, México 2001, 572 p.
- García de León, Antonio. Resistencia y utopía, Era 1985, Tomo I, Colección Problemas de México, 255 p.
- Gobierno del Estado de Chiapas. San Cristóbal y sus alrededores, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, Tomo I, 1984, 149 p.
- Guerrero, Ma. Elena. Importancia del convento de la Encarnación de Ciudad Real, Chiapas; tesis de la licenciatura en Historia, México, UNAM, 1983, 249 p.
- Hosbawm, E. J. Rebeldes primitivos, Ariel, 2a. Edición, junio de 1974, Barcelona, España, Colección Ariel Quincenal, 368 p.
- INEGI, Chiapas, Conteo 95 de población y vivienda, Tomo 1, 519 p.
- Katz, Friedrich. compilador, Revolución, rebelión y revolución, la lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX, (Introducción), Era, México 1990, Tomo I, 9-61 p. p.
- Kreimerman, Norma. Métodos de investigación para tesis y trabajos semestrales, Trillas, primera reimpresión, México 1988, 131 p.
- Lenin, V. I., "Obras escogidas", Una gran iniciativa, Progreso, Tomo 3, Moscú 1981, 217-240 p. p.

- León, María del Carmen, Mario Humberto Ruz y José Alejo García. Del katún al siglo, tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, CNCA, México 1992, Colección Regiones, 286, p.
- López Gutiérrez, Gustavo. Chiapas y sus epopeyas libertarias, Secretaría de la Defensa Nacional, Tomo II, 2ª. edición, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1942, 410 p.
- Marion Singer, Marie Odile. El agrarismo en Chiapas (1524-1940), INAH, México 1988, Colección Regiones de México, 214 p.
- Marx, Karl. El capital, Siglo XXI, Tomo I, Vol. I, Libro primero, 9ª. Edición, México 1980, 381 p.
- Masferrer Kan, Elio. "Movimientos indios y cuestión religiosa. Encuentros y desencuentros con la Antropología en México", Nuevos estudios para el enfoque de las étnias en México, Miguel Angel Porrúa y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades , UNAM, Colección México Actualidad y Perspectivas, p. p. 277-292.
- Moscoso Pastrana, Prudencio. Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas, UNAM, México 1992, 186 p.
- Montesinos, José María. Memorias del sargento, Secretaría de Educación y Cultura del estado de Chiapas, 2ª. Ed. 1984, Chiapas, México, Colección Ceiba, 281 p.
- Orantes, Teófilo H. Síntesis de hechos históricos del estado de Chiapas, s. e., México, D. F., 1960, 248 p.
- Pereira de Queiroz, María Isaura. Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, Siglo XXI, México 1978, 2ª. Ed. , 354 p.

- Pérez-Enríquez, María Isabel. Expulsiones indígenas, Claves Latinoamericanas y Ma. Isabel Pérez-Enríquez (coedición), México 1994, 315 p.
- Pérez López, Enrique. Chamula, un pueblo tzotzil, CONECULTA Chiapas y CELALI, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 3ª. Ed. 1997, (versión en español), 235 p.
- Pineda, Vicente. Sublevaciones indígenas en Chiapas. Gramática y diccionario tzeltal, INI, México, D. F. 1986, 248 p.
- Pozas Arciniega, Ricardo. Chamula, INI, 1977, Col. Clásicos de la Antropología Mexicana, número 1-I, Tomo I, 397 p. y tomo II, 250 p.
- Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas. Los indios en las clases sociales de México, Siglo XXI Editores, 5ª. edición, México 1976, 181 p.
- Reifler Bricker, Victoria. El cristo indígena, el rey nativo, FCE, primera reimposición, México 1993, 528 p.
- Reina, Leticia. "Las rebeliones indígenas y campesinas" (período colonial y siglo XIX), La antropología en México, panorama histórico, Tomo 4, INAH, 1988, Col. Biblioteca del INAH, p. p. 517-542.
- Robledo Hernández, Gabriela. Disidencia y religión: los expulsados de San Juan Chamula, Universidad Autónoma de Chiapas, Facultad de Ciencias Sociales, Colección Ciencias Sociales, Serie Migración y Religión, Número 2, 116 p.
- Rojas Soriano, Raúl. Guía para realizar investigaciones sociales, UNAM, 7ª. Ed. 1982, Col. Textos Universitarios, 257 p.

- Ruz, Mario Alberto. "El Chiapas de los siglos XVI y XVII en la correspondencia de sus obispos" en Chiapas colonial, dos esbozos documentales, Centro de Estudios Mayas, UNAM, Cuaderno 21, México 1989, p. p. 25-136.
- Ruz, Mario Alberto. Savia india, floración ladina, CNCA, México 1992, Col. Regiones, 415 p.
- Semo, Enrique. Historia del capitalismo en México, Era, 15ª. Reimpresión 1991, 281 p.
- Soriano Hernández, Silvia. Lucha y resistencia indígena en el México Colonial, UNAM y Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y del estado de Chiapas, SCLC, Chiapas, México 1994, 385 p.
- Stavenhagen, Rodolfo. Las clases sociales en las sociedades agrarias, Siglo XXI, 15ª. Ed., México 1985, 292 p.
- Stavenhagen, Rodolfo. Problemas étnicos y campesinos, ensayos, INI, México 1980, Serie de Antropología Social, Colección INI, # 60, 195 p.
- Trens, Manuel B. Historia de Chiapas, CONECULTA, Chiapas, diciembre de 1999, Col. Libros de Chiapas, Tomo I, Tomo II, Tomo III.
- Varesse, Stefano. "Movimientos indios de liberación y Estado nacional", La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y Africa, México 1989, 215-232 p.p.
- Viqueira Albán, Juan Pedro. María de la Candelaria, india natural de Cancuc, FCE, México 1983, Colección Popular, # 478, p. 85.
- Wassertrom, Robert. Clase y sociedad en el centro de Chiapas, FCE, México 1989, 312 p.

- Wassertrom, Robert. "Etnicidad y negación cultural en Chiapas: la rebelión tzeltal de 1712", La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, México 1989, 233-258 p. p.
- Ximénez, Francisco. Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y de Guatemala, Orden de predicadores, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca de Goathemala, Vol. XIV, cuarta parte, libro sexto, Guatemala Centroamérica, 1971, 474 p.
- Zebadua, Emilio. Breve historia de Chiapas, COLMEX, FCE y Fideicomiso de Historia de las Américas, México 199, Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana, 186 p.

HEMEROGRAFIA

- Cerrutti, Angel y Bertha Domínguez, "Milenarismo entre los tzeltales", Estudios número 14, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México 1988, p. p. 107-113 .
- Domínguez Bertha y Angel Cerutti, "Milenarismo y mesianismo", Estudios número 23, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México 1990, p. p. 111-117.
- Gutiérrez Cruz, Sergio Nicolás. "Identidad y regionalismo en la historia Chiapaneca", Anuario 1997, Gobierno del Estado de Chiapas, UNICACH, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 1998, Talleres Gráficos del Estado de Chiapas, Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas, p.p. 134-147.
- INAREMAC (Selección y transcripción: Angélica Inda; presentación y notas archivísticas: Andrés Aubry; revisión: Jan Rus), Boletín del Archivo Histórico Diocesano, "Dos siglos en Chamula " (1778-1985), Vol. III, No. 1-2, agosto de 1986, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, noviembre de 1986, 84 p.
- INAREMAC (Selección y paleografía: Angélica Inda; presentación y comentarios: Andrés Aubry), Boletín del Archivo Histórico Diocesano, "El diario de Francisco Villafuerte" (Años de 11832-1879), Vol. IV, No. 1-2, diciembre de 1989, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 71 p.
- Reifler de Bricker, Victoria, "Movimientos religiosos indígenas en los altos de Chiapas", América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, No. 1., Vol. XXIX, México 1979, 17-45 p. p.

- Reyes Gómez, Laureano. "Prejuicio, estereotipo y discriminación hacia los indígenas en México.", Anuario 1997, Gobierno del Estado de Chiapas, UNICACH, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, 1998, Talleres Gráficos del Estado de Chiapas, Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas, p.p. 179-197.
- Stavenhagen, Rodolfo. "La cuestión étnica. Algunos problemas teórico-metodológicos."; Estudios sociológicos de El Colegio de México, Vol. X, No. 28, enero-abril, 1992, p.p. 53-76.
- Vilas, Carlos. "Actores, sujetos, movimientos: ¿donde quedaron las clases?", Sociológica, Universidad Autónoma Metropolitana, No. 28, año 10, 1995, México, p.p. 61-86.

DOCUMENTOS

- Asuntos indígenas, Chamula III A 2, Mitontic, comunicado de los sacerdotes Manuel M. Suarez, Enrique Mijangos y Bruno J. Domínguez al representante del Superior Gobierno Eclesiástico, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, mayo 15 de 1868, Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.